

Witold Jacorzynski

Entre los sueños de la razón

Filosofía y antropología
de las relaciones entre
hombre y ambiente



CONOCER
PARA DECIDIR





Entre los
sueños
de la **razón**

Filosofía y antropología
de las relaciones entre
hombre y ambiente

Witold Jacorzynski

Entre los sueños de la **razón**

Filosofía y antropología
de las relaciones entre
hombre y ambiente



CONOCER
PARA DECIDIR



MÉXICO • 2004

La H. CÁMARA DE DIPUTADOS, LIX LEGISLATURA,
participa en la coedición de esta obra al incorporarla
a su serie CONOCER PARA DECIDIR

Primera edición, septiembre del año 2004

© 2004

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

© 2004

Por características tipográficas y de edición
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 970-701-490-3

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

Jackowi Hołowce

*Werd ich zum Augenblicke sagen:
Verveile doch! Du bist so schoen!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zu grunde gehn.*

GOETHE, Faust

Introducción

ESTE LIBRO es el resultado de mis estudios que realicé como investigador del CIESAS Sureste, en San Cristóbal de Las Casas. Algunas ideas que pueden encontrarse en el presente trabajo, las he expresado en los artículos que se han publicado en los últimos cuatro años en diferentes revistas y libros (Jacorzynski, 1998a, 1998b, 2000a, 2000b, 2000c, 2002). El libro es, sin embargo, una obra nueva, inspirada en las ideas filosóficas y antropológicas de Ludwig Wittgenstein, Edmund Husserl, Roman Ingarden, Jacek Holowka, Ernest Gellner, James Clifford, Kay Milton, Baird Callicott y otros. Mi objetivo principal ha sido tomar la voz en los debates más pertinentes acerca de la relación entre hombre y medio ambiente. Este campo es amplio e interdisciplinario, pues involucra diferentes disciplinas como ecología, filosofía del conocimiento, ética y antropología, y abarca temas como la ecología indígena, la ecología occidental, la ética ambiental. Algunas nociones introducidas a la filosofía del arte y la crítica literaria por el filósofo polaco Roman Ingarden serán el hilo conductor de todos estos temas. Entre las más importantes está el concepto de “concreción” que corresponde a una visión total de una cosa, evento, personaje o problema. La concreción ingardeniana teje en la misma tela los elementos objetivos, por ejemplo datos de las sensaciones o el contenido de un texto, con los subjetivos o los imaginarios que acompañan cualquier intento de aprehender el mundo real, por ejemplo la percepción e interpretación de las sensaciones o diferentes lecturas del mismo texto.

En el primer capítulo del libro propongo un nuevo enfoque de la cultura como obra literaria, en el sentido fenomenológico, y discuto las obras más pertinentes de filosofía y antropología que han contribuido al tema. En el segundo capítulo, reviso críticamente diferentes concreciones de las relaciones entre hombres y naturaleza aportadas por los autores provenientes de la tradición occidental. En el terce-

ro, analizo las concreciones éticas actuales del medio ambiente y propongo mi propia concreción. En el cuarto pongo en tela de juicio diferentes concreciones acerca de las relaciones entre los indígenas y su ambiente. En el quinto, critico las concreciones occidentales ecocéntricas y nostálgicas frente a la naturaleza y a los indios. Por fin en el sexto, presento un estudio empírico acerca de las concreciones indígenas del ambiente procedente de Xulvo', un paraje de Zinacantán, en la región de Los Altos de Chiapas.

Estoy convencido que la antropología ha entrado en un etapa de crisis teórica. Necesitamos nuevos puntos de vista, nuevas técnicas y métodos para trazar los nuevos caminos de la antropología y encontrar la salida del laberinto. ¿Dónde ha de buscarse el hilo de Ariadna? Trato de mostrar que el hilo se debe hallar fuera del laberinto. Aunque expongo las posibles soluciones de la crisis de la antropología en el capítulo 1, no he podido llevar a cabo este programa en el último capítulo del presente libro. Confieso que es la limitación más seria de este trabajo. La razón principal de ello reside en que mis estudios acerca de la ecología indígena anticiparon la reflexión teórica a la cual me he dedicado más recientemente. Los problemas más importantes empiezan donde este libro termina. Los libros más importantes son los que no se han escrito todavía.

Quiero expresar mis más profundos agradecimientos a Conacyt por la beca otorgada en los años 1996-1997 y a CIESAS que ha facilitado mis trabajos e intereses y a todas las personas que me han apoyado e inspirado con sus ideas, sugerencias y tiempo, especialmente a Ronald Nigh, Guadalupe Salazar, Kenia Alves Martins, Stanislaw Iwaniszewski, Baird Callicott, Kay Milton, Magdalena Jacorzynska, Jesús Ruvalcaba, John Haviland, Lourdes de León Pasquel, María Cristina Manca, Alejandro Tomasini, Graciela Freyermuth, Aída Hernández, Sarah Ruiz Zepeda, Elías Pérez Pérez, la familia López Pérez y la familia Pérez Sánchez de Xulvo', Zinacantán. A todos ustedes: gracias.

Entre construccionismo y realismo: en busca de un nuevo enfoque de la cultura

EN UN cuadro de Goya de la serie “Caprichos” un hombre está sentado en la mesa escondiendo su cara entre las manos: está dormido. En la habitación vuelan los monstruos con alas, dientes y picos. Goya dio a su cuadro un nombre alegórico: “El sueño de la razón produce monstruos”. Esta escena puede ser interpretada desde dos polos opuestos: o bien la razón se vuelve a soñar sobre su propia grandeza, hecho que despierta a los monstruos; o bien es la razón en el estado de vigilia lo que aleja a los monstruos. Al volver a caer en el sueño, los monstruos regresan. La primera interpretación expresa la amenaza de la razón omnisciente, considerada como la autoridad máxima; la segunda alude a los peligros de abandonar la razón por completo.

Aunque esto puede parecer raro, el cuadro de Goya alude de una manera muy clara la discusión entre el construccionismo en la antropología y su adversario –el realismo crudo. Intentaré de mostrar que el construccionismo representa a los monstruos que emprenden el vuelo cuando la razón duerme, mientras que el realismo crudo representa los monstruos que vuelan porque la razón omnisciente sueña demasiado.

Kay Milton, la antropóloga inglesa en su brillante libro *Environmentalism and cultural theory* sometió a crítica la corriente posmoderna o como ella la llama “construccionista” y la contrastó con la teoría realista en la cual se inscribe y defiende. Trataré de seguir su división y aplicarla a mi propio análisis aunque con resultados muy diferentes. Por una parte argumentaré que la antropología no puede ser tratada como una ciencia exacta, como pensaron Malinowski y los neopositivistas; por la otra trataré de defender la tesis de que el modelo adecuado para la antropología reside en la crítica literaria y filosófica. A primera vista, mi postura es compatible con varias ideas de los autores llamados construccionistas o posmodernistas, como Clifford, Rosaldo, Escobar y otros. Argumentaré que esta coincidencia es menos que apa-

rente. Para ejemplificar mi punto de vista examinaré dos propuestas teóricas recientes: una de James Clifford y la otra de Arturo Escobar, para contrastarlas posteriormente con la posición más realista de Milton y finalmente, las tres juntas con mi propia posición. Concluiré que mientras el realismo es una postura cruda e ingenua y obedece al modelo de la razón omnisciente, las ideas posmodernas en antropología son erróneas y representan un “sueño de la razón” con todas sus consecuencias: relativismo extremo, doble moralidad, vacío teórico, contradicciones lógicas.

EL PRIMER SUEÑO DE LA RAZÓN O LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA FICCIÓN

El construccionismo es un conjunto de ideas que aparecen en diferentes autores y diferentes épocas, pero que en los últimos tiempos empezaron a ser calificadas como corriente o escuela construccionista. El primer exponente del construccionismo en lingüística y antropología cultural fue Edward Sapir: “Los mundos en los cuales viven diferentes sociedades son mundos distintos, no solamente el mismo mundo con diferentes nombres pegados a él” (Sapir, en Milton, 1996: 50). Independientemente de si Sapir tomaba esta frase literalmente o no, tenemos que asumir que se trata de una tesis que afirma algo. ¿Qué es lo que afirma dicha frase? Si es que no existe un solo mundo, entonces estamos encerrados en los nuestros como moluscos en sus conchas o somos, en palabras de Lévi-Strauss, trenes que se cruzan, cada uno de ellos en su trayectoria. Cada sociedad crea sus propios sistemas de valores, sus puntos de referencia, sus realidades. Los antropólogos han competido en buscar los nombres para captar la diversidad de los mundos: *world's views* o perspectivas de mundos, *patterns of culture*, patrones de cultura, *Lebenswelten* o mundos de vida, *Lebensformen* o formas de vida. Los antropólogos construccionistas han estado cautivados por la diversidad de las culturas, sus particularismos, su multivocidad. Protágoras admitía en uno de sus tratados hoy perdidos: *Panton chrematon metron anthropos*, “el hombre es la medida de todas las cosas”. Los construccionistas de hoy despersonalizan el *anthropos* y antropomorfizan lo que los hombres comparten: la cultura es la medida de las cosas. Los mundos humanos son inventos o construcciones sociales no individuales. Ahora bien, el construccionismo puede aparecer bajo dos formas:

bajo la primera admite que la realidad es una construcción social, bajo la segunda afirma que nuestras interpretaciones son construidas mientras que la realidad misma no lo es. Seguiremos a Kay Milton y llamaremos a la primera posición, el construccionismo radical, y a la segunda, el construccionismo moderado. La posición que niega tanto a la primera como a la segunda la denominaremos el “realismo cultural”.

La primera posición construccionista admite que la antropología es una ciencia ficción. Por más paradójico que fuese, Clifford Geertz, una de las luminarias de la antropología entendida como obra literaria, nunca ha mantenido abiertamente que los textos antropológicos constituyan mera ciencia ficción. En su libro clásico sobre esta cuestión, *El antropólogo como autor*, admite:

Es evidente que, así las cosas, la antropología está mucho más del lado de los discursos “literarios” que de los “científicos”. Los nombres personales aparecen ligados a libros y artículos, y más ocasionalmente a sistemas de pensamientos (“funcionalismo radcliffebrowniano”, “estructuralismo levistraussiano”). Muy raramente aparecen, en cambio, conectados con descubrimientos, propiedades o proposiciones (un “matrimonio murdockiano” es un chiste polémico; el “efecto Westermarck”—dejando a un lado su realidad—sirve tan sólo como calificativo). Lo cual no nos convierte, sin embargo, en novelistas, del mismo modo que el hecho de construir hipótesis o escribir fórmulas tampoco nos convierte, como algunos parecen pensar, en físicos. Aunque sugiere ciertos parecidos familiares que—al igual que la mula norteafricana, que habla siempre del hermano de su madre, el caballo, pero nunca de su padre, el burro—tendemos a suprimir en favor de otros, supuestamente más dignos de recuerdo (Geertz, 1989: 16-18).

Al lector de Geertz le gustaría saber en qué sentido la escritura etnográfica se parece a un texto ficcional y en qué sentido no se parece, o en las palabras metafóricas de Geertz, ¿qué tanto de burro y de caballo hay en la mula? En este punto, la explicación de Geertz es más que enigmática puesto que admite que “en rigor no tiene nada de ninguna de ellas, pero en un sentido amplio es tan poética como ficcional” (Geertz, 1989: 16). Confundidos por esta afirmación de Geertz buscamos la aclaración de dicha cuestión en el libro. La estructura del li-

bro es en este caso transparente. Geertz distingue, siguiendo a Barthes, entre *écrivains* y *écrivants*, entre escritores y escribanos, autores y escritores. Mientras que los primeros ejecutan una función sacerdotal, forman escuelas, inventan nuevos paradigmas de escribir, los segundos ejercen una actividad, escriben textos dentro de los paradigmas, producen obras concretas. En segundo lugar Geertz trata de cavilar en torno a las biografías, preferencias y contextualización de cuatro autores en antropología: un "mandarín parisino" o Lévi-Strauss, "el profesor de Oxford", Edward Evans-Pritchard, "el polaco errante" o Bronislaw Malinowski y "la intelectual neoyorquina" o Ruth Benedict. Geertz trata de mostrar que los cuatro son responsables de crear escuelas nuevas en antropología, nuevos paradigmas, patrones intelectuales que son responsables de selecciones de hechos y establecen normas acerca de la observación, la realidad y el análisis teórico. De esta manera, Geertz, logra en antropología lo que en la filosofía de la ciencia lograron Kuhn y Feyerabend: mostrar que la observación empírica en las ciencias está mediada por la tradición y la época del sujeto, sus preferencias y hábitos individuales, sus anhelos y nostalgias tanto conscientes como inconscientes. Gracias al libro de Geertz, sabemos lo suficiente sobre la aportación del burro a la "historia de la mula", carecemos, sin embargo, de un conocimiento análogo acerca de la contribución del hermano de su madre, el caballo.

Por diversas razones Geertz sostiene que la escritura etnográfica no es ficcional en el 100 por ciento de los casos, pero no nos explica cómo entiende "ficcional" y "no ficcional" en este contexto. Su posición influyó en varios autores posmodernistas, quienes al parecer radicalizaron la posición del maestro convirtiendo otra vez la mula en burro. Uno de los ensayos de Clifford se intitula: "Sobre la invención etnográfica del sujeto: Conrad y Malinowski" (Clifford, 1995: 119-145). El hecho más importante que la publicación de *Los argonautas del Pacífico occidental* fue para Clifford la publicación del famoso diario de campo de Malinowski, escrito en polaco y no publicado sino hasta muchos años después de la muerte del antropólogo. Clifford destaca tres motivos leíbles entre líneas del diario: primero, las aseveraciones exageradas acerca de la supuesta integridad moral del autor, las autoexhortaciones para evitar pensamientos lascivos y regresar a trabajar: "Toda mi ética se basa en el instinto fundamental de la personalidad unificada" (Malinowski, en Clifford, 1995: 119). Segundo, el diario muestra furia y enojo hacia los

informantes trobriandeses por el hecho de que no quieren cooperar con el antropólogo. Tercero, Malinowski pasa de una retrospectiva a otra, llenando de vida sus recuerdos de la vida pasada en Polonia: desesperación después de la muerte de su madre, sentimientos de culpa hacia su amigo querido de antaño Stas, o sea el escritor y pintor Stanislaw Ignacy Witkiewicz, la angustia provocada por haber vivido al margen del mundo “civilizado”, las molestias causadas por los trobriandeses, planes para su futuro matrimonio con miss E.R.M., apuntes sobre el método funcionalista. Esta diversidad de temas y sinceridad escandalosa fue motivo por el cual Clifford llama al diario un “texto inventivo, polifónico” y “un documento crucial para la historia de la antropología” (Clifford, 1995: 124).

Clifford propone una clave para leer el texto de Malinowski, la cual encuentra en la obra de Jozef Korzeniowski, otro polaco, que emigrara a Inglaterra donde se ganó la fama de escritor de altos vuelos y se dio a conocer desde entonces como Joseph Conrad. La obra de Conrad, que resulta especialmente iluminadora en nuestro afán de interpretar la escritura etnográfica de Malinowski, es *The heart of darkness* (*El corazón de las tinieblas*). Esta última novela narrada por Marlowe, el *porte-pa-rolé* de Conrad, relata la historia de Kurtz, el funcionario colonial británico que años antes se perdiera en el Congo y como cacique enloquecido emprendiera su vida entre los nativos. Sus últimas palabras que registra Marlowe son: “sin temor, sin fe... horror”. La historia de la vida de Kurtz es relatada por Marlowe a los otros ingleses y por fin a la novia de Kurtz de manera aceptable para cada uno de los lectores. Marlow, quien inicialmente aborrece la mentira, “aprende a mentir, o sea a comunicar dentro de las ficciones colectivas y parciales de la vida cultural” (Clifford, 1995: 126). *The heart of darkness* ofrece un paradigma de subjetividad etnográfica, es un registro de una “crisis de una identidad, una lucha en los límites contra la amenaza de la disolución moral” (Clifford, 1995: 125).

Clifford, perspicazmente, empieza a trazar las analogías entre los textos etnográficos de Malinowski y la obra de Conrad. Tanto la visión de los trobriandeses de Malinowski como la visión de Kurtz por parte de Conrad, se comprenden a partir de los hechos de su vida: ambos eran polacos desplazados, ambos huyeron de Polonia, ambos escribían en la lengua extranjera, ambos eran cosmopolitas con el pasado arraigado en la vida del nacionalismo exagerado de una sociedad amenazada de ex-

tinción en un rincón lejano de Europa. Ambos juegan con su aburrimiento a los “salvajes”. Mientras que Kurtz “estaba furioso con los nativos quienes recibían sus porciones de tabaco y se iban («¡Exterminad a todos los brutos!»)”, Malinowski toma una actitud del poder sin estar demasiado lejos de los sentimientos de Kurtz. Pero ninguno de los narradores se salva de una ambigüedad: ambos “retratan un otro que es convencionalmente feminizado, a la vez un peligro y una tentación” (Clifford, 1995: 132). Mientras que Malinowski tiene que resistir las tentaciones eróticas de las mujeres nativas, Marlowe, se siente tentado a entrar al corazón de la tinieblas y seguir los pasos de Kurtz. Ambos se salvan de la tentación: Malinowski se casa con miss E.R.M. la “censora” de sus pensamientos, y Marlowe-Conrad “sacude el polvo azul” y vuelve a la “civilización”. James Clifford no deja lugar a dudas que la obra de Malinowski se puede ubicar en la misma categoría que la de Conrad Korzeniowski. La única diferencia es que el autor de *Los argonautas* “se consagra a construir ficciones culturales realistas, mientras que Conrad, aunque comprometido de modo similar, representa la actividad como una práctica de relatar historias contextualmente limitada” (Clifford, 1995: 127).

Creo que el ejemplo de Clifford expresa bien una tendencia común entre los antropólogos posmodernos: la reivindicación del sujeto de las narrativas etnográficas o una versión de la revolución copernicana: el objeto no determina al sujeto, el sujeto determina el objeto. En otras palabras, ya que cualquier contacto con el objeto de estudio está mediado por la figura del antropólogo, los únicos datos viables de los cuales disponemos se relacionan con el sujeto, su creador e inventor, el antropólogo. Como lo expresó bien Paul Rabinow: “El otro para Clifford es la representación antropológica del autor” (Rabinow, 1998: 37).

Aunque esta argumentación tiene todas las apariencias de la verdad y está hoy en día de moda, tenemos que rechazarla como incorrecta. Si el único propósito de leer los trabajos antropológicos fuera dar a conocer la figura del autor, la antropología se convertiría en los archivos de biografías. Los esfuerzos de muchos al escribir de hecho sus propias aventuras e impresiones, aunque tengan algún valor literario o testimonial, se convierten en una empresa vergonzosamente megalomaniaca. El único objeto del estudio que queda es el del etnógrafo egocéntrico, una mónada sin ventanas y puertas que escribe sus tristes *stocattos* acordes al verso de Witold Gombrowicz (Gombrowicz, 1997: 9).

Lunes
yo.
Martes
yo.
Miércoles
yo.
Jueves
yo.

Es interesante por qué Gombrowicz se libera de su “yo” el viernes. ¿Acaso, es una reminiscencia de la crucifixión?¹ Además, si Geertz y Clifford tienen razón y las grandes monografías etnográficas son ficciones realistas en cuanto pretenden ser descripciones imparciales de las culturas ajenas, no se convierten por el mismo hecho en testimonios valiosos acerca de las vidas de sus autores. Los autores pueden ser tan ficticios como la realidad que pretenden describir. Lamentablemente, el “rescate del sujeto” significa en práctica el esfumar del objeto. Pero los posmodernistas podrían seguir argumentando que lo que proponen no es un mero capricho intelectual, sino una declaración del idealismo epistemológico: la realidad no existe fuera de las mentes que la perciben. A menos que demostremos que el idealismo es una posición falsa, podrían argumentar, no tenemos buenas razones para rechazar el deconstructivismo en antropología. Este paso imaginario de los posmodernistas parece una respuesta oportuna: la viabilidad de la posición de Clifford o de Geertz depende ahora de una cuestión muy distinta, esto es, de la viabilidad del idealismo epistemológico. ¿Es idealismo epistemológico una posición viable?

En otro lugar traté de seguir la argumentación de un filósofo polaco contemporáneo, Jacek Hołowka, y argumentar que hablar sobre construcciones tiene sentido siempre y cuando podamos pensar algo que no es una construcción (Jacorzynski, 2000a: 86). La construcción social de la realidad es algo que cambia dependiendo del método de medirla, mientras que el ente no construido socialmente no cambia según tal método. Un ejemplo de construcción social sería por ejemplo: un buen doctor, un ejemplo de no construcción, la altura. Pero el constructivista podría seguir argumentando: “la distinción entre la construcción y el hecho asume ya una posición realista en la teoría del conocimiento”.

¹Agradezco a Janusz Ostrowski el comentario al respecto.

Aquí volvemos al punto del partida: el constructivista no quiere aceptar la distinción entre el hecho y la construcción porque se siente tentado a decir que el así llamado investigador intenta descubrir algo que es sólo una de sus extensiones, una parte de *su* mundo. El idealismo epistemológico conduce al solipsismo: si algunos objetos son parte de mi mundo, no hay buenas razones para negar que todos los "objetos" son la representación de mi "yo".

Es difícil discutir con un solipsista puesto que tanto el solipsismo como varias formas de realismo son posturas irrefutables y dogmáticas. No hay maneras estrictamente lógicas para convencer a alguien de que el mundo no es su representación. Los argumentos más fuertes contra tal posición vienen del realismo basado en el sentido común, pero esto último es lo que el solipsista forzosamente descarta. La aceptación de los presupuestos metafísicos primordiales decide y define con qué grupos nos identificamos. Pero, ¿es posible discutir los presupuestos metafísicos primordiales? Temo que la respuesta negativa podría ser estremecedora y como consecuencia borrar las diferencias entre la reflexión filosófica y la fe religiosa. Asumo por el momento, que los constructivistas no quieren formar una secta cuasi-religiosa, basada en una fe ritualmente compartida y que están dispuestos a discutir las premisas más generales de su postura. Para citar sólo un argumento contra estas premisas, consideramos a Thomas Nagel. Éste quiere mostrar que "lo que existe o lo que sucede no necesariamente coincide con lo que es un objeto posible de ser pensado por nosotros" (Nagel, 1996: 134). Nagel, nos pide imaginar un mundo en el cual, aparte de nosotros, existiera una sociedad de personas de nueve años, ciegas y sordas, incapaces de concebir aquello de lo que nosotros tenemos por conocimiento.

Si pudiera haber gente así coexistiendo con nosotros, también podría haberla sin que nosotros existiéramos, es decir sin que hubiera nadie capaz de concebir las cosas que ellos no pueden entender. Su posición en el mundo sería, entonces, análoga a aquella en la que probablemente nos encontramos, según he afirmado (Nagel, 1996: 138).

Lo que Nagel quiere decir con esto se reduce a mostrar la posibilidad de la existencia de conocimiento del que los inválidos de nueve años no están conscientes. Aunque nosotros somos quienes estamos conscientes del dicho conocimiento podemos dejar de existir mientras que "las co-

sas que ellos no pueden entender" seguirán allí. Nuestra existencia es la *ratio essendi*, pero no *ratio existiendi* del conocimiento que concebimos. El argumento de Nagel tiende a mostrar por lo menos la posibilidad de la existencia de un conocimiento imparcial y objetivo independiente de las mentes de los sujetos. Dicho conocimiento llama Nagel "una visión de ningún lugar" y propone tratarlo como un ideal.

Me parece que el argumento de Nagel se fundamenta en una confusión entre ser el objeto del conocimiento y el conocimiento mismo. Lo que su argumento muestra es la posibilidad de existencia de los objetos del conocimiento, pero no la posibilidad del conocimiento mismo. A pesar de esta confusión nos encontramos en una situación muy oportuna: con el argumento de Nagel alcanzamos la meta mínima que trazamos en esta discusión: no inventamos ni construimos los objetos de estudio. Podemos distorsionarlos, tomarlos por algo diferente, percibirlos mal, pero éstos no saltan de nuestras cabezas como Atenea de la cabeza de Zeus y no empiezan a animarse misteriosamente al capricho del control remoto de nuestra imaginación. Si así fuera no serían "objetos de estudio" propiamente hablando. Por otra parte, la visión de ningún lugar es un sueño megalomaniaco de la razón omnisciente. Todas las visiones vienen de algún lugar, aunque su procedencia no siempre es relevante. La pregunta nunca hecha por los constructivistas es la siguiente: ¿posee la antropología alguna función epistemológica, es decir, produce algún conocimiento? Y si la respuesta es afirmativa: ¿debemos contextualizarla? Supongamos, por el momento, que de hecho todo el conocimiento antropológico debe ser entendido en el contexto de la vida del autor. Ahora bien, ¿debemos contextualizar este postulado de contextualización? Al responder otra vez "sí", nos damos cuenta que el movimiento de contextualizar toma la forma de la falacia conocida como *regressus ad infinitum*. El hecho de que los constructivistas no plantean estas preguntas es la mejor prueba de que no distinguen entre la descripción etnográfica de la teoría de la descripción. Como veremos más adelante, esto es un error del cual brotan otras falacias y confusiones, las cuales producen monstruos. Huelga decir que es apresurado descartar todas las propuestas defendidas por Geertz y Clifford como equivocadas. Quizá la reivindicación del sujeto, la heteroglosia, la dialogicidad, son metas dignas de seguir en antropología como lo han sido dignas de seguir en el arte.

EL SEGUNDO SUEÑO DE LA RAZÓN O LA ANTROPOLOGÍA DECONSTRUCTISTA

Arturo Escobar ha sido uno de los autores más activos en los años noventa en esta área (Escobar, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999). La tesis construccionista aplicada a la naturaleza la expresó más claramente en un artículo que se publicó bajo el significativo título de: "Constructing Nature" ("Construyendo la naturaleza"): "El proyecto refleja la creciente creencia de que la naturaleza está socialmente construida", pero inmediatamente agrega: "algo totalmente distinto del dicho: «la naturaleza no existe *out there*» (allá afuera)" (Escobar, 1996: 46). Desgraciadamente, Escobar no nos explica en el trabajo citado cómo es posible que algo sea construido socialmente y al mismo tiempo exista *out there*, sino que revoca a varios autores reconocidos como autoridades dentro su corriente preferida:

Desde cierta perspectiva posestructural (Foucaultiana y Deleuziana en particular) no puede haber análisis sustancial sin que éste sea, al mismo tiempo el análisis discursivo. El análisis posestructuralista del discurso no es sólo una teoría lingüística: es también una teoría social, la teoría de la producción de la realidad social, la que incluye el análisis de las representaciones entendidas como hechos sociales inseparables de lo que es comúnmente pensado como "la realidad material". Posestructuralismo se enfoca en el papel de la lengua en la construcción de la realidad; trata la lengua no como un mero reflejo de la "realidad" sino como algo constitutivo de ella (Escobar, 1996: 46).

En uno de sus artículos más recientes: "After Nature" ("Más allá de la naturaleza"), Escobar admite que vivimos en un mundo en el cual las viejas nociones de la "naturaleza" y "sociedad" carecen del sentido: "la naturaleza dejó de ser esencialmente algo para la mayoría de la gente" y está reemplazada por los conceptos de biodiversidad y de desarrollo sustentable: "Somos testigos –en las alas de la intervención al nivel molecular en la naturaleza– de la desaparición final de la ideología moderna del naturalismo, es decir, de la creencia en la existencia de la Naturaleza prístina fuera de la historia y el contexto humano" (Escobar, 1999: 1). Esta observación lo conduce a la idea de que las categorías, conceptos y teorías son construidas socialmente y deben de

ser deconstruidas. La “naturaleza de la naturaleza” no existe, puesto que la idea de la naturaleza es la idea del hombre:

Eso quiere decir para nosotros los humanos (y esto incluye a los científicos que estudian los fenómenos de la vida y a los ecólogos) que la naturaleza es siempre construida por nuestros procesos discursivos y en el transcurso de la formación de su significado, y a consecuencia lo que percibimos como natural es también cultural y social; o en otras palabras, la naturaleza es al mismo tiempo real, colectiva y discursiva –el hecho, poder, y discurso– y necesita ser naturalizada, sociologizada y deconstruida respectivamente (Escobar, 1999: 2).

Pero una vez más, el autor insiste en que la construcción de la naturaleza no es mera ciencia ficción, como lo postulaba Clifford cuando analizaba los textos antropológicos. La construcción de la naturaleza no es una creación *ex nihilo*: “Afirmar que la noción desaparece es muy diferente de la negación de la existencia de la realidad biofísica –prediscursiva y presocial, o si quieren– dotada de las estructuras y procesos propios que los científicos que investigan los fenómenos de la vida tratan de comprender” (Escobar, 1999: 2). Desde esta perspectiva deconstruccionista, Escobar pretende defender tres tesis: la primera es que el esencialismo en el tratamiento de la naturaleza es un enfoque equivocado y debe ser reemplazado por antiesencialismo; segundo, con base en el antiesencialismo debemos distinguir tres “régimenes” de la naturaleza, a saber, el orgánico, el capitalista y el técnico; y, tercero, los movimientos sociales tienen el carácter de las “naturalezas híbridas” (Escobar, 1999: 2).

A primera vista, la tesis construccionista de Escobar aplicada al análisis de la naturaleza parece clara y hasta tautológica: los frutos del pensamiento humano como teorías, ideas, conceptos, doctrinas son determinadas por las estructuras epistemológicas del ser humano. El construccionismo radical visto desde esta perspectiva se convierte en el construccionismo moderado. La realidad existe más allá, mas no es cognoscible. La llave para interpretar el construccionismo se encuentra en la interpretación realista de la filosofía de Kant y de su revolución copernicana. Kant trataba de mostrar con base en su metafísica que el objeto no sólo no aparece ante el sujeto como algo puro, sino que el su-

jeto determina al objeto cuando éste entra en contacto con sus receptores y pensamiento: para Kant, incluso el espacio y el tiempo son las formas *a priori* de *Sinnlichkeit*, sensibilidad, mientras que conceptos tales como “causa”, “efecto”, “sustancia”, “totalidad”, etcétera, no son objetos de experiencia sino categorías de la *reinen Vernunft*, la razón pura, esto es las condiciones *a priori* de la experiencia. Sin las formas de sensibilidad y categorías de la razón pura el mundo aparecería como *Rapsodie der Wahrnehmungen*, como “rapsodia” de sensaciones desordenadas recibidas por el sujeto desde el mundo exterior. El mundo exterior en sí es incognoscible hasta que se vuelve el objeto del o para el pensamiento. Cuando empezamos a conocerlo, deja de ser incognoscible, pero al mismo tiempo pierde su “pristinidad”; nosotros, los seres humanos, somos animales solitarios. No tenemos acceso al mundo exterior prístino; el mundo al cual tenemos acceso y al cual estamos condenados es siempre “nuestro mundo”. El diálogo con el mundo no humano es siempre un monólogo. A los objetos exteriores puros los llamó Kant *Dingen an sich*, cosas en sí, y las definió formalmente como las causas exteriores de nuestras impresiones. Si el construccionismo radical o moderado pudiera ser interpretado como una versión de kantismo complementada por una perspectiva sociológica a la manera de Cassirer, el movimiento construccionista perdería el encanto de ser una teoría novedosa, pero a la vez guardaría un mínimo de coherencia.

Desafortunadamente, el construccionismo de Escobar parece una teoría novedosa sin la mínima pretensión de coherencia. Mientras que Kant sabía que los constructos de la razón pura no son el mundo en sí, sino el mundo-como-lo-conocemos, Escobar al tratar de explicar este punto se hunde en contradicciones lógicas. Primero piensa que lo que construimos es la “naturaleza” en sí, después afirma que las construcciones se reducen a las nociones de la naturaleza. Escobar tiene que decidirse respecto a que es lo que construimos: objeto, nombre o las dos cosas. Si construimos la naturaleza, ¿la construimos totalmente o parcialmente? La gramática de la palabra “construir” implica la construcción de algo a partir de algún material. Los pasajes que citamos sugieren una respuesta: el material del cual construimos la naturaleza es lo que existe *out there*, allá afuera. Pero si algo existe fuera de nosotros puede ser cognoscible o incognoscible. Kant admitió la incognoscibilidad de las cosas en sí, pero Escobar tiene miedo del agnosticismo kantiano y asevera que la naturaleza está “dotada de las estruc-

turas y procesos propios que los científicos que investigan los fenómenos de la vida tratan de comprender". Pero si esta tesis es verdadera, la tesis de que la biología es una ciencia social e ideológica o, en palabras de Escobar, "lo que percibimos como natural es también cultural y social", tiene que ser falsa. Tal vez lo que construimos no es la naturaleza misma, sino sus nociones. Parece que por este camino quiere ir Escobar cuando descarta la posibilidad de negar "la existencia de la realidad biofísica-prediscursiva y presocial" y admite que la naturaleza tiene que existir *out there*. Desafortunadamente "la realidad biofísica-prediscursiva y presocial", tanto como la expresión *out there*, son también nociones de la naturaleza y por lo tanto, con base en la tesis principal, son construcciones sociales. El mero hecho de que diferentes enunciados de Escobar o bien se contradicen o bien desembocan en contradicciones bastaría para considerar la posición construccionista como absurda e ininteligible. ¿Por qué Escobar incurre en contradicciones?

Creo que la fuente de sus incoherencias estriba en algunas confusiones conceptuales y lógicas fundamentales. Desde el tiempo de Pedro Hispano sabemos que el mismo término, por ejemplo "gato", puede ser tomado en por lo menos cuatro acepciones, las así llamadas *suppositio naturalis*, *suppositio personalis*, *suppositio simplex*, *suppositio materialis*. "Gato" en *suppositio naturalis* es el nombre de un conjunto, por ejemplo "El gato (todos los gatos) es(son) mamífero(s)"; tomado en *suppositio personalis* "gato" es el nombre de un individuo: "Mi gato se llama Buras"; entendido en *suppositio simplex* "gato" designa la especie de los gatos concebidos como un objeto abstracto ideal, por ejemplo "El gato es mortal"; y en *suppositio materialis* "el gato" es el nombre del término mismo como en la frase "«Gato» tiene cuatro letras". Con base en esta terminología podemos decir que Escobar confunde la *suppositio materialis* del término "naturaleza" con el mismo término tomado en sus otras tres *suppositia*. Mientras que en una ocasión habla sobre la *naturaleza*, en otra ocasión piensa sobre la "naturaleza" sin darse a la tarea de distinguir entre cosa, concepto y nombre poniendo la palabra entre comillas (uso de mención de expresiones). A la misma objeción conduce el argumento propuesto por Kay Milton:

Creo que (Escobar) confundió sus propuestas teóricas con el objeto de su análisis. Puede ser cierto o no que "la naturaleza dejó de ser esencialmente algo para la mayoría de la gente", pero esto

no puede ser el punto de partida para un investigador que busca entender las construcciones culturales de la naturaleza. Si fuera, ¿cómo sabría el investigador, por dónde empezar su análisis? (Milton, 1999: 22).

La crítica de Milton es corta, abrumadora y va más allá de las cuestiones puramente lógicas y gramaticales: las construcciones sociales son siempre las construcciones acerca de algo. Sin definir el objeto de estudio carecemos del método necesario para comparar diferentes visiones de la naturaleza entre sí o los “regímenes de naturaleza”. La comparación asume que lo que comparamos se refiera a una sola cosa, independientemente que la conozcamos bien o no. El construccionismo, en la versión de Escobar, resalta como una teoría internamente contradictoria antes de que podamos hacer cualquier uso de ella.

Las posiciones de Clifford y Escobar las podemos tratar como ejemplos de diferentes ideas construccionistas o bien de tipo radical o bien moderado. Mientras que Geertz y Clifford hablan sobre una metarrealidad formada por los textos antropológicos y advierten que no se les debe tratar como una descripción verdadera y objetiva de una realidad que de hecho se vuelve poco cognoscible, Escobar trata de incluir bajo su tesis construccionista la realidad misma, la naturaleza. Como vimos, las dos posiciones son incoherentes y constituyen una mezcla del construccionismo radical y moderado. Clifford asume que la única realidad palpable es la realidad del autor quien crea o inventa su objeto de estudio y no nos dice nada si los trobriandeses reales comparten la misma realidad o no, ni siquiera si existen. Los textos antropológicos se convierten de esta manera en *ciencia ficción* y sus personajes en sombras. Escobar trata tanto la naturaleza como los conceptos de la naturaleza como *construcciones* de algo que existe *out there*, pero al mismo tiempo cae en todas las contradicciones posibles al decir que la naturaleza y sus nociones son construcciones de los actores sociales. En ocasiones se inclina hacia el construccionismo radical (construimos la naturaleza de un material), en otras, hacia el construccionismo moderado (dotamos la naturaleza de los significados discursivos) para aparecer otras como un realista insincero (el material de que construimos la naturaleza es una realidad biofísica perfectamente cognoscible). De hecho, como observó Kay Milton

la diferencia entre el construccionismo radical y moderado es ilusoria. El construccionismo en su forma más radical admite que la realidad es incognoscible, puesto que incluso las verdades son construidas; en su forma más moderada afirma que la realidad que no es interpretada carece del significado. Como base para la acción, la realidad que no tiene significado no es mejor que la realidad incognoscible; verdades y significados, se vuelven, para todas las intenciones y propósitos, indistinguibles (Milton, 1996: 51).

EL TERCER SUEÑO DE LA RAZÓN: LA ANTROPOLOGÍA REALISTA

Si, con base en la crítica de Milton, descartamos la perspectiva construccionista como una doctrina incoherente e incomprensible, ¿cuál es la alternativa? Al parecer, Kay Milton trata de encontrarla en un tipo de realismo cultural. En su libro sobre el ambientalismo y la teoría de la cultura, admite que los antropólogos pueden contribuir a la comprensión del ambientalismo contemporáneo a condición de que lo traten como un “fenómeno cultural”. Esta tesis es a la vez simple y fuerte. Es simple, porque la entendemos sin comentarios y es fuerte porque permite situar el análisis del ambientalismo en una perspectiva culturalista, en oposición a la ecologista que en vez de hablar sobre cultura utiliza los conceptos de población, ecosistema, energía. ¿Cómo entiende Milton el concepto de cultura? En el capítulo 2 del libro mencionado distingue tres dimensiones de la cultura:

Primero, la cultura existe en las mentes humanas y es expresada a través de lo que dicen y hacen. Segundo, la cultura consiste de percepciones e interpretaciones. Éstas juntas, comprenden toda una gama de emociones, asunciones, valores, hechos, ideas, normas, teorías, etcétera, a través de los cuales la gente dota a su experiencia de sentido. Tercero, la cultura es un mecanismo a través del cual los seres humanos (y, como admitiré también otras especies) interactúan con su medio ambiente (Milton, 1996: 66).

En otras palabras, entre los elementos de la cultura se encuentra no sólo lo que la gente hace y piensa, sino lo que sabe, siente, aspira (dimensión primera y segunda); además la cultura también puede ser vista como un mecanismo de la interacción entre hombre y naturaleza (di-

mención tercera). La teoría de Milton tiene varias ventajas: primero, distingue claramente entre la percepción e interpretación, razón por la cual evita los errores comunes de los construccionistas que se suman en el cliché: “la realidad es una construcción”. Milton sugiere que en la primera fase de nuestro contacto con el mundo, entramos en contacto con la realidad para luego percibirla e interpretarla o –como quieren los construccionistas– construirla. La palabra clave en su argumentación es “percepción”.

Es evidente que la autora se siente atraída por las ideas del ecologista Ingold, quien ofrece un argumento interesante para apoyar la tesis de que la percepción directa de un mundo externo no construido e independiente de la interpretación sí existe. Este programa es más que ambicioso y fue el objeto del sueño del gran místico inglés William Blake, quién escribió en el siglo XVII: “Si se abrieran las puertas de la percepción, todo aparecería al hombre como es: infinito. Pero ya que el hombre se cerró en sí mismo, ve todo a través de las delgadas grietas de su caverna” (Blake, 1988: 39). Ingold cree en el mismo programa pero como no tiene ambiciones místicas, sugiere un argumento originado en el sentido común. Si la realidad y su percepción no existieran, no podríamos trazar la ruta por la cual la información puede transmitirse del mundo real al mundo percibido. La gente no construye el mundo para percibirlo, lo percibe directamente, a través de su involucramiento activo en él (Milton, 1996: 60). Además, no necesitamos conocer el mundo para actuar en él; más bien llegamos a conocerlo a través de nuestras acciones. La percepción es la creación del conocimiento a través de la acción. El mundo como lo percibimos se hace presente en cuanto actuamos en él (Ingold, 1992: 16). La idea de Ingold es simple. La ecología describe el flujo de información del mundo exterior al mundo humano. Si el mundo exterior también fuera “humano”, la descripción del flujo de información no sería posible y a consecuencia la ecología carecería del sentido. Pero, la ecología sí tiene sentido. Milton menciona varias ventajas de esta perspectiva: el argumento de Ingold permite evitar la consecuencia del enfoque construccionista en el sentido de que el mundo en sí mismo carece del sentido o es incognoscible y además, es más congruente con nuestra “experiencia de vida”. El mundo que vivimos aparece ante nosotros más bien como “flujo-continuo-de-la-experiencia-vivida” que un objeto o una tarea de “diseño-construcción” (Milton, 1996: 60).

Al parecer Ingold sugiere dos cosas: una tiene que ver con el argumento de Nagel antes mencionado. Las ciencias, en este caso la ecología, asumen la postura realista y presentan el punto de vista de "ningún lugar". Dicho de otro modo asumen que pueden abrirse las puertas de la percepción; y segundo: "la cultura no es la base para percibir el mundo sino para interpretarlo para uno solo y para otros" (Ingold, 1992: 53). O, como diría Milton refiriéndose a Ingold, "la percepción no es mediada por lo que la gente tiene en sus mentes, mientras que la interpretación sí lo es" (Milton, 1996: 61). En la triada "mundo-percepción-interpretación", la cultura se encuentra en el último lugar y se identifica con la interpretación y por lo tanto no participa en el intercambio de energía e información entre el mundo y los humanos. La primera tesis puede ser o no ser cierta. De hecho los idealistas no incurrir en ninguna contradicción al definir el ser como el ser percibido por alguien. La definición de George Berkeley *esse est percipi* puede parecer a las mentes religiosas tan sugerente como la idea de Edmund Gossen, un teólogo del siglo xx, de que los fósiles no prueban la existencia del mundo prehumano puesto que habían sido creados por Dios al mismo tiempo que el mundo. Las otras ventajas mencionadas por Milton tampoco resultan convincentes si se les mira desde la perspectiva kantiana. La intuición varía de persona a persona, la construcción no es una "tarea", sino un proceso necesario e inconsciente de la mente predeterminada a priori, el único mundo que conocemos es a través de "las grietas de nuestra caverna". Ingold defiende la distinción entre percepción e interpretación, pero lo hace a un precio demasiado alto: la exclusión total de la cultura del proceso de interacción entre la naturaleza y los humanos. Kay Milton, al enumerar varias ventajas del Ingold, confiesa por fin que lo que lo desacredita es su indiferencia hacia el mundo cultural y social de los hombres. La autora ofrece un argumento poderoso contra la posición estricta de Ingold. La teoría del ecólogo asume que somos capaces de

distinguir empíricamente entre percepción e interpretación, entre el conocimiento que viene de las percepciones de los humanos (y otras especies) de su ambiente natural y el que viene de sus interpretaciones. Sospecho, que tomando en cuenta los métodos accesibles a los científicos sociales, esto es imposible (...) (Milton, 1996: 61).

ENTRE LOS SUEÑOS DE LA RAZÓN: UNA RECONCILIACIÓN

Si las puertas de la percepción no se han podido abrir, lo que nos queda es estudiar las delgadas grietas de nuestra caverna y comparar los resultados con la percepción formada en otras cavernas. Mientras que los pescadores de Islandia perciben las ballenas como los recursos económicos de los cuales depende su vida, para un turista observador éstas son fuente de belleza y placer estético. Estas percepciones

se derivan de las experiencias diversas, generadas en el curso de las acciones que giran en torno de lo que las ballenas ofrecen (...) Es gracias a la cultura que identificamos objetos como comida o no comida, sensaciones como dolor o placer, emociones como miedo o contento. Ya que la cultura nos capacita a hacer estas distinciones, también hace posible las actividades prácticas necesarias desde punto de vista de nuestra supervivencia (Milton, 1996: 63).

Vale la pena apuntar las consecuencias más importantes de esta teoría. Primero, ésta implica que la noción base para los antropólogos sigue siendo "cultura" o lo que la gente "tiene en sus mentes" junto con sus diferentes manifestaciones, por ejemplo actos, normas, emociones; segundo, en contraste con los construccionistas y de acuerdo con Ingold, la teoría admite que no todo lo que está en la mente es construido. Por lo menos algunos de los datos que llegan a nosotros por medio de nuestras experiencias tienen significados que descubrimos en la percepción (Milton, 1996: 62); tercero, en contraste con Ingold, Milton sugiere, sin embargo, que aunque la percepción existe y forma un proceso diferente de la interpretación, de todos modos no es directa y tiene que pasar por el tamiz de nuestras experiencias formadas en la cultura; cuarto, de esto se sigue que la cultura no necesariamente tiene carácter social. La última consecuencia puede resultar chocante para la mayoría de los antropólogos, pero está bien justificada dentro de la teoría de Milton: "La cultura incluye significados que brotan directamente de nuestra experiencia en el mundo e implica que el ambiente social no es necesario para que la cultura pueda existir" (Milton, 1996: 63). La última conclusión permite a Milton afirmar que otras especies diferentes del *Homo sapiens* también poseen cultura. Incluso si ésta se entiende muy estrictamente como la posibilidad de poseer el conocimiento compartido, es

obvio que los chimpancés, abejas o gacelas cumplen con este requisito (Milton, 1996: 64). La ventaja más grande de la teoría de Milton es que, por un lado, nos libera del realismo crudo que admite que el único mundo real es el que vemos desde la grieta de nuestra caverna y, por el otro, permite evitar el construccionismo radical que exclama que el único mundo que nos queda a contemplar es la caverna.

Pero la teoría de Milton adolece de otras fallas que aunque menores no nos permiten explicar el enlace de dos procesos distintos: el de percepción y el de interpretación. Para aclarar este punto es necesario volver a la teoría de cultura elaborada por Milton. Según la autora se pueden distinguir tres dimensiones de la cultura:

1. lo que "existe en las mentes humanas" y su expresión en lo que dicen y hacen;
2. percepciones e interpretaciones junto con las emociones, presupuestos, valores, hechos, ideas, normas, teorías, etcétera, a través de los cuales la gente dota a su experiencia del sentido;
3. un mecanismo a través del cual los seres humanos y otras especies interactúan con su medio ambiente.

La última tesis es secundaria y no despierta mayores objeciones a condición de que la diferencia entre las especies que poseen cultura (caracterizada en puntos 1 y 2) y las que no la poseen sea una cuestión de grado. Pero, ¿posee cultura el protozooario? La alternativa a esta posición sería proponer la definición esencialista de "cultura", la que en forma policiaca trazaría la frontera entre las especies (o sólo una especie) con cultura y las que carecen de ella. Pero incluso en este caso, las dos primeras características suenan demasiado torpes. ¿Qué significa la expresión "tener algo en la mente"? ¿Cómo se relacionan la percepción y la interpretación, si es que ambas están determinadas culturalmente? ¿Cómo se relacionan la percepción e interpretación con "teorías, emociones, presupuestos, valores, hechos, ideas, normas, teorías, etcétera, a través de los cuales la gente dota a su experiencia de sentido?"

La dificultad principal de la teoría de Milton estriba en el paso de 1 a 2. La expresión "tener algo en la mente" puede leerse o bien en un sentido literal o bien metafórico. Literalmente comprendida sugiere una posición mentalista, criptocartesiana, que trata la expresión del pensamiento como una traducción de un lenguaje mental a un lenguaje natural. Como

tal, esta posición se convirtió en uno de los blancos predilectos del segundo Wittgenstein. Los mentalistas hablan acerca de la expresión pública de una sensación privada, como un dolor o un pensamiento: “Irreführende parrallele: Der schrei, ein Ausdruck des Schmerzes—der Satz, ein Ausdruck des Gedankens!” Desorientador paralelo: ¡El grito es una expresión de dolor, la proposición una expresión del pensamiento! (Wittgenstein, 1988: 254–255). Las cavilaciones de Wittgenstein comprendidas entre 243–293 de *Philosophische Untersuchungen* apuntan hacia la crítica de las doctrinas epistemológicas basadas en la distinción X /expresión de X , en donde X es una sensación o pensamiento. El lector puede encontrar allí toda una gama de argumentos que sirven para validar la tesis acerca de “Die Gleichung von Gedanken und Ausdruck des Gedankens”, *i.e.*, la identidad del pensamiento con la expresión del pensamiento comparada con la tesis: “Der Ausdruck der Erwartung ist die Erwartung”, la expresión de la esperanza es la esperanza (Hacker, 1993: 159). Según Wittgenstein, el mismo conjunto de criterios sirve para identificar el pensamiento como la expresión del pensamiento, lo cual permite identificarlos a nivel epistemológico. ¿Acaso, si la crítica wittgensteiniana del mentalismo es válida, la tesis 1 de Milton, tomada en su sentido literal, no tiene sentido? Milton no tiene una respuesta definitiva:

Cultura puede consistir, por un lado, en lo que está en las mentes de los sujetos, y por el otro en lo expresado en lo que ellos dicen y hacen. Y, ¿es esto necesariamente lo mismo? No conozco la respuesta a esta pregunta. Asumo que los psicólogos estarían mejor preparados para responderla, pero también sospecho que diferentes psicólogos darían respuestas distintas. Para mí, parece tener sentido decir que lo que la gente dice y hace expresa lo que tiene en sus mentes porque estamos conscientes de que, en la mayoría de los casos, así es en caso de nuestra propia conducta. Pero esto no quiere decir que así sea siempre. A veces, y tal vez bastante frecuentemente, podemos actuar sin pensar e interpretar retrospectivamente cómo actuamos. En casos así sucede todo al revés: lo que está en nuestras mentes está expresado más bien por lo que hicimos y no viceversa (Milton: comunicación personal).

Este pasaje nos permite entender mejor la principal dificultad de esta teoría. Al parecer la autora entiende por “tener en la mente” la capaci-

dad de dar razones de nuestra acción y concede que podemos actuar sin razones o darlas *ex post facto*. Y, claro está, contemplar la acción pasada es interpretarla.

Si así fuera no se comprendería, sin embargo, por qué la “interpretación” está ubicada en el segundo nivel y no en el primero. Otra respuesta que podría dar la autora para defender su teoría sería admitir que las tesis 1 y 2 son epistemológicamente equivalentes, puesto que 1 no debe tomarse literalmente sino metafóricamente. En este caso, el valor del enfoque realista de Milton depende únicamente de la validez de la tesis 2. Ésta puede ser válida, pero no está bien elaborada puesto que es una enumeración caótica de diferentes elementos de diversa índole que forman parte de la cultura, por ejemplo, percepción, interpretación, teorías, emociones, etcétera... Creo pues, que para rescatar las ideas principales de Milton, sobre todo su distinción entre la percepción e interpretación acompañada por la observación que tanto la primera como la segunda tienen un carácter cultural, necesitamos recurrir a otra teoría.

EN BUSCA DE UN NUEVO ENFOQUE: TEXTOS Y METATEXTOS

Kay Milton trató de defenderse por una parte de los monstruos de la razón dormida y por la otra de la soberbia de la razón omnisciente, pero el precio que pagó fue demasiado alto. El precio fue la aceptación frívola de una teoría inválida de la mente. Para evitar por un lado los errores del construccionismo radical, el cual no distingue entre objeto de estudio y teoría explicativa, entre lenguaje y metalenguaje, y por el otro el realismo crudo que se basa en la creencia en la posibilidad de la percepción indirecta de la realidad, necesitamos empezar nuestro análisis con la distinción de dos principales niveles: el textual y el metatextual.

En esta sección quiero proponer un argumento fenomenológico para sostener la idea invocada por varios autores acerca de que la antropología tiene un carácter interpretativo. Esta posición se basa en dos tesis. La primera enuncia que la cultura se puede leer como un texto (o textos); la segunda admite que la etnografía es un texto (o textos) sobre textos. El primer presupuesto define el carácter interpretativo de la cultura, el segundo alude al carácter descriptivo de la etnografía. A la primera tesis la voy a llamar la “tesis textual”, en tanto que a la segunda la denominaré “tesis metatextual”. Trataré de mostrar que la

teoría fenomenológica de Roman Ingarden proporciona las bases viables para validar la antropología interpretativa. Pero antes que nada tenemos que bosquejar dos axiomas de la antropología interpretativa.

Empecemos con la tesis metatextual, puesto que ésta es menos dudosa que la tesis alternativa. Dicha tesis de hecho se compone de dos proposiciones: la primera es una tautología de acuerdo con la cual textos etnográficos son textos. La etnografía se concibe tradicionalmente como el conjunto de todas las descripciones verdaderas o falsas, correctas o incorrectas, del fenómeno étnico. Así entendida, la etnografía no enuncia teorías aunque se base en ellas. La buena antropología es la etnografía más las teorías explícitamente enunciadas; la mala antropología es la etnografía más las teorías ocultas. Puesto que el fenómeno étnico (fuera el que fuese nuestro concepto de etnicidad) es un fenómeno social, tanto la etnografía como la antropología son ciencias sociales. El argumento que presentaré será por lo tanto válido no sólo para la antropología, sino también para todas las ciencias sociales. La segunda parte de la tesis metatextual predica algo acerca del objeto de estos textos. Dicho objeto está formado por otros textos. Puesto que la primera parte de la tesis es tautológicamente verdadera, la validez de la tesis depende ahora de la validez de esta proposición. ¿Acaso es cierto que la antropología es un conjunto de textos sobre textos? Seguramente hay casos triviales en los cuales dicha afirmación es obviamente válida. Tomemos como ejemplo cualquier análisis de cuentos, mitos, canciones, chistes, chismes, diarios, es decir, fuentes escritas o que se pueden escribir. Aparte de estos textos por excelencia, existen otros fenómenos culturales que no son textos en el sentido literal. A estos fenómenos pertenecen los acontecimientos históricos memorizados y las acciones ritualizadas o no ritualizadas. La validez de la tesis metacontextual depende ahora totalmente de la validez de la tesis textual que afirma que la cultura se puede leer como texto o textos.

A primera vista, la tesis textual aparece como una afirmación excéntrica y hasta absurda. Sabemos que los artefactos, sean ollas de barro o escobas, pertenecen a la cultura en cuanto existe alguien quien los produjo y los utiliza. Decir a un estudiante "lee esta escoba" resultaría para él o ella poco entendible. De aquí la primera conclusión: la tesis textual no se puede comprender literalmente, sino sólo metafóricamente. No leemos escobas como leemos libros. ¿Pero en qué consiste la metáfora? Por ahora, bastaría con decir que "leer" significa más bien

el acto de comprender algo por medio de su interpretación. La escoba de nuestro ejemplo ocupa un lugar analógico al de una letra del alfabeto o al de una palabra fuera del contexto del enunciado que por sí sola carece de significado y no la podemos interpretar hasta que tengamos más información sobre ella: por ejemplo, hasta que la veamos en un dibujo como un atributo de una bruja que la monta emprendiendo su vuelo por la noche. El significado se manifiesta sólo en el uso contextual del signo. Ludwig Wittgenstein presentó la idea en sus famosas *Philosophische Untersuchungen*. Como afirma en la sección 431: “Jedes Zeichen scheint allein tot. ¿Was gibt ihm Leben? – Im Gebrauch lebt es. Hat es da den lebenden Atem in sich? Oder ist der Gebrauch sein Atem?” Todo signo parece *por sí* solo muerto. ¿Qué es lo que le da vida? Vive en el uso. ¿Contiene ahí el hálito vital? ¿O es el *uso* su hálito? (Wittgenstein, 1988: 309).

Esta explicación puede suscitar dos objeciones. Alguien podría decir: las cosas no tienen significado, las palabras y enunciados sí. La palabra “escoba” significa escoba, pero la escoba como objeto no significa nada. Si alguien nos pregunta, ¿qué es una escoba? le podemos mostrar una cosa diciendo “eso es una escoba”. No creo que esta respuesta pueda resultar dañina para la tesis textual. Es cierto que las cosas difieren de las palabras, pero no hay razones por las cuales no podríamos tratar las cosas *como si* fueran palabras. Observemos que la tesis textual no nos involucra en las discusiones acerca del estatus ontológico de la cultura. No afirmamos que la cultura *es* un texto, sino que sólo se puede leer como un texto o textos. Este presupuesto es metodológico y no ontológico. La segunda objeción parece mucho más grave: si la idea de un texto forma un modelo para la antropología o incluso para todas las ciencias sociales, ¿qué es un texto? Normalmente no creemos que una letra sola (o dos o tres) formen un texto. ¿Y una sola palabra? Por ejemplo “¡aguanta!” pronunciada por un entrenador a un boxeador durante el último *round*, ¿forma un texto? Podemos decir: sí, “aguanta” usado en este contexto tiene significado puesto que es emitido intencionalmente y es comprendido por el receptor. En otras palabras, constituye un mensaje. Imaginémonos a una maestra pronunciando la letra “a” en un kinder frente al grupo de niños. ¿Tiene “a” significado en este contexto? ¿Cuál es la unidad mínima del significado? ¿Cuántas palabras o enunciados se necesitan para hablar de un texto? La respuesta fácil a estas preguntas sería aseverar que el texto es coextensional con el mensaje. Pero si este es el caso, guardar silen-

cio también puede constituir un mensaje. Por ejemplo, cuando el sacerdote durante el casamiento dirige la pregunta a la novia: “¿tomas como esposo a tal y tal...?”, y ella sólo parpadea sin decir nada. Es fácil imaginar situaciones en las cuales el silencio de la novia formaría un mensaje. Pero, ¿acaso podemos tomar el silencio por un texto? Buscamos en el concepto “texto” un modelo para concebir mejor la realidad, pero en este caso el modelo se vuelve más impreciso que la realidad misma. Conuerdo pues con John B. Thompson, quien afirmó que el concepto de texto ha sido la fuente de “considerables dudas sobre cualquier intento por considerar la cultura *en masse* como «una colección de textos»” (Thompson, 1993: 148). En lo que sigue, en vez de conceptualizar el “texto” en general, hablaré de un tipo de texto –la obra literaria–, en el sentido de Roman Ingarden, y trataré de construir una analogía entre la obra literaria y la cultura y/o entografía.

FENOMENOLOGÍA DE LA OBRA LITERARIA DE ROMAN INGARDEN

Imaginar la estética contemporánea sin Ingarden es imaginar una rosa sin aroma. Ingarden fue el alumno de Edmund Husserl, el padre del movimiento fenomenológico, pero fue el filósofo polaco quien aplicó (entre muchas otras cosas) las principales distinciones e intuiciones fenomenológicas a la estética, es decir, la filosofía del arte. De lo poco que se ha publicado de Ingarden al castellano escogí un artículo clásico “Concreción y reconstrucción” publicado en la antología *Estética de la recepción* en España (Ingarden, 1989). Este trabajo expresa las ideas principales acerca de la formación de la obra de arte y el objeto estético aludidas en sus múltiples trabajos estéticos publicados en polaco, alemán y otros idiomas antes y después de la Segunda Guerra Mundial.² En dicho artículo, Ingarden resume su teoría en ocho puntos:

1. Cualquier obra literaria está formada por diferentes estratos (Ingarden, 1989: 35–53). Estos son los siguientes:
 - a) estrato de los sonidos verbales, formaciones fonéticas y fenómenos de orden superior;

²Véase sobre todo su libro en alemán *Das Literarische Kunstwerk* (La obra literaria) de 1927 y su versión modificada por el autor en polaco *O Dziale Literackim* (Sobre la obra literaria) de 1960 (Ingarden, 1960).

b) estrato de las unidades semánticas: sentidos de enunciados y sentidos de grupos de enunciados;

c) estrato de aspectos esquemáticos en el cual aparecen objetos de diverso tipo expuestos en la obra;

d) estrato de las objetividades representadas, expuestas en las relaciones intencionales proyectadas por las frases.

2. Los estratos forman en realidad un todo y existen sólo como entidades teóricas extraídas conceptualmente de la obra. A partir de la materia y la forma de los estratos individuales resulta una conexión interna esencial entre los diversos estratos, dando así lugar a la unidad formal de la obra.

3. Además de la estructura estratificada, la obra literaria se distingue por tener una secuencia ordenada de partes (frases, grupos de frases, capítulos, etcétera). En consecuencia la obra posee una peculiar "extensión" cuasi temporal desde el principio hasta el fin.

4. En contraste con una mayoría preponderante de proposiciones de una obra científica, que son juicios genuinos, las proposiciones declarativas de una obra literaria de arte no son juicios genuinos, sino sólo cuasijuicios. Su función consiste en atribuir a los objetos representados un mero aspecto de realidad, sin marcarlos como auténticas realidades.

5. Cada uno de los estratos de una obra literaria puede poseer cualidades valiosas de dos tipos, según corresponden a valores artísticos y valores estéticos. Estos últimos están presentes en la obra de arte misma en un peculiar estado potencial.

6. La obra literaria se distingue de sus concreciones, las cuales brotan de lecturas individuales de la obra (o, también, de su representación y su visión por el espectador).

7. En contraste con su concreción, la obra literaria misma es una formación esquemática. Algunos de sus estratos, especialmente el estrato de objetividades representadas y el estrato de los aspectos, contienen "lugares de indeterminación". Dichos lugares se eliminan parcialmente en las concreciones.

8. Los lugares de indeterminación quedan eliminados en las concreciones individuales de manera que una determinación mayor o menor ocupa su lugar, por así decirlo, los "llena". Este "llenado" no está suficientemente determinado por los caracteres definitivo-

rios del objeto y así, las concreciones pueden ser en principio diferentes. La obra literaria es una formación puramente intencional que tiene la fuente de su ser en actos de conciencia creativos de su autor y cuyo fundamento físico está en el texto escrito o en otro medio físico. En virtud del estrato dual de su lenguaje, la obra es accesible intersubjetivamente y reproducible, de manera que se convierte en un objeto intencional intersubjetivo, relativo a una comunidad de lectores. De este modo no es un fenómeno psicológico, sino que trasciende todas las experiencias de conciencia, tanto las del autor como las del lector.

El lenguaje que utiliza Ingarden no es fácil de comprender y necesita aclararse. Vamos a proceder comentando primero los puntos que servirán para construir la analogía entre la obra literaria, por una parte, y la cultura y/o antropología, por la otra. Con este propósito comentaremos brevemente acerca de los puntos 1, 2 y 3 para pasar a los puntos 6, 7, 8. Al final explicaremos por qué debemos ignorar los puntos 4 y 5.

Los puntos 1, 2 y 3 nos introducen a los principales conceptos y distinciones de la teoría de Ingarden. El estrato *a*) no es sino el sustrato material de cualquier obra, el objeto físico (secuencia de fonemas, material de la pintura, estuco de un relieve). El estrato *b*) se refiere a la semántica de la obra. En caso de una novela o una pieza teatral serán sus contenidos. El estrato *c*) alude a las características o aspectos generales de los personajes, acontecimientos o situaciones mencionados en la obra que, sin embargo, siempre están abiertos a las interpretaciones de los lectores (Ingarden, 1989: 36). Por ejemplo, en *Hamlet* Shakespeare da a entender que Hamlet es un joven príncipe danés que busca la justicia o venganza de la muerte de su padre asesinado por su actual padrastro. Con base en estas características muy generales imaginamos a Hamlet en diferentes situaciones descritas en la obra: Hamlet hablando con la calavera de Yorick, Hamlet matando a Polonius, Hamlet rechazando a Ofelia. El estrato *d*) se refiere a los objetos de nuestra imaginación, el resultado de la síntesis de las características generales y el "llenado" de los huecos o "los lugares de indeterminación" en la descripción del autor por parte de nuestra imaginación. Los puntos 6, 7 y 8 sirven para aclarar el lugar de los lugares de indeterminación. En caso de Hamlet hay muchos lugares de indetermi-

nación. Shakespeare no nos dice si Hamlet es alto o bajo, flaco o gordo, de ojos azules o no. Esta parte de la teoría es clave: para crear nuestra “concreción” de Hamlet tenemos que eliminar “a nuestra manera” los lugares de indeterminación. Claro está que “la concreción de la obra es también esquemática, pero menos que la obra misma” (Ingarden, 1989: 36) Pero, ¿qué significa “a nuestra manera”? Ingarden ofrece una respuesta iluminadora:

El lector completa a los aspectos esquemáticos generales con detalles que corresponden a su sensibilidad, sus hábitos de percepción y su preferencia por ciertas cualidades y relaciones cualitativas. En consecuencia, estos detalles varían de un lector a otro. En este proceso, el lector se refiere con frecuencia a sus experiencias previas, y se imagina el mundo representado bajo el aspecto de la imagen de un mundo que él se ha construido en el curso de su vida (Ingarden, 1989: 42).

LA TEORÍA INGARDENIANA Y LA ANTROPOLOGÍA

Algunos autores “posmodernos” podrían aceptar este comentario como su manifiesto. Puesto que la interpretación está arraigada en la vida humana individual y ésta está socialmente construida, el modo de comprender el mundo también está socialmente construido. De esta manera la analogía entre la estructura de la obra literaria mencionada en los puntos 1, 2, 3 de Ingarden corresponde al mundo percibido por los actores y las obras de los escritores sobre el mundo percibido por los lectores. Todos llenan los lugares de indeterminación con sus propias teorías, profecías o supuestos metafísicos acerca del mundo en caso de los fenómenos culturales (tesis textual) o con las hipótesis, explicaciones, simbologías construidas en caso de los textos sobre los fenómenos culturales (tesis metatextual). Parecería, que los signos se hacen símbolos, que están siempre abiertos a todas las interpretaciones individuales posibles. “El símbolo –dice Garagalza siguiendo a Gadamer– no queda «explicado» de una vez por todas, como sucede con una fórmula matemática. Se parece más a una partitura musical o a una obra de teatro, las cuales no existen sino en las sucesivas interpretaciones” (Garagalza, 1990: 52).

Las hermenéuticas y las diferentes versiones de relativismo que brotan de ellas se han vuelto el objeto de la crítica de Ernest Gellner (Gellner, 1973, 1985, 1988, 1994, 1997). Gellner no sólo acusó a esta corriente de deficiencias lógicas en general sino que también de múltiples fraudes; entre otros, "fariseísmo", "contradicciones", "oculta condescendencia" y hasta "criminalidad" (Gellner, 1997: 19-45). La crítica de Gellner es sustancial, corta y abrumadora. Tratemos de resumirla brevemente.

El relativista, según Gellner, es quien admite que la comprensión del mundo está socialmente construida. Puesto que las culturas constituyen el último tope epistemológico o como dicen los relativistas "son igualmente válidas", todas las interpretaciones o comprensiones del mundo también son igualmente válidas o eficientes o correctas. Un relativista así comete, según Gellner, una doble contradicción. Por una parte articula su propia posición relativista en un lenguaje antirrelativista (todas las culturas son igualmente válidas) y, por la otra, la vuelve contra su propia posición. Supongamos que existen culturas que contradicen el relativismo y admiten que no todas las culturas son igualmente válidas. Con base en la misma posición relativista están en lo correcto. Si todas las culturas fueran igualmente válidas, la cultura que asume que no todas las culturas son igualmente válidas se volvería por ello válida. "Si la verdad sólo puede existir en el interior de una cultura y de sus normas, ¿en qué vacío interestelar o intercultural articula su posición nuestro relativista?" –pregunta el filósofo (Gellner, 1997: 22). El segundo argumento de Gellner apunta contra la hermenéutica misma, y por lo tanto contra la tesis textualista. Según Gellner, la explicación del mundo cultural en términos de significaciones es un grave error puesto que "Los cambios producidos en una estructura política pueden ocurrir tan rápidamente que resulta absurdo suponer que el sistema de significaciones puede cambiar al mismo ritmo (...). Sobre todo, las significaciones son un problema y no una solución" (Gellner, 1997: 40).

Si los dos "argumentos" de Gellner son correctos, los relativistas y los hermenéuticos debería rechazar sus puestos académicos y buscar otro trabajo. Nuestra pregunta ahora es la siguiente: ¿son los argumentos de Gellner correctos? A mi parecer, el primero sí lo es, mientras que el segundo peca de ambigüedad. No cabe duda de que el relativismo en su versión cultural o interpretativa, es una posición interna-

mente contradictoria. El hecho de que por incurrir en contradicciones uno no vaya a la cárcel, hace que las contradicciones sigan produciéndose como hongos en los ámbitos académicos.

El segundo argumento de hecho se basa en el presupuesto antihistoricista dirigido una vez por Popper contra la doctrina marxista: los cambios en la vida política o tecnológica acontecen de una manera rápida e impredecible mientras que las significaciones no. Sea este presupuesto correcto o no, lo único que muestra es que el proceso de interpretar y el proceso de acontecer son dos procesos distintos y hasta independientes. No toda percepción es interpretación. No todo el objeto de la antropología se puede leer como un texto. La cultura, es decir, los modos de comunicación, pueden ser, como los antropólogos británicos solían admitirlo, sólo un reflejo de la estructura social. En lo que a la antropología social concierne, lo importante es saber: ¿quién o qué es lo que codifica la información y por qué lo hace?

En el pensamiento fenomenológico clásico se pone énfasis en la fusión, mas no identidad, de la percepción e interpretación. Edmund Husserl, el maestro de Roman Ingarden contribuyó a esclarecer esta idea en lo que él llamó la teoría trascendental de la percepción. Para Husserl la cualidad primordial de todos los actos de la conciencia es la intencionalidad, es decir, el hecho de que siempre se refieren a algo, apuntan a algo, tienen algo como su objeto, sea éste real o ideal: pienso en algo, recuerdo algo, percibo algo. La pura percepción sin su objeto es una ilusión, no existe. Lo pensado/percibido es el objeto *cogitatum* correlacionado con algún *cogito* o conciencia pensante en el acto de percibir o *cogitatio* del *ego*, un "yo". Ahora bien, el análisis trascendental nos muestra que en cada *cogito* hallamos las determinaciones subjetivas: las leyes de síntesis, de horizontes de la mismidad, etcétera: "Si veo un hexaedro, digo de inmediato: lo veo real y propiamente sólo por un lado. Y es sin embargo evidente que lo que ahora percibo es más; que la percepción entraña una mención, aunque sea una mención no intuitiva, por la cual el lado visto tiene su sentido como mero lado" (Husserl, 1988: 26). ¿Cómo descubrimos esta mención-de-más? "Sin duda —responde Husserl— mediante la transición a una secuencia sintética de percepciones posibles, como las tendría si, como puedo hacerlo, diera vuelta alrededor de la cosa" (Husserl, 1988: 26). En palabras de Ingarden diríamos que ya al nivel de la percepción aparecen diferentes lados indeterminados o luga-

res de indeterminación; por ejemplo, los lados del hexaedro que no veo. La conciencia misma se dirige hacia el objeto y en un esfuerzo determinante, capta su *eidós*, su esencia. Ahora bien, para el Husserl temprano, la teoría del *ego* trascendental contiene una descripción universal de nuestro modo de percibir y pensar de todos los *egos* o personas conscientes. Es el análisis de la conciencia no de los *egos* sociales. El principio de síntesis, como las otras leyes de la conciencia, son formales e inherentes a cualquier acto de pensar. Es por ello que la fenomenología del Husserl temprano no nos permite explicar por qué diferentes personas perciben cosas diferentes aunque parezca que ven el mismo objeto. Varios alumnos de Husserl emprendieron una tarea difícil de introducir la fenomenología en las ciencias sociales, enriqueciendo el vocabulario de estas últimas con los conceptos de *lebenswelt*, o mundos de vida, de etnometodología y de intersubjetividad (Dallmayr y McCarthy, 1977: 211-282). No es mi tarea aquí resumir estos esfuerzos y las críticas a las cuales fueron sometidos. Creo que la ventaja indudable de la teoría de Ingarden reside en que ésta no propone una sociología fenomenológica de gran peso al estilo de Schutz o Garfinkel, sino que pretende crear herramientas conceptuales útiles para el análisis de la obra literaria. Como traté de mostrar podemos sacar provecho de esta teoría sólo si logramos mostrar que entre la obra literaria y su percepción por los lectores, por una parte, y el mundo real y su percepción por los actores sociales, por la otra, existe una analogía palpable.

¿Podría proponerse un argumento clave que apoyaría la idea que el mundo está determinado por las estructuras constitutivas del *ego* saliendo al mismo tiempo del lenguaje metafísico de Husserl? Esta es precisamente la teoría de Ingarden que combina ingeniosamente los elementos de la fenomenología de Husserl con un enfoque más contextualizador. Según Ingarden, aunque interpretación y percepción son dos procesos distintos, la interpretación de los acontecimientos es un componente necesario en cada acto de percepción. Siguiendo a Husserl, Ingarden sostiene que incluso al nivel de la percepción no vemos todos los lados del objeto observado aunque siempre pensamos en él como un objeto completo, o en palabras de Ingarden, tenemos una “natural inclinación a considerar las cosas y personas individuales como completamente determinadas” (Ingarden, 1987: 38) Aunque los antropólogos sean alérgicos a la palabra “natural” no cabe duda de que un experimento de ver

a la vez todos los lados de la realidad termina o bien como un manifiesto de arte cubista o bien como una enfermedad de Funes el Memorioso del cuento de Borges.

Nosotros de un vistazo percibimos tres copas en una mesa –escribe Borges– Funes, todos los vástagos y racimos y frutos que comprenden una parra. Sabía las formas de nubes australes del amanecer del treinta de abril de mil ochocientos ochenta y dos y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro en pasta española que sólo había mirado una vez y con las líneas de la espuma que un remo levantó en el río Negro la víspera de la acción del Quebracho. (...) Me dijo: Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo. Y también: Mis sueños son como la vigilia de ustedes. Y también hacia el alba: Mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras (Borges, 1993: 14).

Si Funes el Memorioso fuera un antropólogo, se llamaría Funes el deconstructivista. El objeto de su deconstrucción sería el mundo concebido.

Gracias a la teoría fenomenológica de la percepción y la teoría estética, Ingarden logra pasar por el “Scilla” del realismo ingenuo y salvar la tesis contextualista. Pero, ¿logra al mismo tiempo escapar “Caribdis” de relativismo? ¿Cuándo es una interpretación válida y cuándo no lo es? No todas las percepciones ni las interpretaciones son igualmente válidas. La flexibilidad de las interpretaciones basadas en las posibilidades de “llenar” los lugares de indeterminación no necesariamente conduce a la arbitrariedad. La regla “todos los caminos llevan a Roma” no se aplica al proceso de *hermeneusis*. Existen múltiples Romas, pero una sola lógica de caminar por los caminos.

La primera respuesta se origina en la ontología fenomenológica de Ingarden. Ni la obra literaria ni las cualidades estéticas se pueden identificar con los objetos de los actos de la conciencia de los lectores. “Hamlet” sigue siendo la misma obra, independientemente de las diferentes maneras de leerla. Las cualidades artísticas y estéticas forman más bien un tipo de entes cuasiideales y esperan a que los lectores sensibles los descubran (Ingarden, 1960: 29-44, 453-457). Otras respuestas vienen de las disciplinas normativas como la estética y la crítica literaria. Ingarden propone varias condiciones de validez para la interpretación de la obra li-

teraria. Mencionemos sólo algunas. Primero, tenemos que detectar cuidadosamente todos los lugares de indeterminación de sus “llenados” o en otras palabras, lo que nos es dado en la percepción y lo que resulta de nuestra interpretación. Segundo, tenemos que discernir los lugares de indeterminación significativos de los menos significativos. En nuestro caso, tenemos que saber qué es lo que vale saber y lo que no vale saber acerca de los fenómenos étnicos. Como afirma Ingarden: “Juzgar acerca de cuáles son los lugares de indeterminación que son significativos no es nada fácil, y presupone una buena comprensión de lo que está efectivamente explícito en el estrato lingüístico de la obra” (Ingarden, 1989: 46). Tercero, nuestras concreciones no pueden estar en conflicto con el texto de la obra. No podemos concretar a Hamlet como una mujer o un anciano. En el caso de la antropología, podemos tratar de esta manera las generalizaciones empíricas y estadísticas o no, corroborándolas con casos que las contradigan. Un ejemplo de generalización inválida sería la afirmación de Freud de que el complejo de Edipo es un hecho universal, puesto que los datos etnográficos muestran que entre los hopis o los trobriandeses no existe ninguna manifestación de este complejo. Las concreciones no sólo no pueden entrar en conflicto con el texto o, en nuestro caso, con los datos observados, sino que también deben de ayudarnos a comprender la obra. Mientras que un modo de concreción puede convertir la obra en algo superficial, otro puede acentuar su profundidad y originalidad. No todas las concreciones admisibles son recomendables por igual (Ingarden, 1989: 39). ¿Podemos imaginar a Hamlet como un enano o un baboso? Aunque esté “llenado” no se contrapone a ninguna característica esquemática de las ofrecidas por Shakespeare, la tragedia de Ofelia que se mata al ser rechazada por un baboso parecería una farsa o se convertiría en la historia del Jorobado de Notre Dame y no en Hamlet. Ingarden estaría de acuerdo con Humberto Eco cuando éste dice: “Hay un sentido de los textos, o hay muchos sentidos, pero no se puede decir que no hay ninguno, o que todos son igualmente buenos” (Eco, 1992: 64). Cuarto, la variación de las posibilidades de llenar los lugares de indeterminación está limitada por la necesidad de tomar en cuenta el “contexto” que los determina. Este límite puede considerarse de dos maneras:

- a) con relación a las determinaciones de los lugares de indeterminación solamente, sin tener en cuenta el contexto más amplio y los otros lugares de indeterminación, o

b) con relación a la limitación de la variación del llenado de los lugares de indeterminación relevantes, que se va estrechando.

“Este estrechamiento –continúa Ingarden– puede considerarse en primer término como resultado de evitar inconsistencias y contradicciones en el esqueleto de la obra literaria que es neutral estéticamente hablando” (Ingarden, 1989: 46).

Este último comentario nos hace recordar el objetivo principal de la obra literaria, según Ingarden, plasmado en el punto 5. El propósito del proceso de la creación de las concreciones completas con base en las características esquemáticas, es actualizar los valores estéticos que sólo existen *in potencia* arraigados en la estructura de la obra y las cualidades artísticas (por ejemplo, la composición de la obra, la acción, la coherencia, la brevedad, la claridad). La cualidad estética es un encuentro de los elementos objetivos de la obra (estrato material y semántico, características esquemáticas, cualidades artísticas) con los subjetivos (detección de los lugares de indeterminación significativos y menos significativos, su actualización, y concreción a partir de las cualidades esquemáticas, etcétera). Ahora bien, en este punto termina nuestra analogía. La creación de cualidades estéticas no es generalmente uno de los objetivos principales de la interpretación del mundo (tesis textual) ni tampoco de la creación de la obra antropológica (tesis metatextual) y por lo tanto será diferente en ambas el papel de los lugares de indeterminación y la validez de su llenado. Tenemos que confesar que sería difícil determinar con toda la seguridad cuál es el objetivo de percibir e interpretar el mundo. Varios han dado sus respuestas. Por ejemplo, adaptación al medio ambiente, coherencia con los *patterns* principales de la cultura, curiosidad, sobrevivencia de la especie. Los objetivos de la antropología y las ciencias sociales parecen más palpables y se reducen a la comprensión y en ocasiones, como en la decimoprimera tesis de Marx sobre Feuerbach, a la transformación del mundo social. Esta diferencia entre la obra literaria y la obra científica fue retomada por Ingarden en el punto 4. Los enunciados de la obra científica son juicios “genuinos” mientras que en los enunciados de la obra literaria del arte son “cuasi-juicios, cuya función consiste en atribuir a los objetos representados un mero aspecto de realidad” (Ingarden, 1989: 35). Entendemos ahora por qué los críticos de la línea de Gellner tenían buenas razones para enojarse con los herme-

néuticos como Geertz o Clifford. Mientras que Geertz, el maestro cauteloso, admitió que tanto la cultura como la antropología eran textos y los antropólogos escritores, Clifford, su alumno rebelde, pensaba que los textos antropológicos se asemejaban más a la *ciencia ficción* que a las descripciones de la realidad. Por su parte, Arturo Escobar pensó en cambio que cualquier ciencia es un sistema ideológico socialmente construido; al igual que la realidad y la naturaleza, también las ciencias sociales son las construcciones. Ingarden no comete este error y admite que los textos científicos difieren de la lírica, el drama, las novelas históricas y otros tipos de literatura épica. Los juicios de la obra científica predicen algo sobre algo existente, mientras que los juicios en la obra literaria dotan a los personajes de un “mero aspecto de realidad”. La ciencia describe los hechos, el arte los inventa.

Por más razonable que parezca esta idea, no pienso que sea ésta la faceta más fuerte de la teoría ingardeniana, pues nos involucra en especulaciones metafísicas acerca de la naturaleza de la realidad y asume además la teoría aristotélica y tomista de la verdad como *adectuatío rei et intellectus*. Además, ¿qué diremos sobre una novela histórica o una biografía o un diario de campo? ¿Se trata de obras científicas o literarias? ¿Es el libro de Lévi-Strauss *Tristes Tropiques* una obra de arte o una obra científica? Parece que la línea de demarcación entre la ciencia y la obra literaria es más difícil de trazar de lo que piensa Ingarden. Una mejor manera de discernir la obra antropológica de otras obras literarias sería vía el concepto del lugar de indeterminación. Como inteligentemente observa Ingarden, refiriéndose a sus estudios llevados a cabo en Lwów en 1934 y 1935, el papel de los lugares de indeterminación es de gran importancia para la poesía lírica, donde “más cosas permanecen sin ser dichas” (Ingarden, 1989: 38). En antropología, como hemos argumentado, aunque no podemos despojarnos totalmente de los lugares de indeterminación y evitar “llenarlos” con hipótesis no corroboradas, simbologías, etcétera, el ideal sería su absoluta eliminación. Lo mismo se puede decir sobre la percepción de la cultura como texto. A menores lugares de indeterminación en el mundo percibido y más actual y severa la crítica de nuestros “llenados”, menor la posibilidad de las proyecciones subjetivizadas, prejuicios egocéntricos y etnocéntricos por parte del investigador.

Gracias a estas reflexiones podemos entender mejor la diferencia entre la tesis textual y la metatextual en el cuadro siguiente:

CUADRO 1
CULTURA Y ANTROPOLOGÍA COMO TEXTOS SEGÚN
EL MODELO DE ROMAN INGARDEN

	Unidades semánticas (mensaje)	Características esquemáticas (contenido del mensaje)	Lugares de indeterminación	"Llenados" o determinaciones	Concreciones
Cultura como texto(s)	Imágenes, personas, objetos vistos como mensaje	Características de la realidad percibida	Huecos en la información detectados en las preguntas pertinentes	Cosmovisiones, motivos psicológicos, supuestos <i>ad hoc</i>	Culturas y sus elementos aprendidos en su totalidad
Antropología como textos sobre los textos	Textos etnográficos	Descripciones de los fenómenos sociales y culturales	Huecos en las descripciones de lo cultural y lo social	Teorías simbólicas, hipótesis, explicaciones	Descripciones de culturas y sus elementos en su total

PERCEPCIÓN E INTERPRETACIÓN

Si mi argumentación empleada en este capítulo es correcta, entonces tanto la posición realista de Ingold como la deconstructista de Escobar y la ficcionista de Clifford son posturas erradas y constituyen diferentes sueños de razón. La relación entre percepción e interpretación fue una distinción clave en la postura de Ingold, quien admitió que la percepción no es intermediada por la cultura, la interpretación si bien lo es. En los textos de los deconstructistas y ficcionistas citados, tanto la percepción como la interpretación son dos procesos de índole subjetiva que terminan en la invención o la construcción de los "otros". Mi propuesta, delineada en los párrafos anteriores, apunta hacia la tercera posibilidad: podemos tratar la percepción como texto y la interpretación como metatexto. Las dos forman parte del proceso de *hermeneusis*.

Como argumentaron los fenomenólogos, tanto en la percepción como en la interpretación encontramos elementos subjetivos que determinan el proceso de "llenar" los lugares de indeterminación con el material subjetivo y único. Por otra parte, dichos autores no descartan los *cogitata* por completo, la realidad "objetiva" que nos otorga el material crudo para las construcciones. Para caracterizar este material hemos alu-

dido a la teoría de Ingarden y lo hemos llamado “aspectos esquemáticos”. La existencia de aspectos esquemáticos implica la existencia de lugares de indeterminación, es decir, las características que no han sido determinadas en la obra. El lector “llena” estos lugares sirviéndose de sus prejuicios previos para lograr la concreción del objeto, es decir, la visión completa del mismo. Ahora bien, si este proceso opera tanto en la percepción como en la interpretación, ¿en qué reside la diferencia entre ellas? De la respuesta a esta pregunta depende mucho. La negación de cualquier diferencia nos hará caer en los monstruos del sueño deconstructivista o ficcionalista, mientras que el énfasis en su total separación nos esforzará a caer en las brumas de la megalomanía de la razón omnisciente. ¿Es acaso posible navegar entre estos sueños? ¿Cuándo decimos que percibimos algo? ¿Y cuándo interpretamos?

La grieta de la caverna desde la cual miramos el mundo existe en dos sentidos: el literal y el figurativo. La percepción del mundo es una condición indispensable para actuar, primero en la caverna y luego en el exterior. Percibir y actuar pueden estar entretreídos tan fuertemente que varios autores, incluyendo a Ingold, se niegan a diferenciarlos. Pero conceptualmente son cosas muy diferentes. La palabra “percepción” viene del verbo latín *percipio* que significa mirar, percatarse, agarrar, sentir, oír, pero también entender, captar, aprender; de ahí el sustantivo *perceptio* que denomina un proceso de percibir. Esta definición etimológica es hasta cierto punto útil: nos muestra un vínculo fuerte entre dos tipos de fenómenos: la recepción de los datos por medio del aparato sensorial y la aprehensión de estos datos. Percepción alude a la organización de lo que Kant llamaba *Rapsoedie der Wahrnehmungen*, o sea, la rapsodia de las sensaciones. *Perceptio* es a la vez ver y entender lo que vemos, oír y saber que oímos, tocar y saber que tocamos. O como bien lo expresó Husserl, el percibir es una “forma de la conciencia” que se presenta como “algo carente de toda esencia, como el vacío mirar de un «yo» vacío al objeto mismo que se toca misteriosamente con éste” (Husserl, 1995: 89).

La interpretación, en cambio, es la percepción de la percepción. ¿Cuándo nos sentimos inclinados a percibir nuestras percepciones? Si bien en la mayoría de los casos nos contentamos con las percepciones, a veces estas últimas no bastan para comprender lo que percibimos. Supongamos que pregunto a alguien “cómo estás” y él responde “estoy bien, gracias”. En tal caso percibo la pregunta junto con la respuesta como

parte de una acción llamada “saludar a alguien”, la comprendo inmediatamente sin ninguna necesidad de interpretarla. Supongamos ahora que, de paso, hago la misma pregunta a otra persona que encuentro en la calle: “¿cómo estás?” Pero en vez de dar la respuesta ordinaria, la persona levanta las manos al cielo y exclama enfáticamente: “El mundo se acabó”. ¿Cómo percibo esta situación? ¿Puedo entenderla directamente? Normalmente, al escuchar la respuesta, la mayoría de nosotros se sentiría confundida y seguiría caminando. Pero en condiciones extraordinarias, por ejemplo, si la persona en la calle nos es conocida o sentimos una curiosidad desenfrenada para comprender su reacción, nos detenemos. Si es que quiero comprender por qué la persona actúa así, tengo que interpretar. La interpretación aparece como un analgésico para aliviar el dolor de la confusión que surge de la percepción de las conductas u objetos raros.

Así comprendida, la interpretación consiste siempre en la traslación de una imagen a otra constituyendo un movimiento de lo desconocido a lo conocido con el fin de comprender mejor el mensaje.

Existen imágenes de las cuales debemos decir que las interpretamos –escribe Wittgenstein– o sea, que las traducimos en otras imágenes para comprenderlas; existen también imágenes que decimos comprender inmediatamente, sin ninguna interpretación adicional. Cuando ves un telegrama escrito en un código y conoces la clave para descifrarlo, no dirás normalmente que comprendes el texto antes de traducirlo al idioma natural. Desde luego sustituiste unos símbolos por otros; pero cuando lees el texto escrito en tu idioma, no habrá más interpretaciones. O bien, puedes, como sucede en algunos casos, traducir otra vez el telegrama, en, digamos, una imagen; pero en este caso también sustituyes un sistema de símbolos por el otro (Wittgenstein, 1958: 36).

Como la interpretación consiste en la traducción de una imagen a otra, o de un lenguaje a otro no podemos dejar escapar la pregunta: ¿cuál es la ventaja de la interpretación? Mientras que uno comprende algo sin interpretarlo, otro necesita interpretar para comprender. El proceso de comprender no implica el proceso de interpretar, aunque el proceso de interpretar asume como su fin el proceso de comprender. El trabajo de interpretación de un mensaje consiste en decodificar los elementos co-

dificados, es decir, los símbolos. Los símbolos, como admite Skorupski, son *designadores* que “representan la cosa en cuyo lugar están puestos” (Skorupski, 1976: 122). La acción, estado de cosas o evento *representa* algo sólo y cuando la cosa simbolizada juega el papel analógico a éste, que juega el símbolo en la acción simbólica” (Skorupski, 1976: 123). Ahora bien: tanto la percepción como la interpretación elabora sus imágenes que llamaremos “concreciones” siguiendo el lenguaje de Ingarden. A la imagen producida como efecto de la percepción la llamaremos la “concreción perceptiva” mientras que la imagen creada como el resultado de la interpretación la denominaremos la “concreción interpretativa”.

Al final de nuestras consideraciones tendremos que regresar al concepto de cultura y proponer un enfoque nuevo, una corrección a la teoría propuesta por Milton. En los párrafos anteriores traté de argumentar que la expresión “existe en la mente” nos involucra en discusiones metafísicas acerca de la naturaleza de la mente. Más adelante trataré de expresar una propuesta alternativa y en vez de hablar sobre la mente o de lo que “existe en la mente” de aterrizar nuestras consideraciones en los factores de la subjetividad o lo que Husserl llamaba los problemas constitutivos. Por ahora siguiendo la forma tripartita de Milton, pero no el contenido de sus postulados, podemos distinguir claramente dos niveles en la cultura: la concreción perceptiva y la concreción interpretativa. El primer nivel abarca la descripción del mundo de los nativos, la percepción de la fauna y la flora expresadas mediante las clasificaciones botánicas y zoológicas, la percepción de los dioses y la visión de los seres humanos. El otro, el segundo nivel que acabamos de distinguir, alude al trabajo interpretativo, a la percepción de la percepción y abarca las concreciones interpretativas tanto del nativo y/o del antropólogo. ¿Acaso aquí termina nuestra enumeración? Las concreciones perceptivas e interpretativas siempre están expresadas en algún contexto práctico, por ejemplo, durante una entrevista con el investigador que constituye una actividad *sui generis*. En realidad, tanto percepción como interpretación son actividades y se relacionan con otras actividades de la vida. El tercer nivel es la visión del mundo incorporada en la acción. A este nivel pertenecen los rituales, actividades agrícolas, manejo de los recursos naturales, discursos individuales. El contenido no existe en su forma puramente mental, como suponía Milton, sino que siempre encuentra la forma verbal, material o conductista. La acción no existe sin percep-

ciones y las percepciones no están flotando en el aire: tienen que manifestarse en la acción. La interpretación puede ser vista como una corrección de la percepción y acción en las condiciones de alienación cognitiva. El concepto que permite sintetizar estos tres niveles de la cultura lo encontramos en la famosa noción wittgensteiniana de juegos de lenguaje, los cuales forman un “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (Wittgenstein, 1988: 25). La noción de “juego de lenguaje” implica varios postulados que me servirán como supuestos heurísticos para llevar a cabo la investigación de campo. Por ejemplo: I. El objeto de estudio de un antropólogo son las escenas junto con los actores, el telón del fondo y la acción. La escena se analiza en términos ingardenianos; II. Interpretación y percepción son dos tipos distintos de juegos de lenguaje expresados mediante las respuestas a las preguntas: “¿Qué es lo que ves?”, “¿qué es esto?” (percepción) y “¿por qué ves esto como aquello?”, “¿por qué eso es tal y tal cosa?” (interpretación). Aquí tenemos que hacer un alto. Fue Wittgenstein quien llamó nuestra atención sobre diferentes usos de la palabra “por qué”:

En este punto surge otra confusión, la confusión entre causa y razón. Uno es conducido a esta confusión por el uso ambiguo de la palabra “por qué”. Así, cuando la cadena de las razones llega al fin y todavía se hace la pregunta “por qué”, uno está inclinado a dar la causa en vez de la razón. Si, por ejemplo, a la pregunta: “¿Por qué pintaste de este color si es que te dije que pintarás de rojo?”, das la respuesta: “Es que me han mostrado este color y en el mismo tiempo me anunciaron que esto era la muestra del rojo; es por eso que este color siempre llega a mi mente cuando escucho iro-joi”, diste entonces la causa de tu acción y no la razón (Wittgenstein, 1958: 15).

Según Wittgenstein, a la pregunta “por qué” podemos responder aludiendo a causas, razones o motivaciones dependiendo del contexto social no de la gramática. El mejor ejemplo de esta ambigüedad, lo encontró Alicia en la conversación con Humpty Dumpty: “–¿Por qué está sentado allí tan solo? –dijo Alicia, pues no quería empezar una disputa–. –Pues porque no está nadie –exclamó Humpty Dumpty–. ¡Acaso creías que no sabía yo la respuesta de esa pregunta? Pregúntame otra cosa” (Carroll, 2000: 124). La respuesta de Humpty Dumpty, gramática-

mente correcta, confunde a Alicia que espera que su interlocutor le dé una respuesta en términos de razones. Pero Humpty Dumpty no la considera como pregunta por razones, ni tampoco como una pregunta por causas. La entiende como una pregunta por el *significado* de la palabra “solo”, *i.e.*, la considera elíptica: de hecho atribuye a Alicia el deseo de saber que significaba la expresión “estar sentado solo” y no el deseo de saber por qué razón estaba sentado sólo. El proceso de socialización de los actores y el contexto de sus juegos determinan por completo la comprensión correcta o no de las palabras usadas. La moraleja a la cual conducen estos ejemplos se reduce a una hipótesis defendida con tanto talento por Paul Ricoeur, las diferentes respuestas a los distintos “por qué” forman parte del mismo proceso interpretativo o “la dialéctica de la explicación y de la comprensión” (Ricoeur, 1995: 101); la interpretación no puede circunscribirse a un solo uso de “por qué”, sino tomar en cuenta toda la multiplicidad de sus usos posibles y III. Los juegos de lenguaje son infinitos o como escribe Wittgenstein:

¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso, aserción, pregunta y orden? –Hay innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos “signos”, “palabras”, “oraciones”. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan (Wittgenstein, 1988: 39).

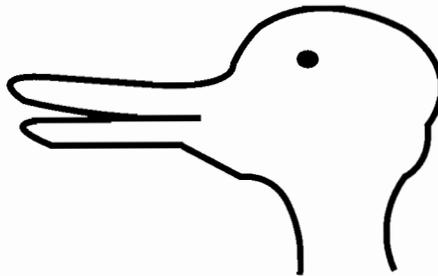
FACTORES DE LA SUBJETIVIDAD

El objeto de los estudios antropológicos son a menudo diferencias entre las percepciones y las interpretaciones expresadas mediante diferentes juegos de lenguaje de los miembros de diferentes sociedades. ¿Por qué unos juegos de lenguaje “nacen” mientras que otros “envejecen y se olvidan”? En la fenomenología clásica no encontramos, sin embargo, ideas iluminadoras al respecto. Husserl nos habla acerca del proceso de la percepción si nos consideramos como *egos* trascendentales. Para él, la percepción es “algo carente de toda esencia, como el vacío mirar de un «yo» vacío”. En la tríada descubierta en el proceso del conocer, es decir *ego-cogito-cogitatum*, no hay lugar para analizar los problemas constitutivos desde un punto de vista social. En los textos de Ingarden, el proceso de percibir e interpretar la obra literaria no es ya una mera “for-

ma de conciencia" de un "yo vacío", analizado como una aportación del lector por medio de la captación de los aspectos esquemáticos, determinando los lugares de indeterminación y creando las concreciones de los personajes y objetos. Ingarden nos dice que el lector determina lo indeterminado "a su manera". Su afirmación basta para darnos cuenta del problema, pero no es suficiente para dar satisfacción a los científicos sociales. La explicación de las diferencias entre la percepción e interpretación de las cosas la tenemos que buscar en otro lugar.

Un ejemplo iluminador al respecto nos ofrece una vez más Ludwig Wittgenstein. En un mismo dibujo puedo ver la cabeza de un conejo pero también puedo ver la cabeza de un pato (Wittgenstein, 1988: 447).

FIGURA 1
CABEZA PATO-CONEJO



Wittgenstein parece creer que

1. lo que vemos es un conejo o pato figurativo;
2. siempre vemos algo "como algo" o sea bajo un cierto aspecto;
3. el cambio de aspecto es posible porque nuestra percepción aparece a medias como vivencia visual y a medias como un pensamiento (Wittgenstein, 1988: 453).

En otras palabras, nuestra percepción visual está arraigada en los conceptos que seleccionan material crudo de la experiencia. Podemos decir que las percepciones son interpretaciones distintas que el ser humano hace a partir de lo que observa, oye y hace. El ejemplo de Wittgenstein nos muestra claramente que la percepción mediada por la interpreta-

ción depende de factores culturales. El miembro de la sociedad que conoce conejos pero no conoce patos percibiría en el dibujo de pato-conejo como el de un conejo. Y al revés: para el miembro de la sociedad que no ha tenido ninguna experiencia con los conejos pero sí conoce patos, el dibujo será percibido como el dibujo de un pato. Los mismos fenómenos pueden ser percibidos de maneras distintas, puesto que nuestras percepciones están mediadas por las interpretaciones y éstas dependen de las experiencias previas.

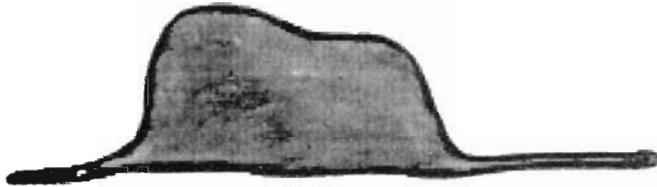
El segundo candidato subjetivo que influye en el proceso de determinar el lugar de indeterminación por los lectores es la memoria. Por más que la memoria no sea un factor aislado de otros factores “constitutivos”, se entremezcla, ordena y determina tanto la percepción actual como la vida afectiva y cognoscitiva. La memoria no sólo difiere de sociedad a sociedad, sino lo que es más doloroso y difícil de aceptar, de persona a persona dentro de la misma sociedad. Nos encontramos ya con el ejemplo borgesiano de la memoria patológica de Funes el Memorioso. Pero el mundo recordado por dos personas comunes y típicas no es necesariamente el mismo mundo. Las consecuencias paradójicas de esta observación las mostró en su novela Milan Kundera. Dos personas, Irene y Josef, habían sido novios en una escuela en Praga hasta que su relación terminó. Para Irene el fin de su relación desembocó en una decisión sobre el suicidio; para Josef, fue una aventura amorosa más de su vida. Al pasar 20 años en la emigración los dos se encuentran nuevamente en Praga y otra vez entran en una relación amorosa. Pero los recuerdos que tienen son muy diferentes. Irene recuerda su primer amor, Josef, detalladamente, mientras que Josef no sabe quién es su nueva amante. El fin será triste y decepcionante para los dos. Kundera escribe:

Me imagino la emoción de dos seres que vuelven a verse después de muchos años. En otros tiempos, se han frecuentado y creen, por lo tanto, que están vinculados por la misma experiencia, por los mismos recuerdos. ¿Los mismos recuerdos? Ahí precisamente empieza el malentendido: no tienen los mismos recuerdos; los dos conservan del pasado dos o tres situaciones breves, pero cada uno las suyas; sus recuerdos no se parecen; no se encuentran; incluso cuantitativamente no pueden compararse: el uno se acuerda del otro más de lo que éste se acuerda de él; primero, porque la capacidad de memoria difiere de un individuo a otro (lo cual aún sería una respuesta

aceptable para cada uno de ellos), pero también (y eso cuesta más admitirlo) porque la importancia de uno para el otro no es la misma) (Kundera, 2000: 130-131).³

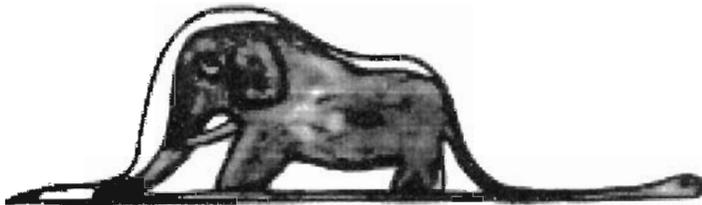
La última frase alude al papel de los sentimientos en la memorización y la vida afectiva de la persona. Experiencias previas, entendidas como un tipo de preconocimiento, no funcionan *in vacuo*. Normalmente se relacionan con la vida afectiva, tipo de sensibilidad, o con la biografía de los lectores. Siguiendo con un ejemplo parecido, Saint-Exupéry nos confiesa que en su niñez había hecho su primer dibujo.

FIGURA 2
¿DIBUJO DE UN SOMBRERO?



“Mostré mi obra de arte a las personas mayores y les pregunté si les daba miedo mi dibujo. Me respondieron: –¿Por qué tiene que asustar un sombrero? Mi dibujo no era el de un sombrero. Representaba a una serpiente boa que digería a un elefante” (Saint-Exupéry, 1996: 8). El autor dibujó entonces el interior de una serpiente para que “las personas mayores pudieran comprender”.

FIGURA 3
DIBUJO DE UN ELEFANTE



³Agradezco a Renee de la Torre por haber llamado mi atención a este problema.

El autor termina su historia con un matiz de tristeza: “Me sentía desalentado por el fracaso de mis dibujos uno y dos. Las personas mayores no pueden comprender nunca por sí mismas, y es molesto para los niños tener que darles siempre explicaciones” (Saint-Exupéry, 1996: 9). Esta historia nos hace recordar que en el proceso de *hermeneusis* intervienen otros factores subjetivos relacionados con la vida afectiva: la sensibilidad, la imaginación, los sentimientos que a su vez dependen del sexo, la edad, la educación, el material hereditario genético. Aquí no podemos evitar la pregunta clave: ¿acaso es posible dar una teoría exhaustiva de factores subjetivos determinantes en los procesos de *hermeneusis* de los lectores? Acabamos de mencionar tres candidatos para tal teoría: la vida cognoscitiva (preconocimiento), la memoria (recuerdos) y la vida afectiva (sensibilidad y emociones). Pero, claro está, pueden intervenir otros factores que difícilmente se pueden clasificar dentro de los conceptos mencionados. ¿A qué clase de factor pertenece, por ejemplo, el sentido del humor? No se puede negar que la detección de todos los factores dependen del concepto de la persona y la situación particular en que ésta se encuentra. La elaboración de una teoría exacta de la subjetividad es un desafío futuro para los psicólogos, filósofos de la mente, antropólogos y neurofisiólogos.

DE LO QUE NO HA SOÑADO HORACIO EN SU FILOSOFÍA

Hemos llegado al final de nuestras consideraciones, debemos tratar ahora, de rescatar las ideas que se esconden atrás de los textos de Rabinow, Geertz, Clifford, Escobar y expresarlas en un lenguaje ingardeniano. Ya que la cultura puede ser tratada como texto, la antropología está formada por los textos sobre los textos. Como tratamos de mostrar, es incorrecto definirlos como textos inventivos, ficcionales o contruidos. Al mismo tiempo presentamos la teoría según la cual la característica esencial de los textos literarios es la existencia de lugares de indeterminación. Argumenté que en este aspecto, la antropología y el arte literario muestran una similitud extraordinaria. Pero, si los fenomenólogos tienen razón y algunas percepciones involucran interpretaciones, no podemos perder de vista la diferencia entre las ciencias exactas y las ciencias sociales. Si la antropología se parece al arte literario porque es indeterminada, biología o física *a pari*, también se parecen a las obras literarias. La única diferencia consiste en que en las ciencias “crudas” el

objeto del estudio es la materia inorgánica u orgánica, mientras que en las ciencias sociales el objeto del estudio es el ser humano entendido como *zoon politikoi*, o ser social. Ya que no podemos imaginarnos al ser humano sin cultura, y la cultura es un texto, las ciencias sociales son artes de interpretación y por lo tanto contienen más lugares de indeterminación que las ciencias “crudas” que estudian en el mejor de los casos la comunicación animal con un grado de complejidad menor. Pero esta afirmación es una hipótesis más bien que una conclusión. La vida social y cultural se basa en la comunicación simbólica y esta última muestra un grado de complejidad misteriosa, rica y sorprendente.

En *Hamlet* Shakespeare nos invita a reconocer que la realidad es más rica, compleja y misteriosa de lo que comúnmente se cree. Cuando Horacio, el amigo de Hamlet se sorprende ante el hecho de que el espíritu del rey de Dinamarca, el padre de Hamlet, sigue vagando por el castillo, Hamlet le recuerda: “There are more things in heaven and earth, Horatio, Than are dreamt of in your philosophy” (“Hay más cosas en el cielo y la tierra que se han soñado en tu filosofía, Horacio”) (Shakespeare, 1996: 679). La idea de Hamlet puede atemorizar o sorprender, según los gustos del público, pero una cosa es cierta: la naturaleza y el grado de complejidad del objeto de estudio determina los métodos y técnicas requeridas para captar y comprenderlo. En cuanto crece el mundo que queremos comprender, debe crecer también el número de métodos y técnicas a nuestro alcance. En este punto regresamos a las propuestas de algunos antropólogos construccionistas: los métodos tradicionales no bastan para expresar la heteroglosia bajtiniana, la intervención del sujeto en su objeto de estudio, la dialogicidad, el aura o atmósfera que acompaña a los sucesos, etcétera. Como prueba de esta crisis que sirva la siguiente cita, sacada de un trabajo reciente sobre chismes en Zinacantán, de John Haviland:

Aunque las técnicas que usé para captar el “corpus” de chismes, tenían carácter interactivo –juntaba grupos de hombres zinacantecos para que chismearan sobre otros miembros de la comunidad– la dinámica del proceso me importaba poco; las técnicas discursivas que emplearon los zinacantecos para este tarea eran en gran parte invisibles para mí; y el arraigo sociohistórico de las ocasiones para chismear rebasaba mi alcance. Las historias discursivas, el juego bajtiniano de voces detrás, arraigadas en cada una de las historias que coleccioné, pasó desapercibida en mi estudio anterior (Haviland, 1998: 58).

Haviland confiesa que en su estudio anterior carecía del método que le permitiría captar la realidad de contar chismes en toda su riqueza. Con razón la técnica que empleó en el artículo citado no se parece a un análisis antropológico tradicional.

¿Podría el antropólogo aprender de la literatura las técnicas que le servirían mejor que los métodos antropológicos tradicionales para captar toda la riqueza de la realidad estudiada? ¿Cuáles son las cosas que no fueron soñadas en la filosofía de Horacio? Sin dar respuestas concretas a esta preguntas, tenemos que contentarnos con algunos comentarios generales. Primero, las escrituras etnográficas son de tipos más diversos de lo que se podría imaginar. Podemos mencionar el ensayo etnográfico (empleado con tanto éxito por los antropólogos franceses), diarios de campo (empleado por casi todos los antropólogos, publicados por pocos y por lo común como en caso de Malinowski, sin el permiso del autor), biografías de los informantes, análisis de encuestas, análisis de estadísticas generales, monografías factográficas, novelas etnográficas etcétera. Todos estos géneros se han empleado a lo largo de la historia de la antropología con más o menos éxito. Pero, con algunas excepciones, no se han investigado las técnicas de la escritura etnográfica a la manera como se han estudiado diferentes técnicas de redacción de novelas o dramas.

La teoría *Gestalt* en psicología, la teoría de la percepción de Wittgenstein, el análisis de la obra literaria de Ingarden han mostrado suficientemente que percibimos partes de la realidad como un todo. Advertidos por Ingold, Milton, Nagel y otros realistas, creemos que esta perspectiva no nos compromete, sin embargo, con el idealismo epistemológico, sino que más bien subraya la aportación de la imaginación del autor al material estudiado. Es posible que algunas características de la realidad percibidas o sentidas por los antropólogos no puedan ser descritas por medio de las técnicas tradicionales. ¿Cuáles son estas características desapercibidas por los antropólogos tradicionales? Aquí nos serviremos de dos ejemplos: la heteroglosia y la reivindicación del sujeto.

Como ya dijimos, Haviland mencionó que la heteroglosia se le escapó, debido a que él había carecido del método para rescatarla. ¿Acaso la teoría literaria puede otorgarnos tal método? La heteroglosia puede entenderse de diferentes maneras: primero, como una polifonía piramidal, como un diálogo constante entre los lectores ubicados en diferen-

tes niveles realizado en la imaginación del último lector de la serie. La teoría ingardeniana nos permite describir este movimiento de una manera ingeniosa. El análisis basado en la estética ingardeniana no excluye una serie infinita de las interpretaciones, metainterpretaciones y metametainterpretaciones. El lector *A* interpreta un drama *X*, pero otro lector *A'* interpreta no sólo *X*, sino que además a *A* leyendo *X*. A continuación el lector *A''* interpreta a *A'* leyendo a *A* que lee el drama *X*. Aunque la forma de interpretación, desde esta perspectiva, es siempre la misma (mensaje, aspectos esquemáticos, detección de lugares de indeterminación, "llenado", concreciones) el contenido de dichas variables será diferente.

¿Dónde empieza nuestra pirámide? En el caso de algunos novelistas, la posibilidad de interpretar y el juego de determinar los lugares de indeterminación aparece "dentro" del texto. Los actores son a la vez lectores de sus propias aventuras. Las concreciones de los lectores primarios se vuelven aspectos esquemáticos para los lectores secundarios quienes a su vez, a partir de los lugares de indeterminación diferentes, producen sus propias concreciones las cuales se vuelven aspectos esquemáticos para los terceros lectores y así *ad infinitum*. Un ejemplo de este proceso nos lo otorga Dostoievski, elogiado por Bajtin como uno de los fundadores de la heteroglosia. En vez de hablar sobre novelas enteras del autor ruso, analizaremos sólo un pasaje de *Los Hermanos Karamazov*, constituido por la descripción de la reacción de Feodor Pavlovitch Karamazov ante la información sobre la muerte de su esposa:

Feodor Pavlovitch estaba borracho cuando le comunicaron la muerte de su mujer. Dicen que corrió a la calle y comenzó a gritar con alegría, levantando los brazos al cielo: "Deja morir ahora a tu servidor." Otros dicen que sollozaba como un niño hasta tal punto que daba pena verle, a pesar de la repugnancia que inspiraba. Es muy posible que las dos versiones sean verdaderas; es decir, que se regocijase por su liberación llorando por su liberadora. Con frecuencia las personas, incluso las peores, son más inocentes, más simples de lo que pensamos. Y por otra parte, nosotros también (Dostoievski, 1999: 9).

El pasaje de Dostoievski nos habla sobre uno de los sucesos en la vida de Feodor Pavlovitch Karamazov, uno de los protagonistas prin-

cipales de la novela. En la descripción nos encontramos con las supuestas percepciones e interpretaciones de la conducta del actor, Feodor Karamazov, por parte del público como “incluido” en la obra y como fuera de ella. Aquí tenemos que distinguir claramente entre diferentes tipos de lectores del acontecimiento. Por “lectores” entiendo aquí todas las personas, imaginadas o reales, quienes han percibido o interpretado la conducta de Karamazov, el actor *A*. Así entendidos, los lectores se dividen en por lo menos cuatro: los lectores que mantenían que Karamazov estaba alegre (*B1-Bn*), los lectores que pensaron que había sollozado (*B2-n*), el tercer lector o en nuestro caso el Dostoievski mismo o *C* quien pensó que tanto la interpretación de *B1-n* como la de *B2-n* contenía un grano de verdad. Pero aquí no termina la pirámide. Nosotros quienes leemos el pasaje e imaginamos toda la situación somos los lectores adicionales *D-n*.

El *C*, o sea el autor de la novela, sabe con toda certeza que Karamazov “estaba borracho cuando le comunicaron sobre la muerte de su esposa”. En otras palabras *C* quiere que reconozcamos este hecho como un *datum* indudable y es por ello no lo hace objeto de percepción para nadie. En este caso simplemente confiamos en *C* y aceptamos que uno de los aspectos esquemáticos fue que Feodor Pavlovitch estaba borracho cuando se enterró de la muerte de su esposa.

Ahora bien, el aspecto esquemático que acabamos de mencionar aparece junto con otros que sabemos por la lectura anterior; por ejemplo, Dostoievski nos dice que Feodor Pavalovitch era “hacendado propietario, uno de los más extravagantes de nuestro distrito”, que “sabía resolver perfectamente sus asuntos de interés pero nada más”, que tenía “la reputación del parásito”, que era “gran aficionado al bello sexo”, que “creyó en la obligación para entristecerse más, de emborracharse en regla”, etcétera. Un aspecto muy peculiar fue de que los lectores del grupo *B1-n* o *B2-n* percibieron la reacción de Feodor de una manera diferente, es decir, determinaron los lugares de indeterminación a “su manera”. ¿De cuáles aspectos esquemáticos se servían? Podemos suponer que tanto los *B1-n* como *B2-n* vieron a Karamazov salir a la calle o escucharon los sonidos que emitía. Los primeros al percibir la conducta de Karamazov en la calle “dicen” que “comenzó a gritar con alegría”, los *B2-n* “dicen” que “sollozaba como un niño”. ¿Por qué hay discrepancias en los relatos de los testigos? Quizá tanto *B1-n* como *B2-n* no fueron testigos directos, sino que disponían de información de segunda

mano y sólo repetían los chismes. Pero es posible que ambos grupos hubieran sido testigos directos; no obstante no coinciden acerca de lo que vieron. Aquí nos encontramos con el caso parecido al pato-conejo: una y la misma serie de fonemas es interpretada de dos maneras diferentes. ¿Por qué? La respuesta a esta pregunta es análoga a la que dimos para explicar el porqué unos pueden ver en el mismo dibujo un pato y otros un conejo. La memoria, las experiencias previas y la imaginación de dos grupos del público se encargaron de determinar los lugares de indeterminación de la conducta de A. Entre líneas leemos que el tercer lector C, es decir el autor, no se ubica a sí mismo en la clase de los testigos de la escena. Al no haberla percibido, la interpreta. Su interpretación es reveladora y trata de decirnos algo sobre la naturaleza humana, algo sobre nosotros mismos: "Es muy posible que las dos versiones sean verdaderas; es decir, que se regocijase por su liberación llorando por su liberadora." Nosotros, es decir, los lectores *D-n* conocemos ya no dos, sino tres versiones de la reacción de Karamazov ante la muerte de su esposa. A partir de estos datos llegamos a concretar no sólo la persona de Feodor Pavlovitch, sino también la de Dostoievski. Se podría decir al respecto: Dostoievski fue un maestro en el arte de analizar "el alma" humana, con sus laberintos y callejones. Según Bajtin, fue el escritor quien descubrió la heteroglosia: también la heteroglosia interna. Su descubrimiento fue un redescubrimiento literario al estilo de Freud, pero a la inversa. Las profundidades abismales del inconsciente quedan cariñosamente penetradas y conciliadas en la imagen de la persona sencilla y apasionada, aunque sin integridad. A pesar de todo "somos más inocentes, más simples de lo que pensamos". Entendemos mejor la actitud del autor cuando llegamos a descubrir más aspectos esquemáticos acerca de su vida. C fue un hombre apasionado, sentenciado a muerte y liberado cinco minutos antes de la ejecución, profundamente creyente, lleno de odio hacia polacos por su sentimentalidad clasista y falta de la humildad, adicto a los juegos de azar, borracho. La vida de sus personajes está sellada por sus propias experiencias, como la concreción de él mismo está sellada por la experiencia, el conocimiento y la sensibilidad de nosotros, los lectores de la novela.

Aunque Bajtin elogiaba el efecto de polifonía captado en las novelas de Dostoievski, fue Aldous Huxley quien formalizó la técnica de heteroglosia en su novela *Point Counter Point*, *el Contrapunto*. La heteroglosia de Huxley es menos piramidal y más horizontal; no tanto trata de

captar las diferentes interpretaciones de los lectores ubicados en distintos niveles como más bien reconstruye la polifonía de las voces en un solo nivel. Philip Quarles, uno de los protagonistas de *Point Counter Point* y el portavoz de Aldous Huxley le confiesa a su esposa Elinor el objetivo de su nueva técnica:

Todos estos camisones *en flanelle* y cebollas en escabeche y los obispos de las islas de los caníbales son relevantes. Y es por eso que la esencia de la nueva manera de ver las cosas reside en la multiplicidad. Multiplicidad de miradas y multiplicidad de aspectos captados. Por ejemplo, una persona interpreta los eventos en términos de los obispos; la otra en términos de los precios de los camisones de franela; todavía otra, como aquella dama joven de Gulmerg (...) piensa en esto en términos de los buenos tiempos que pasaron. Luego sigue el biólogo, el químico, el físico, el historiador. Cada uno de ellos ve profesionalmente un aspecto diferente del suceso, una capa distinta de la realidad. Lo que quiero hacer es mirar con todos estos ojos a la vez. Con los ojos religiosos, los científicos, económicos, ojos del *homme moyen sensuel* (...) Y aunque la imagen obtenida fuese extraña, nunca sería ni a medias tan extraña como la realidad misma (Huxley, 1947: 192).

Aunque Huxley no usa el término “heteroglosia”, es precisamente la polifonía de los aspectos, voces, eventos, ideas que quiere captar por medio de su técnica del contrapunto, la cual consiste en “modulaciones a través de todos los aspectos de su tema, en que puedes escribir variaciones en cualquier número de modos diferentes” (Huxley, 1947: 294). La heteroglosia horizontal se puede describir en términos ingardenianos como un intento por registrar el número más grande posible de aspectos esquemáticos, de determinaciones de lugares indeterminados y de concreciones por parte del número más grande posible de lectores hundidos, por decirlo así, en la misma realidad.

La tercera técnica recupera la idea del tejer para el narrador en el tejido de la novela y toma forma en lo que podríamos llamar el efecto de *matroshka* rusa o del cajón. Sus orígenes los podríamos buscar en el concepto husserliano de *ego* transcendental, es decir, en la conciencia descubierta al realizar el acto de *epojé* que no es sino poner todo el mundo “entre paréntesis”, negarlo. El resultado es sorprendente:

como *ego* fenomenológico me he convertido en espectador puro de mí mismo, y no tengo como válido nada más que lo que encuentro inseparable de mí mismo, nada más que mi vida pura y lo que encuentro inseparable, y por cierto exactamente del modo como la reflexión primigenia, intuitiva, me descubre para mí mismo. Como hombre en actitud natural, como era yo antes de la *epojé*, me encontraba ingenuamente viviendo en el mundo; (...) Yo era trascendental también en cuanto yo que vivía naturalmente, pero no sabía nada acerca de ello (Husserl, 1988: 15-16).

Pero Husserl no se percató acerca de que el proceso de *epojé* puede ser infinito. El *ego* trascendental que queda al negar el mundo puede ser negado a consecuencia para descubrir un metaego trascendental y así *ad infinitum*. La idea husserliana fue modificada y complementada por el autor ya citado, Aldous Huxley. El narrador aparece “empacado” como el creador aparente de los complots y eventos para ser a su vez empacado por el metanarrador, el creador del creador y así según dicta el *experimentum auctoris*.

Poner al novelista en la novela. Él puede justificar las generalizaciones, que pueden ser interesantes, por lo menos para mí. Él también justifica el experimento. Muestras de su trabajo pueden ilustrar otras posibles o imposibles maneras de narrar la historia. Y si le ordenas narrar partes de la misma historia que la narrada por ti, puedes hacer la variación sobre el mismo tema. ¿Pero por qué limitarse a poner un novelista en tu novela? ¿Por qué no poner al segundo? ¿Y al tercero en la novela del segundo? (Huxley, 1947: 294).

El empleo de estas técnicas por el antropólogo podría liberarlo por una parte de la tiranía de un narrador omnipresente y omnisciente y por otra parte tomar una actitud crítica hacia su propia narrativa sin perderse en el laberinto de los mundos ficticios de los posmodernistas. Con esto hemos llegado al fin de nuestro encuentro entre la antropología, la filosofía y la literatura. Aunque la antropología no inventa los mundos como lo hace la literatura y no los analiza como la filosofía, puede buscar en estas últimas las técnicas de descubrimiento de las nuevas dimensiones de la realidad, cosas de las cuales no ha soñado Horacio en su filosofía.

Concreciones occidentales del medio ambiente

EN EL CAPÍTULO anterior asumimos que la analogía entre la obra literaria y el mundo percibido por los lectores puede resultar fructífera. ¿Cuáles serán los elementos que corresponden a las categorías ingardenianas mencionadas? Antes de responder a esta pregunta, tratemos de resumir las características principales de la percepción e interpretación de la obra literaria según Roman Ingarden. Si la analogía entre los fenómenos percibidos/interpretados y textos literarios en el sentido de Ingarden es válida, debemos de preguntar: ¿cuál sería el sustrato material de la naturaleza? ¿Qué es la causa de las sensaciones o el material del cual está hecho el mundo? En otras palabras, ¿qué clase de "ser" es la naturaleza? Contrariamente a las insinuaciones de Escobar, la pregunta es de índole metafísica y no científica. Las ciencias investigan las relaciones entre diferentes elementos del mundo natural, pero no se preocupan por la ontología de su objeto de estudio. Ahora bien, si la pregunta es de índole metafísica las respuestas también deben serlo. Si Epicurus, La Métrie y Marx tienen razón, la naturaleza y por lo tanto lo que sucede en ella no son sino combinaciones de los átomos materiales. Si Platón, los Padres de la Iglesia y Descartes están en lo correcto, la naturaleza se compone de la materia inorgánica y orgánica, cuya cúspide es el ser humano compuesto de cuerpo y alma. Pero si seguimos a Spinoza y Bertrand Russell, la naturaleza no es material ni espiritual, sino formada de una sola sustancia neutral, que entre sus varios atributos contiene el material y el espiritual. Con Kant diríamos que la naturaleza es *Dinge an sich*, cosa en sí, un ser noumenal, pero al entrar en contacto con la estructura epistemológica *a priori* de los humanos, se vuelve un mundo-como-lo-conocemos, un ser fenomenal. Con el primer Wittgenstein diríamos que el mundo natural es la clase de hechos positivos "sumergidos" en el espacio lógico. En cambio, con los idealistas subjetivos

vos como George Berkeley diríamos que el mundo natural no existe en realidad sino que existe sólo cuando es percibido. Si Kotarbiński y los reistas tienen razón, la naturaleza es la colección de cosas independientes del sujeto. Pero si los solipsistas como Max Stirner están en lo cierto, el mundo natural no es sino un mero reflejo del yo. El hecho de que estas respuestas parezcan al lector fuera del contexto, constituye la mejor prueba de su irrelevancia para la antropología. El antropólogo no pregunta: “¿qué es el mundo?”, como un filósofo con ambiciones metafísicas, sino: ¿cómo perciben el mundo los miembros de una sociedad dada? Además si aprendimos de la lección que nos dieron los fenomenólogos, diríamos que los lectores primarios no sólo perciben al mundo natural sino que también lo interpretan de alguna manera. Su aparición constituye un mensaje, es decir, un sistema de los sentidos.

Ahora bien, el texto ingardeniano posee también contenido y aspectos esquemáticos que sirven como base objetiva para las percepciones e interpretaciones. ¿Qué tipo de datos corresponden a la semántica de la obra? En caso de una novela o de una pieza teatral será el contenido de éstas, pero en caso de las reflexiones acerca del mundo natural serían todas las descripciones verdaderas acerca de la naturaleza. Ya que nadie conoce todas las descripciones verdaderas, este conocimiento es una mera posibilidad, un *texto in potentia*, la obra que aún espera a sus lectores. Vale la pena notar que el desarrollo de las ciencias se podría presentar como el producto de la ecuación de todas las descripciones verdaderas acerca del mundo y las descripciones reconocidas como verdaderas. Si un lector ideal, un demonio de Laplace, tuviera un conocimiento completo sobre la naturaleza, las ciencias naturales llegarían a su fin puesto que no se quedaría nada que investigar. Pero: ¿llegarían a su fin también los discursos acerca del mundo natural y el papel del ser humano en él? El demonio de Laplace podría informar, por ejemplo, cuántos barriles de petróleo esconde todavía el planeta Tierra; sería sin embargo una tarea más difícil para él decir: ¿de qué manera deberíamos aprovechar este recurso, cómo dividirlo en tiempo y espacio? Este ejemplo nos muestra un hecho indudable: las concreciones de la naturaleza no son únicamente discusiones acerca de hechos del mundo. Al mismo tiempo, el demonio de Laplace con su conocimiento completo sería de gran ayuda para los políticos sociales, quienes tienen que manejar

datos indispensables para tomar decisiones y debatir sobre los valores. Siguiendo la analogía ingardeniana, el interés de estos últimos es saber todos los aspectos generales o esquemáticos de la obra, todos los hechos pertinentes. En nuestro caso, los aspectos esquemáticos corresponden a la clase de las descripciones de la naturaleza y de la crisis ambiental reconocidas por los lectores como verdaderas e impertinentes.

Hegel creía que la sabiduría del hombre se parece al búho de noche, el símbolo de Minerva. El búho emprende su vuelo al anochecer cuando todo se ha cumplido y no queda más que reflexionar. Existe una similitud sorprendente entre el búho y el lector tardío, el cual está por interpretar lo ocurrido: contaminación del aire, deforestación, pérdida de la biodiversidad, cambios climáticos que amenazan no sólo la vida humana sino la vida de todo el planeta. Al determinar las modalidades de la crisis ambiental, los científicos encabezados por los ecólogos tratan de descubrir las causas directas de la crisis como crecimiento demográfico, pobreza, industrias y consumo de la energía, ganadería extensiva, inadecuadas técnicas agrícolas, pesca descontrolada o irracional, caza y tráfico ilegal de fauna y flora, cambios climáticos a nivel global, y causas más indirectas, es decir ideología, régimen de propiedad o patrones de distribución. Por más sorprendente que parezca este hecho, el conocimiento sobre la destrucción de la naturaleza crece más que el conocimiento acerca de la misma naturaleza. La explosión de diferentes discursos o concreciones del hombre y la naturaleza en tiempos recientes son en gran medida el resultado de esta paradoja. Aquí llegamos a un punto sutil.

Las concreciones subjetivas del lector con base en la determinación subjetiva de los lugares de indeterminación que acompañan a la descripción de cualquier personaje, escena o fenómeno de la obra combinan de esta manera elementos objetivos y subjetivos y surgen como el resultado de la percepción e interpretación de los datos crudos, siendo estos últimos expresados por medio de las descripciones de la realidad externa. El objeto de las concreciones será en nuestro caso tanto la crisis ambiental al nivel mundial, nacional y local como los discursos dominantes que se pretende criticar o reivindicar. El objeto de este libro son más bien las concreciones mismas acerca de la naturaleza creadas por diferentes autores y en diferentes épocas. Mis interpretaciones y críticas constituirán mis propias concreciones

acerca de las concreciones de los autores mencionados, los lectores primarios. Como acabamos de mencionar en el capítulo anterior, este movimiento puede ser infinito *in potentia*. Mencionaremos 11 concreciones estandarizadas que tratan de responder a tres preguntas. Estas preguntas a la vez revelan los lugares de indeterminación detectados por los lectores primarios, o sea, los autores de los discursos elegidos. Las preguntas son:

1. ¿Cómo debemos comprender la naturaleza y cuáles deberes tenemos frente a ella?
2. ¿Por qué surgió la crisis ecológica?
3. ¿Cuáles son las alternativas principales, teóricas y prácticas, para la solución de la crisis ecológica?

Al final de cada sección señalaré, poniéndome en el lugar del lector secundario, los puntos débiles de cada concreción. Las concreciones que consideraré son las siguientes:

1. utilitarismo;
2. ecomarxismo;
3. libertarianismo;
4. liberalismo moderado;
5. ambientalismo social;
6. ecoteología de liberación;
7. ecología profunda;
8. teoría de Gaia;
9. *Land Ethic*;
10. política verde y biorregionalismo;
11. ecofeminismo.

UTILITARISMO

El utilitarismo clásico es el producto del trabajo de Jeremy Bentham y John Stuart Mill. El tiempo de las luces fue la época de la entronización de la razón omnisciente. La razón podía, según las creencias de los *philosophes* o *enciclopedistes* franceses, reformar las instituciones políticas obsoletas y abrir las puertas de la sabiduría y la felicidad. Pero los pensadores británicos, desde los tiempos de Hume, sabían que la razón de

hecho no sabía todo, pues obedecía a las pasiones, inclinaciones, intuiciones morales. El fundamento de la racionalidad no era racional, la creencia en la razón no surgía de la razón misma. La iluminación racionalista en la cual creyeron los primeros utilitaristas se derivaba de un principio moral, no de uno lógico o científico. “La naturaleza ha puesto la humanidad bajo el gobierno de dos maestros independientes: del dolor y del placer (...)” –escribía Bentham– (Bentham, 1961: 17). Las obligaciones morales están definidas en términos del principio de utilidad. La utilidad a su vez es:

cualquier propiedad en cualquier objeto por el cual tiende a producir beneficio, provecho, placer, bien o felicidad (todo esto en nuestro caso viene a ser lo mismo) o (lo que nuevamente viene a ser lo mismo) prevenir que ocurra desdicha, dolor, mal o infelicidad a las partes cuyas interés se toma en cuenta (Bentham, 1961: 18).

John Stuart Mill formula el mismo principio en términos más exactos. El deber moral y la justicia quedan definidos en términos del *summum bonum* o el mayor bien. Este último consiste en la felicidad:

El credo que acepta la utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer (Mill, 1980: 139).

Aunque Mill aparentemente está de acuerdo con el hedonismo universal de Bentham, trata de agregar inmediatamente que algunos placeres son más deseables que otros: “Es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho, es mejor ser Sócrates insatisfecho que un loco satisfecho. Y si el loco o el cerdo son de distinta opinión, es porque sólo conocen su propio lado de la cuestión” (Mill, 1980: 141-142) ¿Cómo en práctica hacer valer el principio de utilidad frente la naturaleza? Para responder a esta pregunta, había que conceptualizar primero la palabra “naturaleza”. Mill concibe la “naturaleza” en dos acepciones principales:

En un sentido significa todos los poderes que existen, tanto en el mundo exterior como en el interior, y todo lo que acontece por mediación de estos poderes. En otro sentido significa, no todo lo que acontece, sino únicamente lo que tiene lugar sin la intervención, o sin la voluntaria y deliberada intervención del hombre (Mill, 1998: 29).

La naturaleza en ambos sentidos es el conjunto de los hechos y sus causas junto con las leyes que los rigen. Del principio moral y de la definición de la naturaleza de Mill es fácil inferir la teoría del deber frente de esta última. Si el valor moral aparece donde existe alguien o algo capaz de sentir placer o dolor, tenemos la obligación de tomar en consideración la parte sensible de la naturaleza.

Puede llegar el día –argumentaba Bentham– en que el resto de la creación animal adquiera esos derechos que nunca se le pudo haber negado sino por a través de la tiranía (...) Puede que llegue un día en que se reconocerá que el número de piernas, la vellosidad de piel, o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa hay que pudiera trazar la línea infranqueable? ¿Es la capacidad para el discurso? Un caballo o un perro adulto es sin comparación tanto un animal más racional como más sociable, que una criatura de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aun suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? La pregunta que debemos de hacer no es: ¿pueden razonar?, ni tampoco: ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir? (Bentham, 1961: 380).

Aunque Bentham no adscribía los intereses a la materia inorgánica ni orgánica en general, su propuesta de aplicar el principio de utilidad en el mundo animal fue un progreso moral sin precedente. Su posición fue retomada y aplicada a las relaciones entre seres humanos y los animales por Peter Singer. En 1973, Peter Singer, en *Liberación animal*, señaló un camino utilitarista alternativo a la tradición moral occidental que, desde Platón hasta Rawls, ha defendido posturas antropocéntricas. Su propuesta significa un paso hacia la expansión de la ética, al adjudicarle carácter moral a algunos no humanos. Primero, siguiendo a Bentham, Singer define los intereses en términos hedonistas: “Una piedra no tiene intereses porque no puede sufrir, y nada que pudiéramos

hacerle afectaría a su bienestar. Un ratón sin embargo, sí tiene interés en que no se le haga rodar a puntapiés por un camino porque sufrirá si esto le ocurre" (Singer, 1985: 29). Un antropocentrista podría aceptar la propuesta de Singer para definir el bienestar o felicidad en términos de la satisfacción de intereses y estos últimos en términos de sensibilidad física, y seguir manteniendo sin embargo, que el ser humano no sólo siente dolor y placer, sino que además planea su vida, recuerda su pasado y toma decisiones responsables, hecho por el cual su sensibilidad es inmensamente mayor que la del ratón. La respuesta de Singer es iluminadora y alude a una analogía:

Es legítimo aducir que hay algunos rasgos de ciertos seres que hacen que sus vidas sean más valiosas que las de otros; pero habrá sin duda, algunos animales no humanos, cuyas vidas, sea cual fuere el estándar utilizado, sean más valiosas que las de algunos humanos (...) Un chimpancé, un perro o un cerdo, por ejemplo, tendrán un grado mayor de autoconciencia y una capacidad más grande para establecer relaciones significativas con otros que un recién nacido muy retrasado mentalmente (...) (Singer, 1985: 46).

Si afinamos muy estrictamente el criterio de pertenencia a la clase de los objetos susceptibles de recibir lecciones morales (exigiendo que posean la facultad de razonar y hablar) de modo que se les pudiera imputar responsabilidades, les negaríamos carácter moral a muchas personas que no cumplen con tales requisitos. Teóricamente, todos ellos quedarían indefensos y se les podría tratar como a animales no humanos: matarlos, procesarlos como alimento, usarlos en la experimentación científica o como presas de caza. En cambio, si relajamos el criterio a fin de dar cabida a todos los seres humanos, habrá un espacio muy amplio para incluir también a un grupo grande y diverso de animales no humanos. El principio de utilidad es la mejor arma para aprovechar la segunda posibilidad. Singer propone basar la "considerabilidad" moral en el principio utilitarista de que no sólo hay que procurar el interés propio sino que, de manera más general, tratar de reducir al máximo la suma de sufrimiento que hay en el mundo y acrecentar hasta donde sea posible la cantidad de bienestar. De este modo, propone que incluyamos en nuestros cálculos morales también a algunos animales no humanos. Dado que, en la doctrina utilitarista lo que se valora o deplora son siempre experiencias (sa-

tisfactorias o disgustantes, respectivamente), el nuevo criterio debería concederle “considerabilidad” moral a todos los seres sensibles, lo cual, de paso, permite asegurar la incorporación de los casos humanos marginales en el espacio ético.

Ni Bentham, ni Mill, ni Singer adscribían derechos a la mayor parte de la naturaleza, puesto que ésta es insensible y de acuerdo con ellos no podía tener intereses. Por lo tanto, el utilitarismo es a menudo juzgado como una teoría que provoca las actitudes antiecológicas y fomenta el egoísmo. Esta objeción puede aplicarse al utilitarismo vulgarizado por los economistas, pero no a la teoría de Bentham y Mill. Hoy en día no es difícil encontrar utilitaristas preocupados por la crisis ecológica. Según Nicolás Rescher, es un error de los economistas tratar el ambiente natural en términos de producción y consumo de los bienes y servicios. La economía debe tratar las cuestiones ecológicas desde el punto de vista de la calidad de vida humana. El progreso civilizatorio y el deterioro ambiental bajan el nivel de felicidad en vez de elevarlo. Los factores que contribuyen a la crisis son la “densidad demográfica”, el “elevado nivel del consumismo personal”, “nocivas tecnologías de producción” y “la escalación de expectativas” (Rescher, 1974: 90-104). Blackstone cree que el principio de utilidad y el principio de justicia pueden justificar con plausibilidad la actitud ecológica.

Para justificar la actitud ecológica (...) no se necesitan principios nuevos. Lo que se necesita son las evaluaciones más exactas y más sofisticadas de las acciones y sus consecuencias que afectan el ambiente, que se han dado en el pasado. En otras palabras, se requiere una aplicación más sofisticada del principio de utilidad. Pero éste debe ser acompañado del principio de justicia, puesto que las sociedades injustas no pueden alcanzar la homeostasis (en el sentido moral) aunque sí pueden parecer muy estables. A la calidad general de la vida humana no sólo contribuye la utilidad máxima o el uso de los recursos (con el reciclaje necesario), sino una distribución apropiada de estos últimos (Blackstone, 1974: 28).

Desafortunadamente, los utilitaristas no pueden excluir la posibilidad de que la conservación y la distribución justa abarquen solamente la parte de la naturaleza que es o puede ser útil para los seres humanos u otros seres sensibles.

En la práctica, las propuestas de utilitarismo se cristalizan en el concepto del *welfare state*, *i.e.*, el Estado de bienestar. Si se acepta la premisa de que el Estado es responsable del bienestar de los individuos, se abren por los menos dos posibilidades de incrementar el bienestar de los humanos y por lo tanto de los recursos naturales: la primera consistiría en maximizar el bienestar de los individuos, la segunda el bienestar social. Rawls es uno de los más distinguidos partidarios de la primera opción. “La sociedad –escribe Rawls– es la empresa cooperativa establecida para el provecho mutuo” (Sugden, 1989: 69-86). La segunda opción alude al bienestar de la sociedad en su conjunto que puede implicar el redistributivismo, el proteccionismo y el intervencionismo del Estado. El sentido de esta distinción es simple. El bienestar de los individuos no siempre implica el bienestar social, aunque se puede mantener que el bienestar social implica el bienestar individual. En política social, sin embargo, esta distinción no se ubica en el nivel de los objetivos los cuales siempre se reducen al bienestar de los individuos en el sentido de que su nivel no puede bajar más allá de un cierto nivel, sino con el de las estrategias que se adoptan para asegurar el bienestar. Alan Hamlin menciona tres fundamentales estrategias: maximización simple, maximización mínima y maximización equitativa (Hamlin, 1993: 651-662). La primera se aplica sobre todo a la sociedad en su totalidad. Si deseamos maximizar el bienestar de los individuos tenemos que tomar en cuenta el criterio de eficiencia de Pareto, según el cual la distribución eficiente consiste en elevar el bienestar de uno sin disminuir el bienestar en ningún otro caso. La maximización mínima busca la imposición del nivel más bajo de bienestar por debajo del cual ya no es posible pasar. Esta estrategia se aplica tanto para maximizar el bienestar individual como el social. La tercera estrategia de maximización se concentra en rebatir las desigualdades y mantener el mismo nivel del bienestar, tratando así de incorporar el concepto de egalitarismo social al planear la política del bienestar social e individual. La primera propuesta se manifiesta en los sistemas liberales y democráticos basados en el mercado, la segunda y la tercera se pueden identificar incluso con los sistemas autoritarios tanto de izquierda (Cuba) como de derecha (Chile).

A primera vista, el utilitarismo es un modelo congruente. Hoy en día es difícil encontrar una teoría utilitarista en su versión hedonista. Los hedonistas no pueden escapar a dos consecuencias que parecen inaceptables. Primero el hedonismo conduce al paternalismo. La felicidad

es evaluada independientemente de las preferencias de los individuos. Supongamos que X desea Y (por ejemplo fumar cigarrillos cada día) y que es pernicioso para la felicidad de X a largo plazo. Por lo tanto X no debería fumar. Otra objeción alude a la posibilidad de agregar utilidades de diferentes personas. Supongamos que dos personas sádicas sacan provecho (satisfacción) por torturar a otra persona. La suma de la satisfacción que ellos obtienen será más grande que la insatisfacción de la persona torturada. Se sigue que es moralmente bueno torturar.

Para evitar esas objeciones se han propuesto diferentes modificaciones de utilitarismo. La teoría de las preferencias informadas de Richard Brandt defiende la idea de que satisfacción no depende de los estados mentales y fisiológicos que denominamos como “placenteros” sino de las preferencias que deben pasar la prueba de los hechos y la lógica. En otras palabras deben ser informados, conscientes y congruentes (Brandt, 1982: 169-185). ¿Quién debería decidir si las preferencias de uno cumplen con esas condiciones? El observador ideal es una figura abstracta que es a menudo invocada para resolver este problema. La objeción principal a esta teoría es que a veces tenemos las preferencias que tenemos por no conocer todas las consecuencias de nuestras acciones, ya sea porque nos gusta el riesgo o porque queremos salvar el equilibrio interno. Con base en la teoría de Brandt debemos considerar esos deseos como mal informados y, por lo tanto, irracionales. Otras modificaciones de la teoría utilitarista hedonista se refieren al concepto de necesidad. Como aseveran Wiggins y Griffin, las necesidades no forman una subclase de deseos (Wiggins, 1985; Griffin, 1986: 41). Puedo tener el deseo de seguir contaminado la atmósfera y sin embargo, tener la necesidad de respirar aire fresco. El bienestar o la utilidad deben ser definidos en términos de las necesidades de los seres incluidos en el cálculo. Esta teoría se basa en la suposición de que es posible definir las necesidades básicas y reconocer su prioridad sobre los deseos. Notemos que la teoría actual se vuelve tan paternalista como el hedonismo. La tercera modificación se presenta como la teoría basada en autonomía o de libertad y defiende que la utilidad tiene que tomar en cuenta la libertad. Tanto la libertad como las consecuencias de las acciones contribuyen al bienestar. Los partidarios de esta teoría hacen uso de los conceptos de la libertad negativa y del de libertad positiva. La libertad negativa consiste en la falta de coerción y requiere solamente que el agente actúe voluntariamente sin tomar en cuenta sus motivos y el carácter de sus

decisiones. Uno de los partidarios de este punto de vista, Ronald Dworkin, cree que la ampliación de las posibilidades de elección de individuos realiza plenamente el ideal de utilidad, o de bienestar individual (Dworkin, 1981: 185-246). Otros como Amartya Sen, basan el bienestar en la libertad positiva, lo cual consiste en desarrollar las capacidades, talentos o potencialidades de los individuos (Sen, 1985: 130-148). La visión de la naturaleza y su valor se deriva en parte del principio de utilidad y de sus diferentes modificaciones. La naturaleza tiene valor porque es útil al hombre y satisface sus preferencias informadas (Brandt), sus necesidades (Wiggins) o simplemente porque es la garantía de felicidad de todos los seres sensibles (Bentham, Singer). En otras palabras, la naturaleza posee valor instrumental porque sirve a mantener los valores intrínsecos (bienestar, utilidad, felicidad, satisfacción, libertad, etcétera). Este planteamiento puede encontrarse ante una objeción muy fuerte: si la naturaleza como un todo posee valor instrumental y sirve al bienestar a los hombres o incluso todos los seres sensibles, entonces podemos aprovecharnos de ella para aumentar el nivel de satisfacción hasta su destrucción completa. Los utilitaristas tienen dos opciones: o bien argumentarán que la destrucción de la naturaleza no sirve a los intereses de las generaciones actuales, puesto que va a disminuir el bienestar individual y social, o bien aludirán al supuesto de que el principio de utilidad abarca también a las generaciones futuras. El primer argumento no es plausible. Es probable que la humanidad pueda solucionar sus problemas más inmediatos liquidando los parques nacionales, las reservas, etcétera, con el fin de abastecer y asegurar viviendas para los que las necesitan. Lo que le impide hacerlo no es el interés de las generaciones actuales, sino el de las futuras. Pero, ¿pueden las generaciones que todavía no existen tener intereses y por lo tanto derechos? Esta pregunta ha despertado un interés enorme entre los filósofos. Para nuestros fines, basta señalar que para adscribir intereses a las generaciones futuras no necesitamos recurrir a los conceptos metafísicos como el de potencia. Joel Feinberg, argumenta que la probabilidad de que la generación futura semejante a la nuestra aparezca pronto es una razón suficiente para salvar la naturaleza para ella (Feinberg, 1974: 64-67).

La identidad de los cargadores de estos intereses es necesariamente indeterminada, pero el hecho que ellos tengan intereses es indu-

dable, y eso basta para adscribirles derechos. Podemos decir a veces que algunas formas poco visibles situadas en un espacio lejano pertenecen a seres humanos, aunque no sepamos quiénes son sus dueños ni cuántos son. Y este hecho impone obligaciones sobre nosotros de, por ejemplo, no bombardearlos. De la misma manera, la ambigüedad acerca del carácter de las futuras generaciones no debilita la obligación que tenemos hacia ellos, puesto que estamos casi seguros de que, a pesar de todo, serán hombres (Feinberg, 1974: 65-66).

Ahora bien, los postulados de incremento del bienestar y la superficialidad de los postulados ecológicos lo debilitan como el modelo intelectual que permitiría conservar todos los ecosistemas independientemente de las preferencias humanas. Además los utilitaristas no adscriben ningún interés a la materia inorgánica y a las formas de vida más simples y diferentes del hombre o los mamíferos. El concepto del bienestar es demasiado vago y burdo para generar políticas ecológicas eficientes y coherentes. Como vimos, el Estado de bienestar permite la aplicación de estrategias totalmente opuestas. La agregación de utilidades nos exculpa de actos claramente inmorales, de actos que no quisiéramos permitir que sucedan. Si todos los hombres decidieran acabar con parte de la naturaleza, por ejemplo con el desierto de Sonora o con la Barranca del Cobre, para sacar un provecho, el utilitarismo les permitirá hacer eso, al menos de que las consecuencias de la destrucción produjeran menos bien que su preservación. Pero no es difícil imaginar situaciones en las que la gente no fuera dependiente de algunos tipos de ecosistemas y que por eso decidiera acabar con ellos sacando el material, construyendo minas o depositando en ellos desechos tóxicos. El utilitarista podría invocar la paradoja de Rescher: el crecimiento económico, el incremento de las expectativas y la creación de necesidades parece incrementar el bienestar, pero de hecho son estos fenómenos los que reducen la felicidad. Imaginemos otro ejemplo. La tecnología alcanza tal nivel que se vuelva posible y más económico mandar todos los desechos de la tierra a Marte, en donde no hay vida. Las consecuencias parecen muy favorables. La economía terrestre puede funcionar sin dificultades y riesgo ecológico. No es fácil justificar nuestra desaprobación de tal acción pero, de hecho, es fácil imaginar que tomáramos una actitud negativa frente a la contaminación de ese planeta distante, aunque no tenga vida. Este

ejemplo basta para convencernos de que en la evaluación de los actos entran algunos factores adicionales. El criterio según el cual evaluamos las acciones basándonos en los intereses de todos los seres afectados por éstas no basta para tomar lo que sería la decisión moralmente correcta.

ECOMARXISMO

El ecomarxismo es una doctrina nueva derivada del marxismo clásico. El marxismo clásico fue creado por Carlos Marx, y desarrollado por Engels, Lenin y otros, que, deliberadamente o no, cambiaron el contenido de muchas propuestas de Marx. El marxismo puede ser concebido como una doctrina multifacética. La primera faceta de la doctrina marxista es la teoría materialista de la historia, de acuerdo con la cual el desarrollo histórico se produce como efecto de las contradicciones de las sociedades clasistas e inequitativas. Las formas de relación en cada sociedad están determinadas por los modos de producción (fuerzas productivas junto con las relaciones de producción). Cuando las fuerzas productivas entran en conflicto con las formas de las relaciones se produce una revolución, la cual abre el camino a una nueva formación económica-social. Este proceso es necesario e independiente de la voluntad de los individuos. Marx escribe:

La contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de relación que, como veíamos, se ha producido ya repetidas veces en la historia anterior, pero sin llegar a poner en peligro la base de la misma, tenía que traducirse necesariamente, cada vez que eso ocurría, en una revolución, pero adoptando al mismo tiempo diversas formas accesorias, como totalidad de colisiones, colisiones entre diversas clases, contradicción de las conciencias, lucha de ideas, lucha política, etcétera. Desde un punto de vista limitado, cabe destacar una de estas accesorias y considerarla como la base de estas revoluciones, cosa tanto más fácil cuanto que los mismos individuos que sirven de punto de partida a las revoluciones se hacen ilusiones acerca de su propia actividad (...) (Marx, 1985, I: 59-60).

La segunda faceta del marxismo es la teoría del capital y del capitalismo. Marx explica el fenómeno del crecimiento del capital:

El valor de una mercancía se determina por la cantidad total de trabajo que encierra. Pero parte de esta cantidad de trabajo se materializa en un valor por el que se abonó un equivalente en forma de salarios; otra parte se materializa en un valor por el que no se pagó ningún equivalente. Una parte del trabajo encerrado en la mercancía es trabajo retribuido; otra parte, trabajo no retribuido. Por tanto cuando el capitalista vende la mercancía por su valor, es decir, como cristalización de la cantidad total de trabajo invertido en ella, tiene que necesariamente que venderla con ganancia (Marx, 1985, II: 61).

El trabajo no retribuido es lo que Marx llama “plusvalía” o “ganancia”.

La tercera faceta del marxismo es la teoría de la transición de la historia, la de la sociedad capitalista hacia la sociedad socialista y la comunista. El comunismo se caracterizará por la atrofia de las clases, la división del trabajo, la propiedad privada, la explotación del hombre por el hombre, y la enajenación tripartita: del trabajo del obrero, de los resultados de su trabajo y del mismo obrero. El comunismo permitirá al ser humano desarrollar sus verdaderas necesidades humanas. Marx describe el paraíso comunista de la siguiente manera:

(...) al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos (Marx, 1985, I: 31).

El ecomarxismo es un movimiento muy joven que trata de conjugar el marxismo clásico con el ambientalismo moderno. En México, la corriente ecomarxista tiene posibilidades de desarrollarse en un movimiento auténtico. La tradición marxista está muy arraigada. México, como otros países de América Latina, sufre una crisis creada por la acumulación de capital y como decía Foucault, las poblaciones que están al margen del capitalismo son capaces de observar mejor como opera éste. El ecomarxismo adopta del marxismo clásico la teoría del

desarrollo social como efecto de las contradicciones entre las fuerzas productivas y formas de relación, y la explicación del desarrollo del capitalismo moderno basada en los conceptos de acumulación del capital, plusvalía, apropiación de plusvalía y trata de aplicar estas teorías y conceptos al análisis de la crisis ecológica en el mundo moderno. Los ecomarxistas tienen que rechazar, sin embargo, el concepto marxista de naturaleza como “fuente de toda riqueza que no cuestan nada al capital” (Leff, 1994: 352). La nueva teoría tiene que reconocer que las externalidades del capital se traducen en nuevos costos de la producción, y que la contribución de la naturaleza no puede traducirse en precios de mercado, racionalidad del mercado y desarrollo de economías ambientales autogestionarias. Al mismo tiempo el nuevo marxismo deja de ser una ciencia del siglo XIX enriqueciéndose metodológicamente con las herramientas de análisis de la teoría termodinámica de sistemas abiertos e incorporando al análisis de los procesos socioambientales conceptos como apertura, diversidad, indeterminación, coevolución, codependencia, dispersión. ¿Cómo se aplica el discurso ecomarxista a la crítica de los efectos devastadores de capital? O en palabras de Ingar-den: ¿cuál es la concreción de los aspectos generales dados en el drama del capital del capital?

La crisis ecológica surge como efecto de la capitalización y apropiación de la naturaleza bajo la lógica de capital. Marx no reconoció el hecho de que no sólo los trabajadores y su trabajo se enajenaban bajo el sistema capitalista, sino que también la naturaleza lo hace. La causa predominante de la crisis ambiental no es la presión creciente de la población sobre recursos escasos ni la tendencia del progreso histórico hacia un consumo creciente de energía, sino la sobreexplotación de los recursos dirigida por el propósito de maximizar en un corto plazo las ganancias privadas de los capitales invertidos (asociados con los patrones del consumo de la sociedad opulenta) o con el fin de maximizar los excedentes económicos en las economías socialistas y basadas en un capitalismo de Estado (hoy en vías de extinción) (Leff, 1994: 242). Las experiencias de los ecólogos pueden exitosamente complementar la teoría de Marx. El ecomarxismo puede desempeñar el papel tanto de teoría explicativa de la crisis ecológica como de ideología normativa renovadora (Leff, 1994: 334-365). *El capital* de Carlos Marx, constituye la teoría del modo de producción capitalista y puede explicar la expansión del capital y el crecimiento económico de ciertas clases sociales. Mientras más valor

produce el trabajador en su jornada laboral menos recibe como salario para la reproducción de su fuerza de trabajo. Esta “contradicción” puede explicar la realización de la mercancía y lleva a crisis de sobreproducción y subconsumo. Los autores neomarxistas postulan también la segunda “contradicción”, no explícita en *El capital*, que consiste en generar costos crecientes de las condiciones de producción del capital, emplear la racionalidad a corto plazo y la autodestrucción. El mecanismo de dicho proceso es el siguiente: la sobreproducción crea la necesidad de generar necesidades artificiales e incrementar el sobreconsumo de los bienes productivos. La producción de los bienes de consumo renovables se basa en el incremento del consumo productivo de recursos no renovables. El agotamiento de los recursos no renovables provoca la degradación ambiental que a su vez conduce a la subproducción y la limitación del capital que de esta manera se destruye a sí mismo. Entre los efectos ecológicamente desastrosos de la acumulación de capital se destacan la sobreexplotación de los recursos, la degradación ambiental, la marginación social, la pérdida de los suelos, la desnutrición de la población, la contaminación y la pobreza. Las causas principales de la crisis ecológica son la implantación de modelos tecnológicos inadecuados (agricultura capitalizada, cambio en el uso del suelo hacia monocultivos de exportación y ganadería extensiva en las regiones tropicales, desarrollo desigual con la separación del campo y ciudad y los efectos migratorios (Leff, 1994: 335).

En el nuevo paradigma ecomarxista la naturaleza y la cultura no entran tan sólo como procesos mediadores, como soporte de la producción, sino como trabajo social y fuerzas productivas directas (Leff, 1994: 359). Naturaleza en el discurso ecomarxista deja de ser el repertorio de los recursos para el capitalista que se apropia de ellos gratuitamente y se convierte más bien en un potencial alimentario para la nación: “La naturaleza ha dotado a las regiones tropicales con abundantes recursos que deben investigarse para desarrollar su potencial alimentario y para satisfacer las necesidades básicas de sus pueblos” (Leff, 1996: 220). La satisfacción de las necesidades de las generaciones actuales es congruente con la racionalidad a corto plazo. El concepto del desarrollo sustentable y las propuestas de protección de la naturaleza obtienen sentido sólo y cuando asumimos, o bien que la naturaleza en sí posee un valor moral o bien que otros seres humanos podrán aprovecharse de ella en el futuro. Leff elige la segunda opción. El ambientalismo que

se conjuga con la teoría marxista “promueve la participación democrática de la sociedad en el aprovechamiento de sus recursos productivos, tanto los actuales como los potenciales, para satisfacer las necesidades y aspiraciones de las mayorías que pueblan el mundo actual y asumir un compromiso con las que lo habitarán en generaciones futuras” (Leff, 1994: 393). En este mismo contexto, Leff se opone al concepto de naturaleza como capital y la trata como el “patrimonio de recursos naturales y culturales” (Leff, 1994: 109, 114, 161). El concepto de la naturaleza como fuerza productiva, potencial alimentario de las generaciones actuales y futuras y patrimonio nacional sitúa a Leff y ecomarxistas entre los ambientalistas humanistas.

Pasemos al tercer lugar de indeterminación. ¿En qué consiste la alternativa ambientalista para el desarrollo capitalista? En teoría, la alternativa se podría reducir a la crítica de la racionalidad a corto plazo y el desarrollo de un nuevo paradigma de la racionalidad a largo plazo. Leff trata de definir la nueva racionalidad ecológica y basar en ella las estrategias del desarrollo sustentable y ecodesarrollo. Puesto que la racionalidad instrumental y formal que se expresa en la “lógica del mercado”, “organización burocrática” y los “aparatos ideológicos del Estado” (Leff, 1994: 291) han fracasado, hay que plantear una racionalidad que no sólo incluya los medios para fines arbitrarios, sino que también seleccione los fines mismos. Los principios de la nueva racionalidad incorporados al discurso ambientalista y la teoría emergente sobre medio ambiente y desarrollo sustentable son los siguientes:

- a) preservación de la diversidad biológica y de la pluralidad cultural;
- b) conservación y potenciación de la base ecológica del sistema de recursos naturales;
- c) valoración del patrimonio de recursos naturales y culturales, así como de los procesos ecológicos de largo plazo, incluyendo la previsión del bienestar de las futuras generaciones;
- d) apertura de opciones y espacios de creatividad que permitan la multiplicación de experiencias y la búsqueda de alternativas para un desarrollo sustentable;
- e) satisfacción de las necesidades básicas y la elevación de la calidad de la población, mediante el mejoramiento de la calidad ambiental;
- f) prevención de catástrofes naturales y humanas, generadas como efecto de la degradación ambiental;

- g) percepción de la realidad desde una perspectiva global;
- h) acceso y apropiación social de la naturaleza y la distribución de la riqueza y el poder por medio de la descentralización económica y la gestión participativa y democrática de los recursos;
- i) derecho de las comunidades y naciones a desarrollarse a partir de sus valores históricos y culturales;
- j) desarrollo de tecnologías limpias;
- k) fortalecimiento de la capacidad de autogestión de las comunidades y de la autodeterminación de las naciones y comunidades;
- l) participación de la sociedad en toma de decisiones que afectan a las condiciones de existencia;
- m) valoración de los aspectos cualitativos del desarrollo humano, más que de los cuantitativos del crecimiento económico (Leff, 1994: 292).

Enrique Leff menciona algunas condiciones indispensables de la construcción de una "racionalidad ambiental" a largo plazo, advirtiendo que nos enfrentamos con el debate de dos proyectos económico-sociales. De allí emerge "por una parte, el proyecto de un capitalismo ecológico; por otra, se vislumbra un nuevo proyecto de socialismo, ya no real o humanista, sino ecológico y democrático. Es ciertamente demandada la reconstrucción de la teoría marxista a la luz de los principios del ambientalismo" (Leff, 1994: 365). El sistema socialista en la práctica tiene que basarse en la economía descentralizada, en el desarrollo orientado a fortalecer las "capacidades productivas de cada región", en la equidad, la democracia participativa, el ambientalismo, las tecnologías alternativas, etcétera (Leff, 1994: 93-94). Los efectos negativos del desarrollo desigual y combinado "deben revertirse en el sentido de generar un desarrollo diverso, capaz de combinar distintas estrategias de desarrollo sustentable" (Leff, 1994: 355). Para asegurar el desarrollo sustentable hay que, *inter alia*, planificar la producción primaria de manera integrada con la transformación agroindustrial de la producción agrícola, estimular la participación creativa de los propios trabajadores al proceso de innovación tecnológica, transformar los recursos primarios en bienes de consumo con altos niveles de productividad eco-tecnológica, introducir cultivos múltiples e integrados, siguiendo las prácticas de manejo de los ecosistemas de las sociedades tradicionales, uso de la energía solar y de su eficiencia fotosintetizadora, en función de

distintos arreglos de las comunidades florísticas en un programa de regeneración selectiva, reorganización del aprovechamiento de la fauna y ganadería del trópico, uso de especies silvestres y utilización de desechos agrícolas de cultivos tropicales para reorganizar la ganadería (por ejemplo el uso de las melazas y del bagazo de caña como alimento ganadero), uso de desechos del ganado, cultivo industrial de pequeños invertebrados para la producción de proteínas, combinación del uso múltiple e integrado de las especies silvestres con el cultivo de granos tradicionales, la horticultura de vegetales y con plantaciones de árboles frutales; desarrollar sistemas productivos integrados de cultivos tropicales y estrategias de manejo agropecuario-forestal-piscícola que integren ecológicamente los recursos vegetales, animales y acuícolas en nuevas prácticas de uso sustentable de los recursos. Los cambios en el manejo de los recursos agrícolas deben estar acompañados por el cambio administrativo-estructural. Las políticas ambientales en el sistema ecosocialista estarán ubicadas en tres niveles: la del mercado, la del Estado regulador y la de la gestión social de los recursos. En este sistema mixto, se acepta tanto la lógica del mercado como la competencia ancha del Estado. Leff no niega que las empresas deben de internalizar los costos ecológicos, pero advierte que existe toda una serie de externalidades ambientales que se traduce en costos sociales (destrucción de la base de recursos naturales, contaminación ambiental, descenso de la calidad de vida) que son internalizables al nivel de la empresa. Al nivel microeconómico la empresa podrá internalizar el costo de incorporación de la normatividad ecológica impuesta por el Estado a sus procesos productivos. Es el Estado quien debe

proveer las condiciones ecológicas de la producción sustentable, que no se desprenden de los mecanismos y que se traducen en costos ambientales de la producción, mediante el establecimiento de normas a los procesos productivos y a los procesos de apropiación de la naturaleza (Leff, 1994: 275).

Cabe señalar que el ecomarxismo rechaza la concepción de una clase, el proletariado como protagonista del cambio social, confiando en una explosión de identidades e intereses que fracciona “la posible respuesta unitaria de una clase o una identidad colectiva transclasista al capitalismo global”. Más adelante, Leff admite que el desarrollo del ambien-

talismo en el mundo ha sido posible gracias a la clase media: “Las clases medias ilustradas han sido así los voceros más elocuentes del movimiento ambiental” (Leff, 1994: 374). Los esfuerzos transclasistas posibilitaron los demás avances del Estado, de la sociedad civil y de las comunidades de base y sobre todo del campesinado y de los indígenas que siguen luchando por el patrimonio de los recursos naturales (Leff, 1994: 353). La gestión social de los recursos apunta hacia la emancipación; sin embargo el Estado deberá proveer las condiciones mínimas necesarias para la revitalización de las fuerzas productivas de la sociedad, así como dar curso a los proyectos de desarrollo sustentable que emanen de las propias comunidades.

Independientemente de si aceptamos las premisas principales del eco-marxismo o no, tenemos que poner en tela de juicio muchas propuestas constructivas de Leff. El concepto de racionalidad ecológica es demasiado amplio y es por ello que sus condiciones pueden entrar en conflicto. ¿Cómo conjugar “la percepción de la realidad desde una perspectiva global” (*g*) con “el derecho de las comunidades y naciones a desarrollarse, a partir de sus valores históricos y culturales” (*i*). Para evitar la contradicción en este caso, Leff tiene que presuponer que los valores culturales y locales tienen el punto de vista global, lo que es absurdo. Un campesino, en el drama de Wyspianski, conocido dramaturgo polaco, exclama: “Que haya guerra en todo el mundo, pero que no toque nuestra comunidad.” No hay buenas razones para dudar de la sinceridad de tal actitud entre los habitantes de las comunidades locales. Con otra dificultad nos tropezamos cuando consideramos la propuesta de la preservación de la diversidad biológica y de la pluralidad cultural (*a*) y la de fortalecer la capacidad de autogestión de las comunidades y de la autodeterminación de las naciones y comunidades (*k*). No es difícil imaginar una situación en la que las comunidades indígenas decidieran romper con su autogestión y vender su terreno a un consorcio o dejar su lengua materna. En este caso (*a*) y (*k*) entrarían en contradicción. O tomemos otro ejemplo: consideremos la propuesta de conservar la base ecológica del sistema de recursos naturales (*b*) y la de posibilitar la participación de la sociedad en la toma de decisiones que afectan a las condiciones de existencia (*d*). Leff no toma en cuenta lo que, siguiendo a Bertrand Russell, podemos llamar el “dilema de la democracia”. Ya sea porque el sistema sólo se muestra sensible a los votantes actuales, ya sea por el particular interés de éstos, no podemos excluir la posibilidad que la democracia como un sistema de

competencia justificada en nombre de preferencias no parece resolver el buen trato de los humanos con los ecosistemas. Necesitamos un criterio que va más allá de las preferencias de los individuos si es que en verdad queremos salvar la propuesta (b). Pero en este caso, tenemos que ignorar la voluntad de cada uno para defender los intereses de todos. Este dilema descrito tan agudamente por Félix Ovejero Lucas no sólo no encuentra solución sino siquiera mención dentro de la postura ecomarxista de Leff.

Las propuestas más prácticas padecen el mismo error que las teóricas. No sólo son éstas abstractas y demasiado generales, sino que además entran en conflicto entre sí. Leff trata de defender la posibilidad de armonizar la gestión social con el Estado y el mercado libre, aunque nunca dice cual debería de ser la división de poderes en un país ecosocialista ni como se deberían resolver los conflictos graves (que suceden todo el tiempo) entre la gestión social y la competencia del Estado. Tampoco está claro cuales son los límites de la intervención del Estado en el mercado libre. Leff parece creer que, en las condiciones de la democracia participativa, los intereses opuestos se armonizarán y amortiguarán, y en este sentido es un fiel seguidor de Marx quien exclamaba que en el comunismo reinaría la felicidad universal y necesaria.

LIBERTARIANISMO

Los libertarios fundamentan su posición en el concepto de derechos naturales, los cuales pertenecen a los individuos independientemente de las consecuencias utilitarias y de las políticas de los tiranos. En este sentido, el libertarismo se origina en la filosofía moral de John Locke, Adam Smith, Alexis de Tocqueville, Ronald Dworkin, Richard Nozick, Joel Feinberg, Friedrich von Hayek. Es muy difícil resumir la corriente libertaria sin caer en simplificaciones. Nosotros aquí enfocaremos el libertarismo clásico para pasar luego a la visión de Joel Feinberg, puesto que este autor asume explícitamente el papel moral de la naturaleza en la vida humana y llega a las conclusiones que podrían haber aceptado otros filósofos libertarios. El presupuesto moral o la primera determinación teórica del libertarismo fue expresado elegantemente por John Locke. Según él, los seres humanos nacen en “el estado de libertad perfecta que les permite ordenar sus acciones, y manejar sus posesiones y a sus propias personas, según su voluntad (...) este estado es también de equidad” (Locke, en Clapp, 1967: 498-499). El libertaria-

nismo político-económico de Smith y Hayek se funda en el derecho primordial de cada persona humana, por ejemplo, el derecho de propiedad y el derecho de intercambiar libremente de propiedades privadas (las políticas de libre comercio). Una de las posibles maneras de justificar estos derechos la presentamos en el capítulo primero cuando citamos a John Locke. En general, en el programa de los libertarios destacan propuestas como la reducción del papel del Estado en el control de las actuaciones de los individuos, el mantenimiento de la autoridad de la ley, la eliminación de la imposición del control arbitrario, la santidad de la propiedad privada, la libertad de acatar los contratos entre los individuos y la responsabilidad de los seres humanos de sus vidas. El concepto principal de cada ética libertaria es la idea de que los derechos humanos que no pueden ser limitados por ningún sistema político. Según el filósofo moderno Richard Nozick, los seres humanos no sólo nacen con los derechos de disponer de sus personas y sus recursos (Nozick, 1990: 150), sino que además el Estado no tiene derecho ninguno de redistribuir los recursos sociales entre personas que no son sus dueños originales. Para Nozick y para varios grupos de anarco-capitalistas, el Estado no es un mal necesario, sino un mal innecesario. ¿Bajo cuáles condiciones el individuo es dueño de algo? Puesto que el individuo es dueño de su persona y sus talentos, puede también traspasar sus propiedades a otras personas, según su voluntad. Así, la propiedad no sólo es dada en el momento de nacimiento del individuo sino que también puede ser adquirida como resultado de un contrato voluntario sin que intervenga el Estado o ninguna autoridad externa. El principio *salus populi suprema lex* es una ideología que justifica la imposición de los impuestos y la redistribución de los bienes que pertenecen a uno, y es por eso una justificación del crimen del robo que comete el Estado. El respeto a la vida privada y la propiedad justifica en última instancia la legalización de la prostitución, drogas y relaciones sexuales extrañas (Nozick, 1990: 58-59). Joel Feinberg resume la posición clásica libertaria definiendo el concepto de derecho en términos exactos. “Tener derecho a algo es lo mismo que reclamar algo en contra de alguien, según las normas judiciales o, en el caso de los derechos morales, según las normas aceptadas por la conciencia iluminada” (Feinberg, 1974: 43-44).

En casos comunes los demandantes y los demandados son personas adultas y normales. Es un absurdo mantener que las rocas o las piedras tienen derechos, puesto que son “seres” que no pueden reclamar nada.

Feinberg continua considerando los casos controvertidos de los seres que se ubican entre dos polos extremos, *i.e.*, entre la materia inorgánica y los seres humanos conscientes. Para nuestros propósitos, nos limitaremos a resumir su posición en cuanto al estatus moral de los animales, las plantas y todas las especies. Ya que los animales, como las rocas, no pueden exigir nada de nosotros, no tienen ningún derecho. Eso no quiere decir que no tengamos la obligación de cuidarlos y evitar que sufran. De la misma manera, tenemos obligación frente a las rocas y medio ambiente. Esta relación es asimétrica: aunque tengamos obligaciones frente a ellos, ellos no pueden tener obligaciones *vis a vis* con nosotros y por lo tanto tampoco pueden tener derechos. En otras palabras ni las rocas ni animales son "sujetos morales" (Feinberg, 1974: 46). Si los animales no pueden reclamar sus derechos, ¿qué es lo que justificaría nuestras obligaciones respecto a ellos? El argumento de Feinberg toma el viraje utilitarista: algunos animales, más desarrollados, tienen la habilidad de sentir dolor, necesidades y metas rudimentarias y es por eso que podemos adscribirles intereses. Los animales que no tienen esas capacidades, no tienen intereses y, por lo tanto, no tienen derechos. El estatus de las plantas difiere un poco del de los animales más primitivos. Aunque los árboles no pueden ser reducidos a las rocas, puesto que crecen, florecen y se marchitan, de todos modos, como aseveran Aristóteles y Aquinas, tienen un objetivo natural; carecen de las calidades que son condición indispensable para tener intereses, esto es deseos y metas que presuponen la existencia de creencias y de vida consciente. Las especies de animales y plantas pueden ser tratadas de la misma manera. Un elefante individual siente y tiene metas rudimentarias y por lo tanto tiene intereses, pero la especie de elefantes carece de dichas cualidades y es por ello que no puede tener ningún interés. Feinberg no niega, sin embargo, que tenemos que cuidarlas (Feinberg, 1974: 56). La justificación de la protección de la naturaleza tiene un carácter antropocéntrico. Feinberg, escribe:

Hay, una institución importante involucrada en la propuesta de que un ser tiene intereses siempre y cuando puede ser el sujeto lógicamente apropiado de los derechos. El significado de esta intuición se pone de manifiesto cuando consideramos la pregunta de por qué cosas comunes no tienen derechos. Pensemos en cosas tales como un bello paisaje natural, o una obra de arte fina como el Taj Mahal.

Estas cosas deben ser cuidadas, porque de otra manera van a dejar de existir, despojando algunos, o incluso a todos los seres humanos, de algo que para ellos posee un gran valor. Algunas personas pueden tener la obligación, como parte de su trabajo, de proteger y cuidar estas cosas de gran valor. Pero no caemos en la tentación de hablar sobre “derechos de las cosas” que estén correlacionadas con las obligaciones de sus guardianes ya que, a pesar de todo, no podemos pensar en ellas como portadores de intereses en sí mismas (Feinberg, 1974: 49).

Otro argumento de índole antropocéntrica en favor del proteccionismo lo proporciona William Blackstone. Entre los derechos, universales e inalienables como por ejemplo la libertad y el derecho a la vida y la salubridad, que se pueden adscribir a los seres humanos, se encuentra el derecho de tener acceso al medio ambiente natural, sano y no devastado:

Cada persona tiene este derecho de ser humano, porque el acceso al medio ambiente natural sano es esencial para desarrollar la totalidad de las capacidades humanas. Tomando en serio las amenazas prestadas al medio ambiente y por lo tanto a la existencia de los seres humanos, el derecho al medio ambiente natural sano tiene que ser concebido como uno que impone sobre todos la obligación correspondiente de respetar la naturaleza (Blackstone, 1974: 32).

En pocas palabras, la propuesta de la protección del medio ambiente surge en la corriente libertaria con base en por lo menos dos presupuestos:

1. el acceso al medio ambiente enriquece la vida humana brindándole más valor;
2. la obligación de respetar el medio ambiente natural es deducida del derecho universal e inalienable de cada ser humano de tener acceso al medio ambiente natural.

Ahora nos concentraremos en la posible aplicación de esta doctrina a los problemas ecológicos que Locke no podía haber previsto. Como vimos, el ecomarxismo acusa al liberalismo, a la economía de mercado li-

bre y a las políticas de libre comercio de haber causado una crisis ecológica sin precedentes. Sorprendentemente, el libertarismo o el liberalismo extremo no sólo trata de incorporar elementos ecológicos en sus programas, sino que además acusa a su vez las doctrinas izquierdistas de haber causado la crisis ambiental. Son ellas y su fraseología la que causó la destrucción de los recursos naturales del planeta, los cuales han sido, contrariamente a lo que sostenía David Ricardo, la fuente del valor y el capital. El argumento es simple: la mejor garantía de la protección de los recursos naturales es su privatización, puesto que es improbable que alguien destruya su propiedad. Quienes abogan por la abolición de la propiedad privada pecan contra la ley de Hardin: “Un bien de acceso libre es un bien en el que nadie tiene interés en garantizar el mantenimiento ni la renovación, ya que se trata de iniciativas que, por el principio de libre acceso, no pueden tener ningún valor en el mercado; es por ello, un bien condenado a ser sobreexplotado y rápidamente agotado” (Pazos, 1996: 115). A ese proceso que se da hoy en día lo llamó Hardin “The Tragedy of the Commons”. La lógica que se encuentra detrás de la crítica de los bienes comunes es sorprendentemente antiintuitiva. El mejor modo de proteger la naturaleza es la domesticación de la fauna y la flora salvajes, la apropiación de los ecosistemas, el aprovechamiento de los recursos naturales bajo el régimen de propiedad privada y el mercado libre. Luis Pazos da ejemplos de las especies que se han salvado o destruido según la lógica presentada. En Kenia, donde se decretó ilegal el comercio de marfil, se redujo la cantidad de elefantes debido a la caza ilegal difícil de controlar. En Zimbabwe y Botswana, donde permiten la matanza de elefantes para aprovechar su piel y marfil, crece en un 5 por ciento anual el número de elefantes. “La razón es que la población considera a los elefantes como un recurso productivo de la comunidad y son los primeros en protegerlos contra la caza ilegal” (Pazos, 1996: 116). Otro ejemplo son las gallinas y sus huevos que se han conservado y nunca se han puesto en peligro de extinción. “La razón es que esa especie ha sido susceptible de apropiación. El 99.9 por ciento de los huevos y pollos del mundo son propiedad privada y están dentro del comercio” (Pazos, 1996: 116). El número de caballos salvajes se ha reducido mientras que los caballos domesticados aumentaron. La población de los canarios y de los llamados “periquitos australianos” aumentó “desde que se convirtieron en mascotas comerciales” (Pazos, 1996: 117). El mismo mecanismo lo podemos observar en

el caso de los bosques nacionalizados en las provincias de Burgos y Soria. Los vecinos ya no pueden aprovecharse de ellos, lo que paradójicamente es la causa de su destrucción. “Donde los bosques se han convertido en “parques nacionales” abundan los fuegos” (Pazos, 1996: 117). “Promover la propiedad privada no prohibirla –concluye Pazos– es el mejor camino, como la experiencia y la lógica lo demuestran, para proteger el medio ambiente (...)” (Pazos, 1996: 118).

Las propuestas de Feinberg, Blackstone o Pazos no son las únicas, aunque creo, que son las más representativas para la corriente libertaria. En teoría, es posible adscribir derechos no sólo a los seres humanos sino también, contrariamente a los libertarios clásicos, a los animales inferiores o la materia inorgánica, sin que por ello abandonemos la doctrina de los derechos. Las propuestas de la UNESCO y la ONU tratan de adscribir derechos a los animales y de definirlos de otra manera de como lo hizo Feinberg. Hasta ahora los códigos y listas de los derechos de fauna y flora carecen de las bases teóricas. En nuestros días, es la corriente de la ecología profunda la que trata de adoptar para sus propios fines el discurso basado en el concepto de los derechos, abogando en favor de la idea de que los árboles y las especies tienen el mismo derecho a existir como los seres humanos.

Cabe señalar los puntos débiles del modelo libertario. En general, la naturaleza es concebida como la fuente de experiencias valiosas de los hombres y por lo tanto digna de conservarse. Este enfoque es instrumental y antropocéntrico. En caso de cambio en las preferencias humanas o de cambio de hábitat de la especie humana, la naturaleza en cuanto tal pierde su valor y no hay razones para conservarla. El concepto de derechos humanos es poco viable. Los libertarios nunca han podido otorgar la lista completa de los derechos humanos ni presentar la teoría que se necesita para resolver los conflictos entre ellos. Es interesante que Pazos ignora por completo el posible conflicto entre el derecho a la propiedad privada y el derecho a tener acceso a un medio ambiente natural sano y no devastado, mencionado por Blackstone. La suposición de que las personas no destruyen la flora y fauna cuando éstas se vuelven de su propiedad tiene carácter de ley psicológica universal y como tal es falsa. Los propietarios protegen normalmente estas partes de su propiedad que más se relacionan con sus intereses mercantiles. Si las gallinas no les hubieran sido útiles, no tendrían razón alguna para protegerlas. Además, lo que pertenece a

la propiedad privada puede ser destruido si así es la voluntad del propietario. No es difícil imaginar al propietario de un bosque que decide vender su propiedad a la sociedad mercantil que planea su destrucción para realizar un proyecto, digamos de la siembra de eucaliptos. Por fin, el énfasis sobre los derechos individuales es una debilidad de las tradiciones colectivas y comunitarias de varios pueblos, como por ejemplo los indígenas de las Américas, que han contribuido a mantener el equilibrio ecológico por miles de años.

LIBERALISMO MODERADO

El liberalismo moderado trata de conjugar la teoría de los derechos, entre otros, el derecho a la libertad, con el bienestar y egalitarismo. Históricamente, el liberalismo moderado se presentaba como una doctrina que se contraponía tanto al socialismo como al liberalismo extremo con sus ideas de *laissez-faire*. John Stuart Mill es un ejemplo clásico de filósofo que por un lado veía la necesidad de las reformas del sistema capitalista, defendiendo los derechos de los obreros a crear sindicatos, y por el otro criticaba a los socialistas utópicos y a los revolucionarios, por su rechazo de la competencia libre y la propiedad privada, que según Mill son las condiciones indispensables para garantizar la motivación a trabajar eficiente y honestamente. Mill escribe:

Si los más pobres y los más desgraciados miembros de así llamada sociedad civilizada se hallan en una condición tan mala como en la que estaría cada uno en esa forma peor de barbarie producida por la disolución de la vida civilizada, no se sigue que el camino para elevarlos consista en reducir a todos los demás al mismo estado miserable. Por el contrario, es mediante la ayuda de los primeros que se han elevado como los otros muchos han escapado a la suerte general, y sólo gracias a la mejor organización del mismo proceso, cabrá esperar, que con el tiempo, tenga lugar el ascenso de los que quedan (Mill, 1992: 131).

Por otra parte, los liberales moderados no creen que la mano invisible del mercado pueda solucionar todos los problemas y postulan el control moderado de los mecanismos del mercado y la iniciativa privada. Keynes criticaba las políticas de mercado libre por los males que causa:

desempleo, explotación desenfrenada y la imposibilidad de tomar decisiones racionales en cuanto a la planeación del número de habitantes, inversiones y ahorros de la sociedad, los fracasos de negocios razonables, grandes desigualdades de riqueza. Keynes cree que

la cura de estos males ha de buscarse en parte en el control deliberado de la moneda y del crédito por una institución central y en parte en la selección e información en gran escala de cifras referentes a la situación de los negocios incluyendo la publicidad, por medio de la ley si fuese necesario, de todos los hechos relativos a los negocios que pueden ser beneficiosos en un futuro. Estas medidas llevarían a la sociedad a ejercer una dirección inteligente, por medio de los órganos apropiados de acción, sobre algunos de los enredos más profundos de los negocios privados, aunque temporalmente obstaculizasen la iniciativa privada y a la empresa (Keynes en Cepeda Neri, 1985: 73).

Otros autores como L.T. Hobhouse y T.H. Green creían incluso que el capitalismo ejercía una tiranía moral sobre las personas de tipo medio impulsándoles a comprar productos que destruyen su salud y autoconfianza (Ryan, 1993: 303). En los tiempos recientes, la defensa más influyente del liberalismo moderado fue emprendida por el filósofo norteamericano John Rawls. Rawls trata de rescatar dos principios que se han contrapuesto en diferentes doctrinas: libertad y equidad. Su método de llegar a estos principios y sus diversas formulaciones son interesantes e imaginativas. La manera de obtener el conocimiento en cuanto a los derechos que deberían obligar a todos los miembros de la sociedad consiste en imaginarnos una situación totalmente hipotética. Según Rawls tenemos que preguntarnos cuáles derechos exigiríamos para nosotros mismos, reconociendo los mismos derechos de otras personas, si tuviéramos que establecer el sistema social y político *de novo*, desde atrás de un velo de ignorancia, es decir sin saber nada acerca de nuestras habilidades particulares y gustos: “Los principios de justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios” (Rawls, 1997: 25). Rawls cree que este método nos inclina a elegir dos derechos principales:

1. "Cada persona ha de tener un derecho igual al menos más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos", y
2. "Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades" (Rawls, 1997: 280).

Aunque Rawls subraya que los principios de justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico y por lo tanto las libertades básicas sólo pueden ser restringidas en favor de la libertad, el segundo principio tiene el carácter de la estrategia de *Maximum minimorum* (maximin) puesto que propone maximizar las ganancias mínimas, o en palabras de Rawls, "es lexicográficamente anterior al principio de la eficiencia y, al de maximizar la suma de ventajas" (Rawls 1997: 280).

¿Cómo pronostica el liberalismo moderado la crisis ecológica? Parece que los liberales moderados han retomado críticamente el discurso tan vehementemente expresado por Gro Harlem Brundtland. La causa principal de la crisis ambiental es el desarrollo insustentable de los países occidentales con todas sus manifestaciones: desigualdad, injusticia, creciente pobreza, crecimiento económico irracional de los países ricos, etcétera. Goodland, menciona dos causas directas de insustentabilidad: la explotación infinita del capital natural, es decir, de los recursos naturales finitos, y la incapacidad de los gobiernos de admitir que la contaminación y el crecimiento de la población humana tiene más desventajas que ventajas (Goodland, 1995: 1-26). Entre las causas indirectas de insustentabilidad se encuentran la pobreza en los países del sur, el crecimiento irracional de los países del norte, la injusticia social. Cuando los sociosistemas humanos eran pequeños, las capacidades generativas y asimilativas de la naturaleza parecían infinitas. Ahora mismo estamos aprendiendo la dura lección que tanto los recursos naturales como la capacidad de absorción de los desechos son limitados. Puesto que la economía del pasado se dedicaba a estudiar y distribuir los bienes limitados, no necesitaba preocuparse por los recursos naturales que en aquel tiempo habían sido abundantes. La escala de la economía humana se basa en la función de *throughput* que no es sino el flujo de materiales y energía desde los recursos del medio, usados en procesos productivos, y el retor-

no de los desechos de dicho proceso otra vez al medio. El crecimiento es la función del incremento de la población y del consumo. Dicho crecimiento resulta de aumentar el grado de extracción de recursos y de la mayor contaminación debida al uso de los recursos y el depósito de los desechos. Cuando la escala de *throughput* excede la carga ambiental, comienza la insustentabilidad. La pobreza, la iniquidad, el crecimiento económico sin un desarrollo real favorecen indirectamente la insustentabilidad global. La pobreza en el mundo crece, aunque economías globales y nacionales han alcanzado el crecimiento económico positivo. Según Serageldin, mientras los países pobres alcanzan el ingreso per cápita de 1,500-2,000 dólares, los países de OCDE alcanzan 21,000 dólares (Goodland, 1995: 5). Los métodos para solucionar la crisis ambiental son inadecuados, pues se basan en el aceleramiento del desarrollo identificado como crecimiento. Pero mientras que “desarrollar” significa “realizar las potencialidades, llevar algo a un estado mejor, más pleno”, el crecimiento es “el aumento en la cantidad a través de la asimilación o la acreción de los materiales” (Goodland, 1995: 9). La confusión de estos dos conceptos se manifiesta en que se aplica el criterio del PIB para medir el grado de desarrollo y no sólo el crecimiento. Los liberales moderados optan por el desarrollo sustentable, pero muchos de ellos rechazan el crecimiento económico como criterio del bienestar. Según Goodland hablar de crecimiento sustentable es un oxymoron (Goodland, 1995: 9).

David Ricardo planteó una concepción de la naturaleza que resultó pernicioso para la economía. La naturaleza, según Ricardo, era gratuita y no constituía parte del capital. Ricardo no tomó en cuenta que los recursos naturales resultarían escasos algún día. Una actitud muy diferente fue tomada por uno de los padres del liberalismo y del utilitarismo, John Stuart Mill. Mill veía la necesidad de la existencia del capital social para mantener y financiar la producción que a su vez permitía mantener a los trabajadores y a sus familias. Mill no sólo pensaba que la naturaleza forma parte de capital, sino que advertía que ésta tenía que ser protegida frente a un crecimiento desenfrenado. El motivo por el cual Mill quería proteger la naturaleza era que la disminución de la opulencia es la preocupación por el bienestar humano:

Esta necesidad (del capital) depende de leyes físicas, y es inherente a la condición de la vida humana; pero esos requisitos de producción, de capital fijo y circulante del país (a los que ha de añadirse

la tierra y todo lo que en ella se contiene) puede, o bien ser propiedad colectiva de quienes la utilizan o bien pertenecer a individuos y la cuestión es cuál de esos argumentos resulta más adecuado para la felicidad humana (Mill, 1992: 110).

Mill desde luego creía que la propiedad privada de los medios de producción era un medio adecuado tanto desde un punto de vista de eficiencia económica como desde una perspectiva moral. En el socialismo, por ejemplo, se ignoran no sólo la motivación de los obreros para recibir un mejor salario, sino también el principio moral de distribución justa, según el cual las diferencias de remuneración deben obedecer al criterio de los supuestos méritos o servicios del individuo. Estas ideas de Mill, sin embargo, no son tan importantes como la suposición de que la naturaleza forma parte del capital. Cabe señalar que otro escritor muy influyente del siglo xvii, T.R. Malthus, anticipaba las voces de los liberales ambientalistas modernos, como Ehrlich o Hardin, oponiéndose a la tradición dominante ricardiana. Según Malthus y los neomalthusianos, el crecimiento de la población y la presión sobre los recursos naturales lleva a la catástrofe ecológica. Siguiendo esta línea de argumentación, los liberales modernos consideran a la naturaleza como parte del capital del cual depende la felicidad y el bienestar de la humanidad. Goodland menciona cuatro tipos del capital: natural, humano, creado por los humanos y social. Vivimos en una época en la que el capital natural se ve muy limitado y necesita ser “cultivado”:

El capital natural –el ambiente natural– queda definido como el conjunto de los recursos otorgados por la naturaleza (tales como el suelo, atmósfera, bosques, agua, pantanos), que proporciona el flujo de los bienes y servicios útiles; éstos pueden ser renovables o no renovables, mercalizados o no mercalizados (Goodland, 1995: 14).

El principio de sustitución de un capital por otro no tiene aquí cabida. El capital natural no puede ser sustituido por el capital humano. La naturaleza, el capital natural, adquiere en esta visión un valor instrumental elevado:

La protección de la vida humana es la razón principal de carácter antropocéntrico, que hace la gente buscar la sustentabilidad am-

biental. La vida humana depende de otras especies que proporcionan comida, casas, aire para respirar, plantas, asimilación de los desechos y otros servicios naturales sostenientes de la vida. Un valor instrumental enorme de las especies no humanas para los humanos es vehementemente subvaluado por los economistas. Las especies no-humanas que carecen de valor para la gente ahora, poseen un valor intrínseco, pero este planteamiento está casi por completo excluido en economía (con la excepción de los valores existenciales y opcionales). La pregunta que rara vez hacen los economistas y que rara vez se ha respondido es: ¿con cuántas especies queremos compartir la tierra? o ¿deberían todas la especies ser sacrificadas para cederle más lugar a los miembros de la especie humana? Seguramente, es arrogantemente estúpido extinguir las especies porque pensemos que son inútiles hoy en día (Goodland, 1995: 7).

El concepto clave para los liberales moderados es “desarrollo sustentable”, Goodland, 1995: 9-12; Quadri, 1996: 133-167). La debida formulación de este concepto es la tarea más importante en el campo de la ecología. Sería imposible resumir todas las ideas de los liberales sobre sustentabilidad. Trataremos, por lo tanto, de presentar las ideas de algunos liberales moderados para darnos cuenta de las concordancias y las discordancias entre ellos. Goodland por ejemplo, admite que el concepto de sustentabilidad es complejo y no se reduce al campo de la ecología. El objetivo general de Goodland es mostrar que la sustentabilidad tiene que operar en tres niveles: ambiental, económico y social. Los dos primeros son los prerrequisitos del tercero. A la sustentabilidad económica se le conoce desde la Edad Media, cuando los contadores enseñaban a los comerciantes cuánto dinero debían gastar para el sostén de sus familias con el fin de que les quedara lo suficiente para continuar el comercio. La definición de la sustentabilidad económica se deduce de la definición del ingreso elaborado por Hick. El ingreso es “la cantidad de bienes que puede gastarse un agente sin empobrecerse” (Hick, 1946: 446).

Esta definición puede extrapolarse a los tres tipos del capital: natural, social y humano. La economía empieza a interesarse por el capital natural debido a que el subsistema humano ha crecido a tal grado que empieza a interferir con el ecosistema, del cual depende. Por lo tanto, es menester agregar a los criterios económicos tradicionales, como la efi-

ciencia y distribución, el tercer criterio, el de escala. El último criterio sirve para reducir el crecimiento de flujo (*throughput growth*), que queda definido como el flujo de material y energía (*natural capital*) que va desde la extracción de los recursos naturales, y su procesamiento por el subsistema humano, hasta la absorción de los desechos por el ecosistema. Puesto que muchos recursos, entre otros el aire, son muy difíciles de economizar y evaluar en términos financieros, la economía debe proceder con cautela tomando en cuenta el riesgo e inseguridad relacionados con la medición del capital natural. La sustentabilidad ambiental es requerida para mejorar el bienestar humano, y puede obtenerse protegiendo las fuentes de los recursos usados para satisfacer necesidades humanas y asegurando que la capacidad de absorción de los desechos por el ecosistema no sea excedida. La humanidad tiene que aprender como vivir dentro de los límites del ambiente biofísico. La sustentabilidad ambiental se basa en el mantenimiento del capital natural, tanto en su función de proporcionar los recursos como absorber los desechos. Los recursos renovables tienen que ser sujetos al proceso de regeneración. Los recursos no renovables no pueden ser regenerados totalmente, pero su explotación puede mantenerse al nivel proporcional a la cantidad de los recursos renovables regenerados. Debe mantenerse el equilibrio entre las sustancias tóxicas depositadas dentro de los límites del ecosistema y la capacidad asimilativa de este último. La sustentabilidad ambiental requiere la producción y consumo sustentable, y es la condición indispensable de la sustentabilidad social. La sociedad es sustentable cuando se apoya en la sociedad civil y en la participación de los ciudadanos en la vida política y económica. Los valores que deben formar la deben traducirse en cohesión social, identidad cultural, diversidad, tolerancia, humildad, compasión, paciencia, hermandad, solidaridad, instituciones, amor, pluralismo, honestidad, legalidad, disciplina, etcétera. Esto constituye el "capital moral" de una sociedad regida por estos valores. El mantenimiento del capital humano requiere inversiones en educación, salud, nutrición de los individuos y puede ser considerado como parte del desarrollo económico. La distinción decisiva entre el desarrollo sustentable y el crecimiento de flujo no tiene cabida en la argumentación de los liberales menos moderados. En general, se cree que el incremento del comercio internacional va a mejorar el desarrollo económico global, lo suficiente como para proveer los fondos para mejorar la protección ambiental en los países en desarrollo (Wathen, 1994:

22; Bracamontes, 1995: 178). Bracamontes, el consultor jurídico de Pemex, cree que una de las causas del deterioro ambiental es la pobreza individual que conlleva al mayor uso de agroquímicos y al manejo irracional de los recursos, que a su vez conduce a la degradación del suelo. Eso a la vez produce más costos y en efecto más pobreza. El círculo vicioso de la pobreza tiene que ser roto mediante el aumento del salario, la mejor producción y el bienestar. Un estudio reciente muestra que las naciones empiezan a proteger el medio ambiente cuando su ingreso per cápita comienza a ser superior a los 5,000 dólares. Actualmente sólo 28 países, que ocupan aproximadamente el 15 por ciento de la población mundial, caen dentro de esta categoría. Según Bracamontes “el daño potencial que puede recibir el medio ambiente por el intercambio comercial, debe balancearse con el beneficio obtenido a fin de resarcirse” (Bracamontes, 1995: 179). Parece entonces que el crecimiento es la condición indispensable para la protección eficiente del medio ambiente. El bienestar y el desarrollo económico, en las condiciones del mercado libre, automáticamente va a liberar los fondos para mejorar la protección del medio ambiente. El argumento de que la protección del medio ambiente se relaciona con el factor del bienestar de la sociedad resulta viable, pero la suposición de que para alcanzar este fin el ingreso per cápita tiene que ser superior a 5,000 dólares parece absurdo. ¿Acaso no hay campesinos sin ningún tipo de ingreso, o con ingresos muy bajos, que protegen su medio ambiente? Goodland anticipa esta crítica presentando un argumento económico muy interesante. Como se ha probado, no se puede disminuir la brecha entre pobres y ricos tratando de elevar el nivel de ingresos en los países pobres, al grado comparable de los ingresos per capita de los países ricos. Tal plan no se podrá realizar ni siquiera en 100 años (Goodland, 1995: 5). Sin embargo, los ingresos en los países pobres proporcionan el 80 por ciento del bienestar básico, proporcionado por el ingreso de 21,000 dólares, medido a través de criterios tales como las expectativas de vida, nutrición, educación, etcétera. Este hecho ha sido ignorado en casi todos los países del norte. Su reconocimiento podría facilitar la transición del mundo hacia el desarrollo sustentable, puesto que teóricamente es posible que los países ricos reduzcan su consumo hasta 16,000 dólares y los países pobres alcanzaran 2,000 dólares per cápita. Según Gabriel Quadri de la Torre, la causa principal de la degradación ambiental es más bien la externalización de los costos que la inequidad entre los países de bajos y

altos ingresos. La degradación ocurre como resultado de fallas en los mecanismos de mercado o de externalidades en la producción y en el consumo. Quadri alude al teorema de Coase que determina que “Bajo competencia perfecta, los costos sociales y los privados son iguales: suponiendo que los costos de transición son nulos” (Quadri, 1996: 139). Pero mientras que los libertarios actúan como si el teorema de Coase fuera realizable, Quadri reconoce las “fallas del mercado”:

Es necesario aclarar que el teorema de Coase sólo es válido cuando los derechos de propiedad están perfectamente definidos, y cuando es posible identificar, con precisión, al contaminador para efectos de iniciar el proceso de negociación. Además, cuando la negociación se lleva a cabo entre más de dos partes, no es seguro que se alcance el óptimo de la negociación. Finalmente, sabemos que el supuesto de costos nulos de transacción es irreal (Quadri, 1996: 139).

En condiciones prácticas, las fallas del mercado se multiplican: los costos ambientales están trasladados a otros, el sistema de precios que orienta decisiones no proporciona información sobre el medio ambiente, por lo que las conductas económicas ignoran y tienden a contraponerse con la protección ecológica, etcétera (Quadri, 1996: 142). Los recursos naturales obtienen el estatus de capital natural y por lo tanto el problema puede plantearse en los términos económicos. La solución del problema ambiental es aproximarse al estado ideal de Coase, por medio de la intervención a los mecanismos del mercado, aplicando una política ambiental responsable. Quadri está de acuerdo con Pearce, Marcandi, Barbier, Goodland y otros que admiten que el criterio de PNB es un criterio inadecuado del crecimiento, sin que esto le impida creer que el crecimiento económico es compatible con el desarrollo sustentable: “Hacer realidad esta compatibilidad potencial es explícitamente el objetivo del desarrollo sustentable. No se trata de frenar el proceso de acumulación, sino de encauzarlo para que no autocancele su viabilidad futura” (Quadri, 1996: 140).

Entre tales liberales, como Quadri y Goodland, existen diferencias en cuanto a su concepción del desarrollo sustentable. Para Quadri el crecimiento económico es compatible con el desarrollo sustentable, para Goodland no lo es. Según Quadri el desarrollo sustentable consiste en resolver el problema económico de internalizar los costos externos. Se-

gún Goodland, el desarrollo sustentable va más allá de la esfera de lo económico. Pero los dos autores juzgan el criterio de PNB como un medio adecuado de medir el desarrollo sostenible, ambos aceptan la visión de los recursos como “capital natural”, optan por el modelo de un capitalismo moderado, ven fallas del mercado y sugieren que las instituciones estatales tomen la responsabilidad de corregir los mecanismos del mercado. Ambos, por fin, se inclinan hacia un estado más egalitario. Quadri habla de incentivos de índole económico y normativo, enfocándose en los primeros. Entre los incentivos económicos se encuentran impuestos sobre emisiones, impuestos sobre productos, derechos de uso o acceso, mercados de derechos, sistemas de depósito/reembolso, contratos privados, privatización, subsidios (en el caso de externalidades positivas), fianzas, seguros y mercantilización. El primer incentivo consiste en la fijación de una tasa impositiva sobre una cierta cantidad o volumen de algún contaminante emitido a la atmósfera, aguas superficiales o suelos. El supuesto es que la autoridad determina el precio del ambiente, mientras que los productores contaminan hasta el punto en que los impuestos, que están pagando, sean iguales a los costos marginales del control de sus emisiones o descargas. Este incentivo cambia la conducta económica, genera adecuaciones fiscales y promueve la innovación tecnológica. Los impuestos sobre productos consisten en aplicar un gravamen a ciertos productos cuyo proceso o materiales ejercen impactos ambientales. Cada usuario va a pagar un impuesto hasta el punto en que éste sea equivalente al beneficio o satisfacción marginal que le reporta su consumo. Este incentivo induce cambios favorables en los patrones de consumo y en las tecnologías de producción. Derechos de uso o acceso son cobros que se fijan por utilizar cierta infraestructura común, como lo pueden ser sistemas de drenaje, plantas de tratamiento de aguas e instalaciones de manejo de desechos industriales. Este incentivo permite financiar la operación y ampliación de la infraestructura. Los sistemas de depósito/reembolso refieren a cargos de depósito fijados sobre envases, productos de alto impacto ambiental de los que es necesario controlar su disposición final y materiales reciclables o reutilizables. Este incentivo permite reducir el flujo de los desechos. Los mercados de derechos forman un sistema de asignación de derechos de acceso, uso o emisión, mediante entrega directa, venta o subasta y después pueden ser vendidos y comprados en un mercado secundario.

Un mercado de derechos no sólo favorece el desarrollo tecnológico, sino que permite continuar el crecimiento económico, ya que nuevas actividades productivas pueden establecerse, siempre y cuando compren sus derechos a industrias obsoletas (*offsets*). La privatización supone el establecimiento de derechos de propiedad privada sobre la totalidad o sobre partes de un recurso ambiental, o bien sobre el acceso a los mismos. La privatización permite reducir los costos administrativos. Los contratos privados son una solución a la Coase entre quienes generan (externalidades) deterioro ambiental y quienes lo sufren, en donde se pagan los perjuicios causados hasta el límite en que se maximizan los beneficios para ambos participantes. Los subsidios aunque no sean aceptables generalmente, dado el principio de “el que contamina paga”, pueden incrementar la rentabilidad de las empresas nuevas, apoyar prácticas agrícolas “ecológicamente razonables” y pagar a los campesinos por abandonar las técnicas agrícolas nocivas y combatir la pobreza. Las fianzas y seguros son demandados por los gobiernos o comunidades locales y exigibles en el caso de daños ambientales no previstos. Una fianza equivale a fijar un precio para los impactos esperados. Los incentivos económicos, de los cuales habla Quadri, se pueden llevar a cabo solamente bajo una reforma fiscal que permita incorporar en cada bien “el costo ambiental total (de uso, de opción y de existencia) el abatimiento de la expansión demográfica, la redistribución del consumo desde los grupos super consumidores hacia las mayorías y la producción sustentable” (Quadri, 1996: 163).

Goodland añade otras propuestas prácticas para realizar el ideal de sustentabilidad, concebido como la condición indispensable de bienestar, equidad y desarrollo económico. Goodland observa que las capacidades para mantener el desarrollo sustentable no son iguales entre los ricos y pobres, tampoco son iguales sus responsabilidades. Ya que los ricos son más responsables por la economías no sustentables, son ellos quienes deberían de someterse a un proceso de educación:

Mucha más educación se requiere para los superconsumistas para que puedan entender que los viajes en limosina son, a menudo, más lentos y más contaminantes que los viajes por metro, y que el comer tres bisteces al día corrompe la condición física. Ya que los costos del superconsumismo aumentan (enfermedades, baja producti-

vidad, costos a la salud, ataques de corazón, derrames, etcétera) este mensaje va a expandirse (Goodland, 1995: 20).

La educación debe acompañarse por la nueva conciencia de los ciudadanos y los movimientos civiles. La sociedad puede elegir si quiere ir a paso firme hacia la sustentabilidad o permitir que la naturaleza misma imponga la sustentabilidad sobre la humanidad. La democracia es indispensable para empezar la transición. La tercera condición mencionada por Goodland tiene que ver con los incentivos de Quadri: algún grado del control institucional y la necesaria presencia de fuertes instituciones para monitorear los cambios. Goodland da una razón sencilla, que en el caso de Quadri, podíamos solamente adivinar: La sustentabilidad es un proceso doloroso y muchos tendrán que perder. Si la sociedad decide moverse hacia el principio de “quien contamina paga” y el desarrollo sustentable, muchos se van a oponer. La fuerza institucional es requerida para garantizar que las reformas se lleven a cabo de una manera cívica y ordenada (Goodland, 1995: 20). La mayoría de los liberales concuerdan en que los objetivos de las reformas son traducibles en sustentabilidad, un sistema más egalitario, descentralización y la democracia participativa (Goodland, 1995: 18-21; Quadri, 1996: 165).

¿Cuáles son los puntos débiles de la doctrina liberal moderada? Los ecomarxistas podrían argumentar que el liberalismo moderado defiende de hecho la estructura capitalista de la sociedad. La naturaleza es tratada como una forma de capital y por lo mismo sujeta a la explotación de los dueños del capital. La privatización y los incentivos económicos no garantizan el acceso de otras clases sociales al bienestar económico. El liberalismo se disfraza de una doctrina aclasista, pero de hecho, con su carácter reformista, favorece a los dueños de los medios de producción. Los obreros y los campesinos están condenados a sufrir las consecuencias del bienestar de la clase de los capitalistas o clase media alta. Los liberales moderados podrían responder siguiendo a Mill y Rawls, que el sistema del liberalismo moderado hace una distinción entre la equidad sustancial y la formal. Garantizar la equidad sustancial sería un error grave, puesto que la distribución egalitaria absoluta impide la acumulación razonable y en consecuencia elimina la motivación de los individuos más enérgicos, activos y con iniciativa. Pero al mismo tiempo al liberalismo garantiza la equidad formal, o la equidad de las oportunidades. Cada miembro de la sociedad tiene el derecho igual a todas

las libertades y el bienestar. Además, como asevera el segundo principio *maximin* de Rawls, el liberalismo moderado propone la idea de que la acumulación del capital, y la estratificación, está justificada a menos que mejoren las condiciones de vida de los que están en la peor posición social y económica. Rawls, sin embargo, no especifica quiénes son los que están en la peor posición. Menciona solamente que, los en peor situación material, son miembros de la sociedad cuyos ingresos son más bajos que la mitad de la mediana, o sea más o menos una cuarta parte de la sociedad. Es muy difícil, sin embargo, definir a tal grupo. Ya que éste no está identificado con ninguna clase ni grupo de interés, no podrá tener sus representantes en el parlamento, ni luchar eficientemente por sus intereses. Los libertarios, por otro lado, podrían argumentar que el sistema de impuestos, que trata de inducir el Estado de bienestar, viola las libertades básicas de la gente. La redistribución contradice el derecho a la propiedad privada, a libertad de decidir sobre su propia vida y al principio de la distribución según méritos. El liberalismo moderado, de hecho, favorece a la clase mediocre a costa de los más talentosos miembros de la sociedad. Rawls podría responder que los talentos están forjados, desarrollados y privilegiados gracias a toda la sociedad, y es por eso que los individuos más prósperos deben pagar su deuda social en forma de impuestos. Pero los liberales ambientalistas cometen también un error metodológico. Tanto Goodland como Quadri advocan que los recursos naturales no sólo tienen un valor instrumental o humanista, sino que también el intrínseco, lo que es contradictorio. La proposición abierta "X posee un valor instrumental en relación a Y", implica que X puede ser sustituido por cualquier otra cosa que también produce Y. Pero los dos autores mencionados admiten francamente que el capital natural no puede ser sustituido por otras formas de capital. Esta incoherencia debilita de grado alarmante el discurso liberal moderado.

AMBIENTALISMO SOCIAL

El ambientalismo social no es una concreción de la naturaleza y la crisis ambiental *tout court*, pero empieza a manifestarse con mayor fuerza especialmente en los países no occidentales. Las ideas principales de este movimiento se centran en la crítica de los modos de producción occidentales, en la búsqueda del manejo alternativo de la tierra –inspira-

da por las ecologías indígenas tradicionales– y los postulados de justicia social, equidad y autosuficiencia. La comprensión de la naturaleza y nuestros deberes frente a ella, en el modelo ambientalista social, se basan en dos determinaciones teóricas:

1. diferentes modos de producción determinan la adaptación exitosa o no al medio ambiente, y
2. la crisis ambiental está relacionada con la dominación del modo de producción agroindustrial sobre el campesinado.

Trataremos de resumir las ideas principales de los ambientalistas sociales al respecto.

Según varios autores (Toledo, 1994a; 1996; Wolf, 2002; Gellner, 1998) los modos de producción se pueden reducir a tres modelos básicos: cinegético, campesino y agroindustrial. El primer modo, que abarca 90 por ciento de la historia de la humanidad, se limita a extraer todos sus medios de subsistencia a través de la recolección de especies vegetales y animales. El segundo consiste en la transformación de los ecosistemas por medio de agricultura. El último aparece cuando los seres humanos realizan la extracción de bienes de la naturaleza, ya no únicamente por medio de la energía solar sino también por medio de otras formas de energía, principalmente de origen mineral. Mientras que el primer modelo aparece hoy en día en la forma relictual, el segundo y el tercer modo coexisten en el mundo actual no siempre en una relación feliz y tranquila. Toledo piensa, incluso, que pueden considerarse como opuestos. Los rasgos característicos del modelo campesino los constituyen el uso exclusivo de energía solar, minifundio, autosuficiencia y poca dependencia de fuentes externas de energía, insumos, créditos, fuerza laboral familiar y comunitaria, alta diversidad ecológica, biológica, genética y productiva, alta productividad ecoenergética y baja productividad del trabajo, alto reciclamiento de materiales (sin desechos), conocimiento holístico de la naturaleza basado en creencias y hechos, la creencia de que los seres humanos forman parte de la naturaleza. En el modelo agroindustrial nos encontramos, en cambio, con el uso de energías extraídas de los minerales, grandes áreas de producción, alta dependencia de fuentes externas de trabajo, insumos y crédito, fuerza de trabajo familiar o asalariada, muy bajo nivel de diversidad ecológica, biológica, energé-

tica y productiva, muy alta productividad laboral y baja productividad ecoenergética, bajo nivel de reciclamiento de materiales (desechos), conocimiento fragmentado, especializado y estereotipado de la naturaleza, sustentado en hechos objetivos, la creencia de que los seres humanos están separados de la naturaleza y colocados sobre ella (Toledo, 1995: 12).

El segundo lugar de indeterminación, más importante para los ambientalistas sociales, es la pregunta, ¿por qué surgió la crisis ecológica? Toledo piensa que la crisis está sustancialmente vinculada con los procesos de la civilización occidental, que se caracteriza por la dominación del modo de producción agroindustrial sobre el modo campesino:

Un creciente cuerpo de nuevas evidencias muestra que una causa fundamental de la actual crisis ecológica, de escala planetaria, ha sido la inexorable sustitución del modo campesino de apropiación de la naturaleza por una nueva forma industrializada, lo que genera un efecto cualitativamente nuevo en el ecosistema global (Toledo, 1994a: 102).

Según Toledo la naturaleza, junto con el campesinado, está incluida en el proceso de explotación a escala global. Las causas particulares de la crisis deben buscarse en esta matriz civilizatoria, que han desatado el conjunto de factores que hoy amenazan la supervivencia de la especie. Esta misma matriz logró gestar la integración y globalización de lo humano. Los orígenes de dicho proceso hay que buscarlos en la revolución científica e industrial que tuvo lugar en Europa. Hoy en día la crisis ambiental se manifiesta en las sociedades caracterizada por los “siete pecados capitales de la civilización moderna”. Estos son:

su carácter homogeneizante, su tendencia a la centralización del poder y de las decisiones, su obsesión especializadora y megalomaniaca, el carácter depredador e ineficiente de sus sistemas productivos y la característica de su arreglo, que a pesar de su democracia política es esencialmente desigual en su acceso a los recursos que el planeta ofrece (Toledo, 1996b: 15).

En dicho proceso el “sector central (urbano-industrial) explota la porción periférica (rural) del organismo social, el cual a su vez dilapida la natura-

leza que le rodea y que le sirve como fuente primigenia para su reproducción material" (Toledo, 1996: 14). En su expansión este modelo busca la integración y la dependencia de todos los espacios sociales y naturales del planeta, tratando de forzar la especialización ecológica, productiva y conductual. El proceso civilizatorio actual es homogeneizante y por lo tanto intolerante a toda expresión de diversidad genética, biológica, ecológica, cultural o de comportamiento. Bajo la "racionalidad" occidental, expresiones tales como "desarrollo" o "modernización", significan no sólo integrar a aquellos núcleos sociales del espacio planetario que se hallan diseminados y aislados, sino que equivalen a destruir su capacidad de autosuficiencia material y espiritual (Toledo, 1996: 14).

El modelo agroindustrial y la civilización occidental tratan a la naturaleza como el material para obtener riquezas, al igual que a los campesinos que se reducen a los generadores de ésta. Comúnmente, los ambientalistas sociales en México encuentran dos fuentes de inspiración en su búsqueda de la visión de la naturaleza alternativa: estas son la visión indígena o campesina y la visión revolucionaria. Respecto a la primera inspiración Nigh comenta:

Las expresiones míticas tales como la del Señor de los Animales o la de la Gran Madre Tierra llevan implícitos determinados comportamientos y actitudes respecto a la tierra y sus habitantes. Llamar a la tierra, madre, implica que el propio comportamiento de uno, respecto a la primera, debiera emular el respeto y cuidado que debemos a la segunda, a nuestra madre (Nigh, 1995: 74).

Y Guillermo Bonfil Batalla añade: "De esta manera el hombre no se confronta con la naturaleza, la naturaleza no es su enemiga, tampoco el objeto de su dominación, sino que más bien una realidad inmediata con la cual la vida humana debe armonizar" (Bonfil, 1987: 70). A esta cuestión regresamos en los dos últimos capítulos, en los cuales pondré en la tela del juicio el mito del indígena como ecólogo sabio. La otra fuente de inspiración es la lucha revolucionaria por la tierra, el agrarismo revolucionario. La constitución mexicana expresa una filosofía, en la cual se reconoce el interés de la humanidad o de la especie como el valor supremo de cualquier actividad humana. La civilización occidental quiebra la autosuficiencia de los seres humanos, rompiendo a su vez con la visión de la naturaleza como "fuente primaria de las necesidades

materiales y espirituales de las sociedades humanas" (Toledo, 1996: 15). El interés de la humanidad incluye no solamente a los miembros actuales de la especie humana, sino a las generaciones futuras (Toledo, 1994a: 107). Los recursos naturales renovables constituyen la base material del desarrollo de la sociedad mexicana y constituyen su patrimonio natural (Toledo, 1983: 17; 1994a: 107). El artículo 27 original declara que toda la tierra es propiedad de la nación. Ésta, a su vez, tenía el derecho de transferir la tierra a individuos y de constituir tanto propiedades privadas como propiedades basadas en la comunidad. En otras palabras, la nación tiene el derecho y la obligación de regular y expropiar cualquier propiedad conforme al interés público o colectivo. "Así la nación se veía básicamente comprometida en el uso correcto y equitativo de los recursos naturales" (Toledo, 1994a: 107). La nueva ley agraria no sólo tiende a socavar al sector social formado por ejidos y comunidades indígenas, al permitir que sus propiedades entren al mercado de tierras, sino que también elimina el concepto de la naturaleza como patrimonio nacional, creando un nuevo tipo de propietario, las sociedades mercantiles privadas. La naturaleza desde esta perspectiva obtiene un valor instrumental, puesto que satisface las necesidades materiales y espirituales de las generaciones actuales y las futuras.

Para combatir la crisis ecológica, en el ámbito de lo teórico, el movimiento ambientalista social debe invocar la sabiduría campesina indígena, basarse en la economía de la autosuficiencia, y reconocer el modelo comunitario de la vida social. Estos valores se contraponen al consumismo, desigualdad, individualismo y apropiación de la naturaleza en el mundo occidental. Las técnicas agrícolas de los indígenas (uso múltiple), ayudan no sólo a preservar la biodiversidad, sino que elevan el nivel de autosatisfacción de las necesidades materiales de la comunidad. La aplicación de un modelo tecnológico especializado, basado en la lógica de supeditar la producción a la racionalidad de la ganancia monetaria, pone en grave riesgo la producción de satisfactores que requiere la sociedad futura (Toledo *et al.*, 1985a; Toledo y Argueta, 1989; Caballero, 1990: 257-283). Las comunidades rurales se mantienen a través de estructuras sociales basadas en la reciprocidad, el igualitarismo y la participación colectiva.

Bajo sus cosmovisiones, la sociedad aparece como parte de lo natural y no lo contrario. Ello impide la pérdida de control de los seres

humanos sobre su naturaleza, es decir sobre su entorno, sus recursos y sus territorios, que es lo que ha sucedido a lo largo de la historia del desarrollo industrial promovido por la civilización occidental (Toledo, 1996b: 18).

Estos fenómenos han sido llamados “conocimiento local”, “habilidad autóctona” o etnociencia. Se ha argumentado que las prácticas que habían sido nombradas “conservadoras” o “retrógradas” son, con frecuencia, respuestas racionales a las condiciones locales y constituyen adaptaciones lógicas al medio ambiente. Según Toledo “ese conocimiento acrecienta y llega a volverse sabiduría tras el paso del tiempo, es decir a través del aprendizaje derivado de la repetición de los ciclos productivos” (Toledo, 1996b: 12). En muchos casos esas técnicas tienen un contenido ecológico y junto con las creencias, cosmovisiones e ideas acerca del medio ambiente forman parte de la otra concepción de la naturaleza. Se ha destacado la sabiduría de los pueblos indígenas acerca de las plantas medicinales, fuentes de semillas, especies valiosas para el cultivo o restricciones de los recursos naturales y sus funciones en las sociedades rurales. A los ejemplos más interesantes pertenecen la agrosilvicultura tradicional, el aprovechamiento de las plantas medicinales o la utilización de los ciclos lunares como base para tomar decisiones sobre la siembra, la poda y la cosecha (Thrupp, 1993: 99-100). Los indígenas no sólo poseen un conocimiento empírico sobre la naturaleza y son los guardianes de la biodiversidad, sino que también viven en armonía con la naturaleza. Como escribe Bonfil Batalla:

De acuerdo con esta concepción, la naturaleza, de la que el hombre es parte, sigue un orden cósmico al que todos los seres vivientes deben ajustarse. De esta manera, el hombre no se confronta con la naturaleza, la naturaleza no es su enemiga, tampoco el objeto de su dominación, sino que más bien es una realidad con la cual la vida humana debe armonizar (Bonfil Batalla, 1987: 70).

Nigh añade que la cosmovisión india se basa en dos fundamentos: uno que se expresa en las creencias de que “los humanos son parte integral y activa del cosmos” y, otro, que “la naturaleza es la manifestación directa de lo supranatural y viceversa” (Nigh, 1995: 68, 72). Puesto que

la crisis ecológica del mundo contemporáneo es la crisis de la civilización occidental, y esta se basa en el individualismo, consumismo y desigualdad, la única manera de enfrentarse al ecocidio es

armonizar las relaciones de una comunidad humana con la naturaleza mediante la única forma en que es posible hacerlo: a través de la organización social, es decir la cooperación y solidaridad de los individuos y las familias. De esta forma, se logran articular y armonizar las tres esferas de la realidad que el actual modelo civilizador mantiene separadas: la naturaleza, la producción y la cultura (Toledo, 1996: 22).

Como estrategia principal, digna de adoptar para combatir la crisis ecológica, se proponen las acciones dirigidas a la toma del control territorial, ecológico, social, cultural, económico y político; solamente en las condiciones de la democracia comunitaria es posible llevar a cabo la estrategia de desarrollo sustentable. Este último está regido por cinco principios prácticos y cuatro filosóficos:

1. diversidad biológica;
2. autosuficiencia;
3. integración;
4. equidad;
5. justicia económica;
6. equilibrio espacial,;
7. equilibrio productivo,
8. equilibrio comunitario, y
9. equilibrio familiar.

El primer principio consiste en la promoción de la diversidad en diferentes niveles (biológica, genética, ecológica, paisajística, productiva) y oponerse a las tendencias homogeneizantes y especializadoras del desarrollismo. El segundo supone la mínima dependencia de la comunidad de los insumos externos. El tercero afirma la unidad de prácticas productivas, unidades de paisaje, ciclos naturales, etcétera, oponiéndose a la especialización de las prácticas modernas. El cuarto constituye la condición indispensable de la democracia comunitaria, oponiéndose a la diferenciación social y económica. El quinto

exige el precio justo de los productos campesinos comercializados por la comunidad. El sexto tiende a establecer la estabilidad del paisaje, a través del manejo armónico de las diferentes unidades ecogeográficas que conforman el territorio comunitario. El séptimo busca un camino medio entre dos extremos: la economía basada en el valor de uso (autarquía) y la basada en el valor de cambio (mercantilismo). El octavo busca el justo medio entre los intereses del todo (comunidad) y los de sus partes (individuos). El noveno garantiza la armonía en la célula social principal: la familia. Entre los grupos que podrían llevar a cabo los cambios estructurales se encuentran las comunidades forestales, cafetaleras, pescadoras, agroecológicas, vainilleras, conservacionistas, mezcaleras y artesanas (Toledo, 1985a, 1994a, 1994b, 1994c, 1995, 1996).

Aunque las concreciones de la naturaleza y del ser humano lucen creadoras e ingeniosas, contienen, sin embargo, algunos puntos débiles. La suposición de que todas las comunidades indígenas poseen la sabiduría agrícola y ecológica resulta ilusoria, puesto que varias técnicas agrícolas que eran racionales en el pasado ya no lo son actualmente. Basta mencionar la técnica roza-tumba-quema, el monocultivo, falta de terrazas y uso de agroquímicos. Regresaré a esta cuestión en el último capítulo, donde trataré de presentar las concreciones de la naturaleza de dos familias de Zinacantán. Algunos de los principios del desarrollo sustentable despiertan dudas: primero, el principio de autosuficiencia económica posee un alto costo social; pocas comunidades están dispuestas a renunciar a los bienes y servicios ofrecidos por la sociedad industrial capitalista: la educación superior, el mejoramiento constante de las condiciones de vida, la participación en el comercio internacional, las garantías políticas. Segundo, el principio de equidad peca contra el principio de productividad, que por lo menos en parte depende de la competencia libre de los productores. Tercero, el principio de justicia económica y social es un lugar de indeterminación ignorado por completo por los ambientalistas sociales, puede ser interpretado de varias maneras y se puede expresar mediante las siguientes preguntas: ¿quién y con qué motivo debería establecer el precio justo?, ¿qué clase de criterios deben aplicarse para saber cuál precio es justo y cuál injusto? El ambientalismo social propone un ideal que en las condiciones actuales es muy difícil de realizar.

ECOTEOLÓGÍA DE LA LIBERACIÓN

Leonardo Boff, el principal representante de la ecología de la teología de liberación, o más bien de ecoteología de la liberación, admite que el interés ecológico surge del reconocimiento de la opresión de los pobres del mundo. Las descripciones de dicha opresión forman el aspecto esquemático principal que Boff pretende explorar y concretar. El lugar de determinación más importante es para él la pregunta: ¿qué tiene que ver la opresión de los pobres con la opresión de la tierra? Boff empieza con una analogía: tanto los pobres como la tierra han sido las víctimas. Los pobres son “hijos e hijas explotados” de la tierra, que también ha sido el objeto de la agresión y opresión: “ambos, tierra y trabajador, están heridos y sangran peligrosamente” (Boff, 1996: 24). Otros puntos comunes, entre los seres humanos y la naturaleza, se revelan al asumir sus ontologías particulares. En sus determinaciones de lo que es la tierra o la naturaleza, Boff resulta ser un ecléctico ingenioso. Una vez, siguiendo a Lovelock y Margulis, piensa en ella como un superorganismo llamado “Gaia”. Todo lo que forma parte de ella, rocas, aguas, atmósfera, vida y conciencia no están separados sino interrelacionados, constituyendo “el único todo orgánico” (Boff, 1995: 69). Pero en otra ocasión, sigue a Teilhard de Chardin y cree que el *Homo sapiens* tiene que ser reconocido como el ser más perfecto y, hasta ahora, la cúspide de la evolución. Boff escribe: “Nosotros somos los más complejos y los más particulares de todos los seres conocidos hasta ahora en la tierra y en todo el cosmos” (Boff, 1995: 69). Al mismo tiempo asevera que los seres humanos y la tierra son una y la misma cosa:

Los hombres y mujeres son la tierra misma que tiene la capacidad para pensar, tener esperanzas, habilidad de amar y son ellos que han salido del estado instintivo y han entrado a una nueva fase basada en la capacidad de tomar las decisiones conscientes. La noosfera surge de la biosfera, que a su vez brota de atmósfera, hidrosfera y geosfera. Todo está relacionado con todo en cada aspecto y en cada momento. Los sistemas vivos están relacionadas con los que aparentemente no viven (Boff, 1995: 69).

El milagro de la vida se hace presente cuando contemplamos la “imposibilidad matemática de la casualidad pura y simple” de que “los ami-

noácidos y las 2,000 enzimas subyacentes pudiesen aproximarse, constituir una cadena ordenada y formar una célula viva”, para esto, pues, se necesitaría “más tiempo –trillones y trillones de años– del que de hecho tiene el universo en la actualidad” (Boff, 1996: 100). Esto nos conduce necesariamente a la divinidad, pero a la divinidad diferente del Dios de los judíos e incluso el de Santo Tomás:

Es importante por consiguiente, que prestemos atención: la sacramentalidad no debe sólo apuntar hacia una visión vertical Dios-universo, sino también hacia la horizontal Dios-proceso evolutivo cosmogénico. Ningún ser está acabado; todos están abiertos a nuevos avances y por ello a nuevas revelaciones (Boff, 1996: 279).

En otra ocasión Boff admite que el Dios es un Dios en todo, la energía suprema, el espíritu, el misterio, la pasión. Pero, ¿si el “Dios está en todo”, existe y es presente en la cosmogénesis, por qué el universo es frecuentado por la violencia, los cataclismos y las catástrofes naturales? ¿Si el Dios existe, por qué el ser humano es capaz de matar y explotar a sus prójimos? Boff tiene dos respuestas a estas preguntas. La primera alude a la teología tradicional deista:

Dios no creó el universo como algo ya acabado de una vez por todas (...). Por el contrario, Dios desencadenó un proceso abierto que hará una trayectoria rumbo a formas cada vez más organizadas, sutiles y perfectas de ser, de vida y de conciencia. (...) La imperfección que captamos en el proceso cosmogénico y a lo largo de la evolución no traduce el designio último de Dios sobre su creación, no significa su palabra final sobre sus criaturas (...) (Boff, 1996: 152).

La segunda respuesta es mucho más interesante y alude a una metafísica dualista: “Pero así como el ser humano es *sapiens* y *demens*, así también el universo es violento y cooperador” (Boff, 1996: 43). Así, el universo como el ser humano, constituyen a la vez lo *fascinosum* y lo *tremendum*. Lo *tremendum* consiste en las destrucciones y lo *fascinosum* en el afán de surgir nuevas formas de vida después de la catástrofe, el camino hacia el perfeccionamiento de los seres.

¿Cómo Leonardo Boff concreciona la crisis ecológica? En su libro principal, sobre la cuestión ambiental, alude a la crisis ecológica como la “crisis de la civilización”:

la voluntad de dominarlo todo nos está convirtiendo en dominados y sometidos a los imperativos de una tierra degradada. La utopía de mejorar la condición humana ha degradado la calidad de vida. El sueño de un crecimiento ilimitado ha producido el subdesarrollo de dos tercios de la humanidad, la voluptuosidad de utilización óptima de los recursos de la tierra ha llevado al agotamiento de los sistemas vitales y la desintegración del equilibrio ambiental (Boff, 1996: 25).

Primero, el desequilibrio del sistema tierra se debe a una tecnología rudimentaria, agresiva y contaminadora. Pero la tecnología no sólo es responsable de la contaminación sino del trabajo de descontaminación. Boff reconoce este hecho, pero observa que “la tecnología no existe en sí” (Boff, 1996: 121) Las tecnologías de riesgo son vendidas por los países ricos a los pobres y las tecnologías menos depredadoras están reservadas para estos primeros. Segundo, el responsable de la crisis es el modelo actual del desarrollo, que desde hace cuatro siglos ha funcionado como el “mito del progreso y del crecimiento ininterrumpido e ilimitado” (Boff, 1996: 121). El argumento tradicional, que asumía que la miseria y la degradación ecológica se condicionan y se producen mutuamente, es falso, puesto que los dos fenómenos son el producto del “capitalismo, que se basa en la apropiación privada de la naturaleza y de sus «recursos»” (Boff, 1996: 124). Tercero, el desarrollo nos remite a un modelo de sociedad, sea este liberal capitalista, basado en capital privado y supervaloración del individuo o socialista, basado en la propiedad social administrado por el Estado a través del partido único, “han roto con la tierra” (Boff, 1996: 126). Cuarto, de la sociedad se nos remite al ser humano y su ideal antropocéntrico que en ambos modelos se reduce al conquistador, tipo “Prometeo, capaz de superar con su ingenio y fuerza todos los obstáculos que se opongan a su propósito” (Boff, 1996: 128). Tenemos que abandonar el viejo prejuicio de que el hombre es el señor de la vida y muerte de otros seres. Quinto, desde el ser humano se nos remite a su obra “que es la civilización androcentrada y dominadora”, que implica “el exceso de consumo de los ricos y la ca-

rencia de consumo de los pobres" (Boff, 1996: 132-133, 135). Sexto, la crisis fue originada en gran parte en la religión dominante judeocristiana con su patriarcalismo, monoteísmo, antropocentrismo, ideología tribal, la creencia en la naturaleza caída, la ruptura de la religión universal (Boff, 1996: 139-157).

La situación óptica de la naturaleza, el Dios y los seres humanos tienen implicaciones éticas, ya que la naturaleza ha encontrado su más perfecta expresión en los seres humanos y son ellos quienes tienen la obligación de manejar la nave cósmica del planeta Tierra. El *Homo sapiens* tiene una misión cósmica que cumplir: "Los seres humanos fueron creados para el universo, no viceversa, son ellos quienes llegaron a crear el nivel más alto y complejo de la evolución" (Boff, 1995: 75). ¿Cómo podemos cumplir nuestra misión cósmica en el momento actual de la historia? Boff comprende sus propuestas al respecto en un subcapítulo: "Una pedagogía de la globalización". En primer lugar, es preciso "hacer la gran revolución de perspectiva" (Boff, 1996: 221). No podemos entendernos como seres separados de la Tierra, como un planeta inerte. Somos "la misma Tierra que se hace consciente" (Boff, 1996: 221), y añade: "Cuando un astrónomo dirige el telescopio hacia las estrellas, es el universo el que se observa a sí mismo" (Boff, 1996: 222). En segundo lugar, "es necesario realizar la globalización del tiempo" (Boff, 1996: 222), nuestra edad no empieza a partir del día de nuestro nacimiento, "tenemos la edad del cosmos" (Boff, 1996: 222). En tercer lugar, es menester "globalizar el espacio" dentro del que nos encontramos (Boff, 1996: 223), nos descubrimos como un "eslabón dentro de una inmensa cadena de seres celestes" (Boff, 1996: 223). La democracia tiene que adquirir un carácter sociocósmico. Sus nuevos ciudadanos, animales, plantas, montañas, atmósfera comparten el espacio humano como el hombre comparte el espacio cósmico. En cuarto lugar, uno tiene que darse cuenta que "el universo culmina en cada uno bajo la forma de conciencia, capacidad de comprensión, de solidaridad y de autoentrega gratuita en la amistad y el amor" (Boff, 1996: 224). En quinto lugar, cada ser humano "debe descubrirse como miembro de la especie *homo sapiens/demens*, en comunión y en solidaridad con las demás especies que forman la comunidad de los vivientes (biocenosis)" (Boff, 1996: 225). En sexto lugar, tenemos la responsabilidad frente al universo, es decir "copiloteamos la fase actual del proceso evolutivo", como el "ángel bueno que escucha el mensaje de la naturaleza

y no como el Satán devastador y explotador" (Boff, 1996: 225-226). En séptimo lugar, es fundamental que el ser humano tome conciencia de su funcionalidad dentro de la "orientación global del universo", él mismo es el "universo y la misma Tierra quien a través del ser humano se siente a sí misma, ve su indecible belleza, escucha su musicalidad, comunica su misterio, piensa reflejamente su interioridad y ama apasionadamente a todos" (Boff, 1996: 226). Como ejemplos ideales en la realización de estas metas deben servirnos las "sabias lecciones" de los pueblos autóctonos o la vida y enseñanza de Francisco de Asís.

A estas propuestas "pedagógicas" deben agregarse las de índole social y política. Boff propone mantener viva la perspectiva de la globalidad, los derechos de la humanidad, ciudadanía planetaria y terrenal, el apoyo a la ONU actual y al futuro gobierno central. Las soluciones "sectoriales", o arca de Noé que salva a unos y permite perecer a otros, ya no existen (Boff, 1996: 245). El paso siguiente sería encaminarnos hacia una democracia ecológico-social planetaria, ya que la crisis ecológica concierne a todos, todos tienen que participar en la "puesta en funcionamiento de una nueva alianza con la naturaleza" (Boff, 1996: 244). La configuración política que mejor incorpora la participación colectiva, es la democracia basada en la participación más amplia posible, mayor igualdad sin "anular las diferencias de todo tipo", la comunión o sea la coparticipación en la creación de la comunidad, la "opción por los pobres" y los "pueblos" y "especies" en extinción, la redefinición de "política", "economía" y "agricultura". El sentido original de estos últimos términos ha sido olvidado: la política significa la "realización común del bien común", y la economía la "gestión racional de la escasez y hoy la escasez alcanza a toda la Tierra" (Boff, 1996: 248). La agricultura debe convertirse en ecocultura basada en la diversidad de cultivos, la sustentabilidad ha de evitar los agroquímicos y maquinaria pesada (Boff, 1996: 250).

No es fácil comentar el pensamiento de Boff, puesto que es una combinación amplia de ideas de pensadores tan distintos como Pascal, Teilhard de Chardin y Carlos Marx, entre otros. La debilidad principal de la concreción de naturaleza y del ser humano, de Boff, radica en que las respuestas a la misma pregunta van multiplicándose. A primera vista nos quedamos con la impresión de que el tema está exhausto, mientras que al mirar detenidamente nos damos cuenta de que Boff nos ofrece ideas contradictorias: el Dios es deísta pero a la vez está presen-

te la cosmogénesis. Los seres humanos son los seres más perfectos, pero también se identifican con toda la Tierra que contiene partes menos perfectas. Si la Tierra queda conceptualizada como un superorganismo, no tiene el menor sentido hablar sobre los seres humanos como una especie aparte de ella. Si en cambio los seres humanos son los "cerebros de la tierra", de dónde sabemos que no se equivocan. Boff parece creer que en la naturaleza se muestra la similitud con el absoluto de Hegel: desenvolviéndose hacia sí misma llega a la autoconciencia, se descubre a sí misma. Pero, ¿acaso hay cerebros humanos que pueden no estar de acuerdo con esta visión? Sí los hay, y de hecho éstos abundan, y con base en la misma definición de Boff su afirmación se vuelve contradictoria: ¿El "cerebro" de la Tierra que afirma "no soy el cerebro de la Tierra", está en lo cierto o se equivoca? Si está en lo cierto, su afirmación le lleva a una contradicción, si se equivoca, quién está en la autoridad de afirmarlo: ¿otros cerebros?, ¿cuáles? Las confusiones conceptuales y equivocaciones lógicas son sólo la punta del iceberg. ¿Cómo combinar "la opción por los pobres", que se vierte como la opción por todos, con el postulado de la globalización y universalismo? La opción por los pobres y la opción por todos serían idénticas sólo bajo la condición de que todos fueran pobres. Sin embargo, como afirma el mismo Boff, por lo menos una tercera parte de la humanidad goza de un lujo relativo. Pero, ¿acaso nuestro autor habla también en su nombre? Y finalmente no puede escapar la pregunta, ¿qué concepto de "pobreza" utiliza Boff? En los pasajes citados, él define a los pobres como los seres humanos que no pueden satisfacer sus necesidades "integrales". Esta idea alude a la doctrina esencialista de Aristóteles, Santo Tomás y Carlos Marx, quienes pregonaban, cada quien a su manera, que la vida humana consiste en desarrollar la esencia de su ser, sea ésta la razón, o el alma racional inclinada a lograr el fin trascendental o las necesidades integrales humanas. Lamentablemente esta doctrina peca de ambigüedad. Un millonario que vive como troglodita, en condiciones exageradamente austeras para no gastar ni un peso de su fortuna, no satisface sus necesidades integrales. ¿Tendríamos, no obstante, el derecho de categorizarlo como pobre? Asumiendo que los pobres no tienen ni necesidad ni ganas de mejorar el proceso cosmológico, ni velar como el ángel de la guarda sobre las demás especies, la opción por los pobres no sería lo mismo que la opción por otros ciudadanos de la comunidad cósmica. Las objeciones pueden multiplicarse. Pero una cosa es clara: la ecoteología de la liberación no es una concreción de la naturaleza coherente.

ECOLOGÍA PROFUNDA

Los aspectos esquemáticos que llamaron la atención de los primeros naturalistas, que a menudo eran también románticos y artistas, fue la vida natural con todos sus secretos y maravillas, la vida de las plantas y animales independientes de las influencias humanas y autosuficientes, pero no por esto libres de las amenazas del hombre. El primer lugar de indeterminación, de tal naturaleza percibida, fue la pregunta por el fin y valor del mundo natural. La idea principal de las corrientes ego-céntricas, la determinación imaginada por los primeros naturalistas y artistas de la última mitad de siglo XIX y la primera del siglo XX, es la creencia de que la naturaleza es un todo ordenado, tiene un valor intrínseco y no solamente instrumental, sirve o bien a sus propios fines definidos independientemente de los intereses de los seres humanos o bien constituye, para algunos de estos últimos, la fuente de las experiencias estéticas. El movimiento preservacionista romántico de Ruskin y naturalista de Muir y Leopold dio frutos en la segunda mitad del siglo XX. Entre éstos se encuentra la ecología profunda, la teoría de Gaia y la propuesta de una nueva *Land Ethic*.

La ecología profunda nació en 1970, cuando Arne Naess, el filósofo noruego, publicó sus primeras críticas a la ecología superficial. La nueva corriente aceptaba la idea de que la naturaleza tenía un valor intrínseco, y estaba formada por las comunidades biológicas basadas en el principio de interdependencia de los organismos, pero al mismo tiempo rechazaba el antindigenismo y la justificación religiosa del preservacionismo. Según Naess, las reformas ecológicas del sistema social y económico han fracasado y es por eso que necesitamos un cambio radical de valores, una sustitución de la ecología superficial por la ecología profunda. Naess y sus sucesores, entre otros, Bill Deal, George Sessions, Michael Zimmerman, Warwick Fox, Alain Drenson de Canadian Ecophilosophy Network y Edward Goldsmith, el editor de la revista *The Ecologist*, han contribuido a la aclaración de los conceptos de la ecología profunda y han desarrollado ideas nuevas y atractivas.

La ecología profunda nace en la oposición a la ecología superficial, que no es sino la lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos, con el objetivo central de asegurar la salud y el enriquecimiento de la gente en los países desarrollados (Naess, 1973: 95). La ecología superficial se basa en la imagen del hombre-ambiente, la ecología

profunda rechaza esta imagen en favor de lo relacional, que Naess llama la “imagen de campo-completo”. En uno de sus textos, Naess resume la posición de la ecología profunda a siete principios:

1. relaciones intrínsecas;
2. igualitarismo biosférico;
3. lucha contra la invasión económica y militar;
4. actitud anticlasista;
5. lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos;
6. complejidad, pero no complicación, y
7. autonomía local y descentralización.

Esta enumeración es al parecer irremediabilmente caótica y mezcla aspectos sociales con naturales y cósmicos. El mismo Naess parece creer que los tres primeros principios son básicos y sirven como premisas, más generales, que implican a los demás principios. Aunque esta sugerencia me parece incorrecta, o al menos confusa, la seguiré por otra razón. Los tres principios mencionados, en el texto citado, expresan la concreción de la naturaleza, mientras que los cuatro restantes son las propuestas positivas elaboradas por Naess, conscientemente o no, para retar a la crisis económica y por lo tanto aludiremos a ellas posteriormente.

El primer principio de ecología profunda advoca que los organismos son “como nudos en la Red Biosférica o el campo de las relaciones intrínsecas. Una relación intrínseca entre dos cosas, *A* y *B*, es tal que la relación perteneciente a las definiciones o constituciones básicas de *A* y *B* es así, que sin la relación *A* y *B* ya no son las mismas cosas” (Naess, 1973: 5). La segunda idea de ecología profunda es “el igualitarismo biosférico”. Para un trabajador del campo ecológico, la igualdad de derechos para vivir y florecer es un valor axiomático intuitivo. Su restricción a los humanos es un antropocentrismo perjudicial para los mismos¹² humanos. La calidad de vida humana depende, pues, del placer que recibimos desde el cercano parentesco con otras formas de vida. Los seres humanos ignoraron esta dependencia, establecieron la relación esclavo-amo con la naturaleza y en efecto se enajenaron de sí mismos. El igualitarismo implica también la reinterpretación de una futura investigación de la variable “nivel de multitud”, por lo que, generalmente, la multitud de mamíferos es tomada tan seriamente como la multitud

humana. Los teóricos del urbanismo han subestimado el espacio vital del hombre. Los síntomas conductuales de la multitud, como neurosis, agresividad, pérdida de las tradiciones, son en gran parte los mismos entre los mamíferos. El tercer principio de ecología profunda es de diversidad y simbiosis. La diversidad realza las capacidades de la supervivencia, la riqueza de las formas de vida, las oportunidades de nuevos modos de vida. La lucha por la vida es interpretada en el sentido de habilidad para coexistir y cooperar en las relaciones complejas, más que en la habilidad de matar y explotar. La complementación lógica del principio de la diversidad y simbiosis es "vive y deja vivir". El principio de diversidad abarca no sólo el mundo natural, sino también el mundo cultural, social y económico, favoreciendo diversos estilos de vida, de culturas, de ocupaciones y de economías.

¿Cuál es la concreción de la crisis ecológica en los textos de Naess? Según el pensador noruego, el antropocentrismo y la dominación de la naturaleza por el hombre son las características más comunes de la civilización occidental. Estas actitudes, junto con los mecanismos económico-sociales de la civilización occidental, han conducido a una profunda crisis ecológica. Los seres humanos se consideran como superiores y la naturaleza como inferior. Desde el punto de vista antropocéntrico, el destino de la naturaleza es servir a los seres humanos. Según el sistema de valores de la civilización occidental, la naturaleza tiene que ser conquistada, dominada y manejada para satisfacer las necesidades de los seres humanos. Pero en el momento en el cual el ser humano ignora los procesos naturales, y se enajena del mundo natural, empieza su propia destrucción. El antropocentrismo occidental se basa en las categorías de dualismo hombre-naturaleza, la fragmentación de ésta y la jerarquización. El sucesor de Naess, Edward Goldsmith nota que el factor ideológico más responsable por la crisis ecológica es el paradigma reduccionista de la mecánica de Newton, que pretende alcanzar el conocimiento objetivo de la naturaleza, pero ocultando al mismo tiempo sus bases subjetivas e irracionales. Goldsmith cita a Feyerabend y Kuhn, quienes insistían en que el desarrollo de la ciencia no progresa unidimensionalmente, del estado de la ignorancia al estado de un conocimiento pleno, sino que está determinado por diferentes modas o paradigmas. El paradigma newtoniano servía a los fines de materializar, fragmentar y dominar la naturaleza.

Más de medio siglo divide la obra de Muir de las propuestas de los ambientalistas profundos. En los años setenta el objeto de la extinción no sólo fue la parte salvaje de la naturaleza, sino todos los recursos naturales. Dicho agotamiento fue provocado no tanto por los despiadados humanos, representantes de la especie más feroz, como todavía pensaba Muir, sino humanos concretos, ciudadanos de las sociedades desequilibradas e injustas. De allí que las propuestas de los ecocéntricos más contemporáneos, como Naess, apuntan más bien hacia el cambio social que a la lucha "superficial" por la preservación del mundo natural. La interdependencia, las relaciones intrínsecas entre las partes del sistema, diversidad y simbiosis implican, según Naess, una lucha contra la invasión económica, así como militar, una actitud anticlasista. Aunque el explotador vive de manera distinta que el explotado, ambos son afectados en sus capacidades de autorrealización. Este postulado, lo presenta como el cuarto principio. El quinto principio alude a la lucha constante contra la contaminación y el agotamiento de los recursos. En este combate los ecologistas profundos encontraron poderosos aliados, pero en detrimento de su posición. La ecología superficial, *per definicionem*, busca reducir la contaminación pero incrementa males de otro tipo. Los ecólogos profundos no deben servir a amos a quienes deliberadamente ignoran perspectivas más amplias. El sexto principio es complejidad pero no complicación. Una multiplicidad de, más o menos legítimos, factores interactuantes pueden operar juntos para formar una unidad, un sistema. Dentro de la teoría de ecosistemas tiene cabida la distinción entre lo que es complicado, sin ninguna *Gestalt* o principios unificadores, y lo que es complejo. Los organismos, estilos de vida y las interacciones en la biosfera en general, exhiben complejidades asombrosas, que a menudo están ignoradas por los especialistas:

Dicha complejidad hace pensar en términos de vastos sistemas inevitables. Aplicado a los humanos, el principio de la complejidad, no complicación, favorece la división del trabajo, pero no su fragmentación. Favorece las acciones integradas en las cuales la persona en su conjunto es activa, y no solamente basada en reacciones (Naess, 1973: 5).

Favorece, por fin, a economías complejas, a una variedad de sentidos de vida, por ejemplo las combinaciones de la actividad industrial, agrícola y de trabajo manual e intelectual, de ocupaciones especializadas y no

especializadas, de la actividad urbana y no urbana, del trabajo en la ciudad y recreación en la naturaleza, con recreación en la ciudad y el trabajo dentro de la naturaleza. La investigación del futuro tendrá que ser “suave”, menos pronósticos y con mayor claridad de posibilidades. El séptimo principio alude a la autonomía local y descentralización. La vulnerabilidad de una forma de vida es altamente proporcional al peso de las influencias lejanas, del exterior de la región local en que esa forma ha obtenido un equilibrio ecológico. Esta tendencia apoya nuestros esfuerzos para fortalecer el autogobierno local y la autosuficiencia material y mental. Todos esos esfuerzos presuponen un incentivo hacia la descentralización. Si somos capaces de reducir el consumo de energía, podemos resolver mejor los problemas de contaminación, incluyendo la térmica y la recirculación de materiales a nivel local. Podemos comparar una localidad autosuficiente con una que requiere la importación de comestibles, materiales para construcción, combustibles y trabajo manufacturado provenientes de otros continentes. La primera puede usar solamente 5 por ciento de la energía usada por la segunda. La autonomía local se ve fortalecida por una reducción en el número de vínculos en la cadena jerárquica de decisión. Así, Naess presenta explícitamente el concepto unificador de todos los principios que mencionamos –la ecosofía:

Por una ecosofía quiero decir una filosofía de la armonía ecológica o el equilibrio. Una filosofía es un tipo de sabiduría de la *SOFIA*, es abiertamente normativa y contiene ambas normas, reglas, y postulados, proclamación de valores prioritarios e hipótesis relacionadas con el estado de los asuntos en nuestro universo. La sabiduría es una política sabia, prescripción, no sólo descripción y predicción científica (Naess, 1973: 6).

El abandono de los dualismos hombre-ambiente, cultura-naturaleza, mente-cuerpo, etcétera, nos lleva a la tolerancia para otras formas de vida, al respeto para las diferencias e igualitarismo ecológico, al principio de diversidad biológica, a una actitud anticlasista, a luchar contra la contaminación y agotamiento de los recursos, a la complejidad, descentralización y autonomía local, autodisciplina y a la satisfacción de las diversas necesidades humanas. Éstos fueron postulados de gran atracción para varios movimientos sociales que trataban de ampliar la ecología con perspectivas filosóficas.

TEORÍA DE GAIA

La concreción de la naturaleza presentada por Naess revela una similitud sorprendente a la teoría del universo, la así llamada Gaia-hipótesis, construida con base en la teoría de los sistemas y elaborada por James Lovelock y Lyn Margulis (Lovelock, 1985). Lovelock, un especialista en química atmosférica, fue contratado por la NASA para trabajar en el proyecto de Marte, en el cual se elaboraban simulaciones en las computadoras de las condiciones atmosféricas de la tierra, que harían posible la vida en el planeta Marte. Los éxitos de la aplicación de estos modelos le llevó a Lovelock a elaborar la teoría de Gaia, que suponía que la vida en la Tierra se ha autoproducido y se ha mantenido en un equilibrio constante:

Hasta aquí hemos definido a Gaia como una entidad compleja que comprende el suelo, los océanos, la atmósfera y la biosfera terrestre: el conjunto constituye un sistema cibernético autoajustado por retroalimentación, que se encarga de mantener en el planeta un entorno física y químicamente óptimo para la vida. El mantenimiento de unas condiciones, hasta cierto punto constantes, mediante control activo es adecuadamente descrito con el término "homeostasis" (Lovelock, 1985: 24).

Según esta hipótesis, la biocenosis de *Gaia*, o sea la Tierra, es un sistema que forma un todo orgánico, autorreproducible, autorregulatorio y teleológico. *Gaia* y sus subsistemas son organizados jerárquicamente con base en un mutualismo entre sus diferentes niveles, desequilibrio, diversificación y cooperación. Así entendida, *Gaia* tiene tres características esenciales:

1. optimiza las condiciones de la totalidad de la vida terrestre, suponiendo que los seres humanos no hayan interferido seriamente en él; tal capacidad optimizadora habría de tener idéntica importancia a la que tuvo antes de la aparición del hombre en la escena;
2. en *Gaia* hay órganos vitales, emplazados en su parte central y órganos prescindibles o redundantes, situados principalmente en la periferia, y
3. las respuestas que en *Gaia* desencadenan los cambios, se producen según las reglas de la cibernética, donde la constante temporal y el bucle de ganancia son factores importantes.

Como admite Lovelock, la primera tesis asume que el mundo gaiano se desarrolla mediante selección natural, siendo su meta el mantenimiento de unas condiciones óptimas para la vida en todas las circunstancias, incluyendo las variaciones en la producción calorífica del Sol y en las del propio interior del planeta (Lovelock, 1985: 150). La segunda característica alude a las regiones vitales para el bienestar de *Gaia*, no sujetas a las glaciaciones durante las cuales grandes extensiones de nieve o de hielo esterilizan totalmente el suelo, haciéndolo confundirse en algunos sitios con el mismo lecho de rocas (Lovelock, 1985: 152). Con respecto a la tercera característica, las muchas posibilidades por las cuales puede discurrir la regulación, suelen ir asociadas a diferentes constantes de tiempo y a distintas capacidades funcionales o bucles de ganancia. En cualquier sistema funcionando, cuya meta sea la homeostasis, las desviaciones del óptimo general causadas por cambios en los flujos energéticos, en los tiempos de respuesta, tienden a corregirse buscando un nuevo óptimo que incorpore los cambios (Lovelock, 1985: 154).

El lugar del hombre en el sistema de *Gaia* ha sido objeto de diferentes divagaciones del autor. Por un lado, Lovelock parece creer que los grandes cambios producidos por seres humanos, como monocultura y uniformidad, son enemigos de *Gaia*. Por otro lado, Lovelock piensa que el hombre, aunque forma parte de *Gaia*, no tiene mucha importancia. El hombre no vive fuera de la naturaleza ni tampoco es la cúspide de la evolución, no es ni propietario de *Gaia* ni su arrendatario. La hipótesis de *Gaia* implica que el estado estable del planeta Tierra incluye al hombre como "parte de o socio en una entidad muy democrática" (Lovelock, 1985: 170). La humanidad no es ni más ni menos importante que otras cosas de la Tierra. Cuando los seres humanos cumplen con su función de mantener la vida en el planeta Tierra, otras formas de vida se harán más útiles y reemplazarán a los humanos. Los próximos candidatos pueden encontrarse, por ejemplo, entre los grandes mamíferos marinos, cuyos cerebros son de un tamaño muchas veces superior al de los nuestros (Lovelock, 1985: 173). En este punto, el modo de pensar de Lovelock luce sorprendentemente hegeliano: "*Gaia*, a través de la especie humana, está ahora alerta, es consciente de sí misma. Ha contemplado la imagen de su bello rostro a través de los ojos de los astronautas y las cámaras de televisión de los ingenios en órbita" (Lovelock, 1985: 173).

Lovelock tomó frente a la crisis ecológica una actitud doble: la crisis desde el punto de vista de *Gaia* y la crisis desde el punto de vista del

ser humano. Asevera que la contaminación de *Gaia*, el concepto clave de la crisis ambiental, es un concepto antropocéntrico: “Muchos de los así llamados «contaminantes» están presentes en la naturaleza, lo que hace sumamente difícil determinar cuál es el nivel necesario para justificar el apelativo de «contaminante»” (Lovelock, 1985: 130). La contaminación contemporánea, desde el punto de vista de *Gaia*, se encuentra en el mismo plano que las catástrofes naturales: erupciones volcánicas, tormentas solares gigantescas, choques con grandes meteoritos, inversiones de los campos magnéticos terrestres, la conversión a supernova de alguna estrella cercana y la sobreproducción patológica de óxido nítrico en el suelo y en los mares. Algunos de estos incidentes han debido ocurrir en el pasado “con relativa frecuencia” (Lovelock, 1985: 137). Pero también los cambios creados por las actividades humanas se han inscrito maravillosamente en la historia de *Gaia* como un todo.

Hay periodos de rápido desarrollo tecnológico que concluyen en lo que parece ser una catástrofe medioambiental. Les siguen largos intervalos de estabilidad y coexistencia, transcurridos en ecosistemas nuevos, modificados. El método de caza mediante incendio produjo la destrucción de los sistemas selváticos, pero fue también causa de un periodo de coexistencia y de aparición de ecosistemas del tipo de la sabana. A las actas de cercamiento inglesas, incluyendo leyes denegatorias del libre acceso a las tierras comunales, que se consideraba como un desastre ambiental en la época de su promulgación, se debe el aspecto característico del paisaje británico y su gran riqueza en un hábitat determinado, el seto vivo (Lovelock, 1985: 156).

Pero por otra parte, no se puede negar que “el hombre debilita la vitalidad de *Gaia* reduciendo su productividad y suprimiendo especies esenciales para su sistema de mantenimiento vital” (Lovelock, 1985: 142). Aquí Lovelock trata de liberarnos de dos mitos populares. Primero, el enemigo número uno de *Gaia* no ha sido el hombre urbano, sino el campesino y el pastor. Por ejemplo, la deforestación mediante incendio, como práctica habitual, introducen en la atmósfera no sólo el dióxido de carbono sino que también un amplio surtido de compuestos químicos orgánicos y una enorme masa de partículas de aerosol. Los fuegos indicados generan al menos cinco millones de toneladas de clo-

ruro de metilo gaseoso anuales, cantidad mucho mayor que la liberada por la industria y probablemente también superior al escapado del mar (Lovelock, 1985: 141).

Segundo, algunas partes de *Gaia* están más susceptibles a la contaminación que otras. La agricultura inadecuada opera en la parte clave de *Gaia*. Lovelock trata de definir las áreas claves para la vigilancia con más exactitud:

Las regiones “centrales” de *Gaia*, las situadas entre los 45° de latitud norte y los 45° de latitud sur, incluyen las selvas tropicales y las áreas de matorral (...). Como es bien sabido, la agricultura del cinturón tropical fracasa con frecuencia y además hay ya grandes franjas de terreno agotado; otras están siendo devastadas por los mismos métodos agrícolas primitivos que originaron *las badlands* estadounidenses (Lovelock, 1985: 141).

Lovelock comparte con Naess su anticlasismo, habla pues de la humanidad en general. Como exclama el cibernético, siguiendo a Hardin: “Hay un solo contaminante: la gente” (Lovelock, 1985: 143). Al mismo tiempo contrapone su propio enfoque al enfoque de los ecologistas que abogan por autonomías locales y comunitarismo. Justicia, la liberación de los pueblos o la soberanía nacional, “son grandes conceptos tras de los cuales se esconden las auténticas motivaciones: la codicia, el poder, la envidia”, siendo esta actitud “demasiado humana” y “ampliamente extendida” (Lovelock, 1985: 147). En este punto, Lovelock mantiene la coherencia con su teoría principal: desde el punto de vista de la teoría de *Gaia* tiene poco sentido confiar en las nacionalidades y regionalismos. La fuente de la teoría fue “la contemplación de la Tierra desde el espacio, perspectiva que significó una visión de conjunto de la Tierra, no de sus detalles” (Lovelock, 1985: 149). ¿Quién o qué amenaza a la vida del hombre en *Gaia*? Lovelock expresa en este punto una opinión fuera de lo común: los males principales no derivan actualmente de los núcleos urbanos e industriales. La primera razón parece una observación psicológica: “Cuando el hombre industrial urbano hace algo ecológicamente incorrecto lo percibe e intenta corregirlo” (Lovelock, 1985: 142). Segundo, los centros urbanos están situados mayormente fuera de las mencionadas áreas vulnerables, los trópicos, los mares y océanos próximos a los litorales de los continentes, situadas entre los 45° de la-

titud norte y los 45° de latitud sur: “Lo que hagamos a nuestro planeta dependerá grandemente del lugar donde se lo hagamos” (Lovelock, 1985: 150). Lovelock asegura que en los centros urbanos “no hay que dejarse llevar por pánico (...) y promulgar leyes prematuras e injustificadas prohibiendo el uso de productos, por otra parte valiosos e inofensivos” (Lovelock, 1985: 137). Las zonas clave para *Gaia*, sus “órganos vitales”, están en la periferia. Como escribe Lovelock: “Si queremos evitarnos sorpresas desagradables es también necesario vigilar estas zonas de cerca” (Lovelock, 1985: 141). Amenazadoras para *Gaia*, y para el hombre, son por ejemplo las propuestas de la explotación costera a la escala en que hoy se cultivan las tierras, puesto que acabarían con algas que son una fuente imponderable de yoduro de metilo, que se descompone liberando yodo, la sustancia esencial para la vida. Ahora bien, ¿en qué sentido y quién tiene que “vigilar estas zonas de cerca”? ¿El gobierno mundial? ¿Los gobiernos de los países desarrollados? ¿Las compañías internacionales? o quizás ¿los científicos de los institutos internacionales? Lovelock no da respuestas claras al respecto, parece creer pues, a diferencia de la mayoría de los ambientalistas inspirados en la ecología profunda, que la tecnología avanzada, la reducción de la población humana, las técnicas agropecuarias intensivas nos pueden salvar de nosotros mismos. Pero la verdadera fuente de la sabiduría es la “información obtenida de primera mano” y “la rápida disseminación de la información sobre el medio ambiente”, que es posible hoy gracias a la nueva “revolución de la tecnología de la información” (Lovelock, 1985: 162-163). La ciencia y la telecomunicación tienen el poder de reformar las sociedades humanas y mantener el equilibrio del hombre con *Gaia*. Todas las causas que la impiden, por ejemplo las actitudes nacionalistas de los países en vías de desarrollo, la polarización política, la fragmentación de la sociedad en pequeñas entidades tribales miopes, la ignorancia acerca de las maneras de mejorar la calidad de vida, deben ser detectadas y eliminadas.

LAND ETHIC

Otra concreción de la naturaleza, que sigue la misma lógica que la de Naess y Lovelock, surge de la obra del filósofo norteamericano Baird Callicot y constituye una versión sofisticada del *Land Ethic* expuesta por Aldo Leopold, en la primera mitad del siglo xx. Aldo Leopold traba-

jaba como vigilante de los parques naturales y maestro del manejo y tratamiento de los animales salvajes, en la universidad de Wisconsin, y es reconocido por Callicott como el más grande de los preservacionistas. Como observa Callicott, Leopold trató de definir la vida natural en términos del evolucionismo darwiniano, la astronomía copernicana y la ecología biológica. Darwin mostraba que todas las formas de vida están relacionadas en un sentido diacrónico o temporal, son “compañeros de viaje” en la “odisea de la evolución”. La astronomía copernicana visualiza el planeta Tierra como “un paraíso localizado en una isla habitable en medio del océano desertado” (Callicott, 1989: 83). La ciencia más importante, la ecología, enseña que todos los elementos del mundo natural se relacionan en el sentido sincrónico, espacial y no existen fuera de las “relaciones internas” (Callicott, 1989: 146). Callicott confiesa que el último concepto alude a la metafísica de Leibniz, Hegel y Fichte, en la cual todas las relaciones eran internas, en el sentido de que las relaciones de cualquier cosa definían su esencia y lógicamente la adelantaban. En el lenguaje más ecológico, la naturaleza forma una “comunidad biótica” estructurada e integrada, en la cual animales y plantas ocupan diferentes “nichos” o “papeles” y desarrollan una “economía natural”, basada en el flujo de energía, “recurso de la economía de la naturaleza” que circula de un organismo a otro, no como las monedas de mano a mano, sino que más bien, por decirlo así, “de estómago a estómago. Comer y ser comido, vivir y morir, eso es lo que hace la comunidad biótica viva” (Callicott, 1989: 91). La comunidad biótica es parecida a la sociedad piramidal de la época feudal, en la cual no existe la movilidad social: cada quien nace predestinado a permanecer en el mismo nicho (Callicott, 1989: 82). Mientras que los animales domésticos y los seres humanos habitan las comunidades mixtas, los ciudadanos en la comunidad biótica son las plantas, animales salvajes, suelos y agua. Entre los derechos, de los así definidos ciudadanos bióticos, no está el derecho a vivir, puesto que la vida en la comunidad biótica consiste en la lucha por la supervivencia. Este punto es novedoso respecto al antiguo preservacionismo: el derecho de vivir es adscribible al todo pero no a sus partes. El derecho de cada uno de los elementos mencionados se traduce en la obligación del hombre de dejarlos seguir su *modus vivendi*, incluso si éste consiste en cazar, matar y comer. Otra consecuencia del holismo de Callicott, es que las especies son los sujetos morales no los individuos. El destino de los miembros individuales de las especies es in-

diferente desde el punto de vista ecológico (Callicott, 1989: 135). El fin de la nueva ética, así llamada *Land Ethic*, no es preservar y tratar a los individuos racionales como fines, no como medios como exoneraba Kant, ni mucho menos tratar de reducir la crueldad y sufrimiento de los seres sensibles, como admiten los utilitaristas. El fin y *summum bonum*, reconocido por la ética nueva, es la “integridad, belleza y estabilidad de la comunidad biótica” (Callicott, 1989: 56).

Uno podría preguntar: ¿Cómo es posible tal visión y quién la postula? Indudablemente *Land Ethic* no ha sido la creación de las hormigas ni avispas, sino de los humanos. ¿De dónde sabemos, entonces, que el postulado humano o antropocéntrico tiene la extensión cósmica y puede llamarse ecocéntrico? En este punto Callicott permanece admirablemente original y coherente: como sabemos de la filosofía moral de Hume, la vida social se basa en sentimientos, emociones y pasiones más que en la razón. Los humanos, según Hume, tenemos inclinaciones naturales no sólo al egoísmo, como admitía Hobbes, sino también al altruismo, cooperación, compasión y heroísmo. Pero, ¿por qué *Land Ethic*, una ética altruista y universal, debe ser preferida a las posturas egoístas e individualistas? La mayoría de los filósofos tratarían de responder esta pregunta con argumentos éticos o estéticos, Callicott, sin embargo, alude a la ciencia y a Darwin: la simpatía, emociones sociales y el altruismo en varios grupos de mamíferos aumentan la posibilidad de sobrevivencia: “Como la totalidad de las características físicas normales, también las características psicológicas normales en los humanos, incluyendo los sentimientos morales, surgieron como el producto de la selección natural (y tal vez sexual)” (Callicott, 1989: 153).

En cuanto a la crisis ambiental, Callicott toma el mismo camino que Naess y considera a la civilización europea, con las filosofías de Demócrito, Descartes, Copernicus y Newton, como la responsable por la crisis ecológica. La visión del mundo elaborada en occidente representa a la naturaleza como

un *continuum* mecánico, inepto y material, descrito exhaustivamente por medio de las áridas fórmulas de las matemáticas puras. En relación con la naturaleza, el ser humano es un solitario exiliado, vagando en un mundo extraño y hostil, alienado no sólo de su ambiente físico, sino que de su propio cuerpo. Impulsado a temer a los dos, trata de conquistarlos. Si a esta visión de Des-

cartes, agregamos los motivos judaicos, explícitamente presentados en el Génesis los de la dominación del hombre sobre la naturaleza, la subyugación y la domesticación de esta última, la imagen del hombre como *imago Dei*, etcétera, nos encontramos con una mezcla de ingredientes preparados para explotar en una guerra total contra la naturaleza, la guerra que en el siglo xx casi se ha ganado (Callicott, 1989: 182-183).

Pero a diferencia de Naess y Lovelock, Callicott está lejos de extrapolar las experiencias de los europeos a otras culturas humanas y contrasta la visión occidental con las actitudes que los sioux, ojibwa y otras tribus de los indios de Norteamérica han desarrollado en el transcurso de los siglos:

La actitud india, representada por *Lame Deer*, se basaba en el presupuesto de que ya que los seres humanos tienen un cuerpo físico y una conciencia asociada a él (conceptualmente encarnada como espíritu), todos, otros cuerpos, animales, plantas e incluso piedras, también eran similares a este respecto. Esto, me impresiona como un presupuesto razonable (Callicott, 1989: 185).

Baird Callicott ha elaborado, de una manera exacta e ingeniosa, una ética ambiental que puede conducir o no a las propuestas más prácticas. Entre sus propuestas básicas se encuentran: conciencia antiegoísta de que somos ciudadanos de la comunidad biótica, lucha por los derechos de los animales y educación verde. Recordemos que Callicott retoma el principio más general de la obra de Leopold para deducir de ella todas las demás propuestas. El principio máximo en cuestión afirma: "La cosa es buena cuando contribuye a preservar la estabilidad y belleza de la comunidad biótica, es mala cuando contribuye a lo contrario" (Callicott, 1989: 84). En otras palabras: "el hecho de pertenecer a la comunidad implica estar sujeto a limitaciones éticas, o de otra índole, impuestas sobre el individuo y suficientes para mantener la organización social" (Callicott, 1989: 66). Este principio apunta hacia la preservación del todo y se apoya en la ecología. Según el Callicott de los años ochenta implica también otros preceptos morales. Enumeremos algunos de ellos: es nuestra obligación salvar activamente las especies en vías de extinción, ya que las especies forman parte de la comunidad bióticas, están éstas dotadas de valor intrínseco y deben

cuidarse como fin y no como medio (Callicott, 1989: 129-176); la deforestación debe ser frenada puesto que contribuye a la extinción de las especies y a la destrucción de la pirámide biótica; la contaminación de los ríos y del aire, la introducción de especies de animales domésticos o exóticos en los ecosistemas locales, y la extracción de la energía de la Tierra y su introducción en la biótica son actos reprobables puesto que contribuyen a la desestabilidad de la comunidad biótica (Callicott, 1989: 91). En otro lugar Callicott parece creer que esto es dañino para el mismo hombre, no sólo por su conveniencia sino con base en una experiencia moral de la unión del hombre con la naturaleza (Callicott, 1989: 114). Pero, ¿quién y cómo debería ejercer los cambios o controlar los abusos? El Callicott de los ochenta y noventa, el autor del nuevo libro *Beyond the Land Ethic*, observa que: “asumir la responsabilidad individual por practicar la ética holista es fútil” (Callicott, 1999: 47). Él mismo, definitivamente, dejó de sacrificarse en el altar ecologista cuando “el hombre, quien pensaba que los árboles producían contaminación, fue elegido como el presidente de los Estados Unidos en 1980” (Callicott, 1999: 47). La única esperanza reside ahora en estimular, por medio de las tecnologías de punta y los nuevos medios de comunicación, la nueva imagen del mundo, es decir un nuevo paradigma. En lugar de la filosofía y la cosmovisión basada en la mecánica de Newton, el dualismo de Descartes y la creencia en que el conocimiento científico nos permitirá ejercer el control sobre el mundo natural, es posible expandir una nueva cosmovisión, la “posmoderna”, la derivada de la biología darwiniana, física einsteiniana, heisenbergiana y la ecología leopoldiana. Los resultados de este cambio de conciencia deberían ser la introducción de la agricultura orgánica, el uso de fuentes de energía alternativas, por ejemplo la energía solar, la ayuda iluminada de los países ricos a los países pobres. Este programa puede impresionar, mas sin embargo funciona como la vieja utopía ambientalista. Callicott se defiende de esta amenaza y sugiere que los consumistas pueden ser seducidos por las tecnologías para desarrollar, posteriormente, una actitud más sistémica y ecologista:

Las nuevas tecnologías electrónicas, basadas en la energía solar, han resultado seductivas. La gente las quiere tener. Estas nuevas tecnologías pueden, de esta manera, inspirar la aplicación posterior de las mismas ideas sistemáticas, que están asumidas en ellas, y como resultado nuestra civilización mecanicista puede rápidamente evo-

lucionar en una nueva configuración más sustentable y sistémica, no sólo técnicamente, sino también social, política y económicamente (Callicott, 1999: 58).

A pesar de que el sistema de Callicott es elegante y coherente, varias cuestiones despiertan nuestras dudas. Primero, la indiferencia de *Land Ethic* frente a los problemas sociales o personales que no se vinculan claramente con las gestiones ambientales. Segundo, las consecuencias drásticas y groseras que dicha ética sugiere. Por ejemplo, como observaron William Aiken y Tom Reagan, puede suceder que la extinción planeada de un número de seres humanos puede contribuir más a la “estabilidad y la belleza” de la comunidad biótica que el no hacer nada al respecto, y por lo tanto convertirse en nuestra obligación moral. ¿Acaso en este asunto y en muchos otros parecidos *Land Ethic* no implica ecofascismo? Baird Callicott trató de descartar esta implicación y apuntó hacia un estatus “acrecional” de *Land Ethic*: “Acreción significa «incremento por la adición externa o acumulación». *Land Ethic* es acreción, es decir, adicional a la otra ética acumulada en la sociedad y no algo que sirve para sustituirla” (Callicott, 1999: 59-76). Según Callicott pertenecemos a diferentes comunidades, hecho que crea diferentes obligaciones *prima facie*: “Independientemente de si postulamos *Land Ethic* dentro de la moralidad «tradicional» (es decir antropocéntrica) o no, tenemos las obligaciones conflictivas, hacia nosotros mismos y a hacia nuestras familias, hacia nuestro país y hacia la aldea global, etcétera. De esta manera *Land Ethic* agrega otra dimensión al conflicto de las obligaciones” (comunicación personal).

Esta respuesta descarta la implicación de ecofascismo, pero a un costo demasiado alto: el eclecticismo moral con todo lo que implica, los conflictos entre las normas tradicionales y “adicionales” y falta de los criterios de solución de dichos conflictos. Otras objeciones a *land ethics* permanecen válidas y pueden ser referidas, *mutatis mutandis*, a otras concreciones ecocéntricas. Aludiremos a ellas en el capítulo siguiente.

POLÍTICA VERDE Y BIORREGIONALISMO

Ecosofía, *Land Ethic* y la teoría de *Gaia* han sido movimientos intelectuales no sociales, pero han influido de una manera directa o indirecta a dos movimientos mundiales de carácter social y político: la política verde y el bioregionalismo. El lugar de indeterminación más importan-

te, para estos y otros movimientos ambientalistas, no es la pregunta “¿qué hacer para aliviar la crisis ecológica en el mundo?”. Las concreciones que surgen tienen poco que ver con la naturaleza misma, o la crisis, y más con las obligaciones prácticas de individuos, partidos y organizaciones sociales. Como asevera Juan M. Madrigal en un manifiesto de los ecologistas de México:

la política verde se enmarca dentro de una visión global planetaria, con un futuro viable y bajo una ética. Esta ética no es la moral burguesa hipócrita que impone la clase social dominante para el control social, sino un deber con el ideal de reverencia a la sacralidad del milagro de la vida; es devoción, energía y consistencia hacia el ideal de reverdecer el planeta y de no-violencia (Madrigal, 1995: 10).

La nueva política verde tiene como centro la categoría de desarrollo sostenido o sustentable, es decir, invita a producir con la conciencia de vivir en un planeta con recursos finitos, agotables, y considerando a corto y largo plazos los efectos de esa producción sobre el medio ambiente local y global (Madrigal, 1995: 10).

La política verde tiene el carácter transclasista y nace en oposición a la política vieja, que se caracteriza por maquiavelismo y el deseo del poder bajo una concepción “ignorante, oportunista y miope de progreso” (Madrigal, 1995: 9). Madrigal cita la máxima de los alemanes verdes: el ecologismo “no está a la izquierda ni a la derecha sino al frente” (Madrigal 1995: 11). La experiencia de la naciente política verde en Europa y América puede esquematizarse en los siguientes puntos:

1. sabiduría ecológica: hay que luchar por dotar a los ciudadanos de los principios de ecología y ecologismo;
2. fomentar la responsabilidad social: debemos inducir, con el tiempo, a que las personas tomen parte activa en la solución de la problemática social y reconozcan la importancia del valor civil;
3. democracia de base: vincularse con la problemática de las minorías y marginados y, en general, organizarse y tomar decisiones en forma no jerárquica;
4. no violencia: luchar con medios pacíficos y con el diálogo, pero al mismo tiempo usando tácticas audaces e imaginativas;

5. descentralización: debemos desarrollar formas alternativas y comunales de vida diferentes al hacinamiento urbano, esto conlleva la desintegración de superfocos de poder;
6. desarrollar la conciencia pospatriarcal: fomentar el respeto a la persona, los derechos de las mujeres y la importancia de lo femenino (cuidado por la vida y por lo bueno que crece) en el surgimiento de las culturas ligadas sabiamente con su entorno natural, y
7. trabajo interno, la autodisciplina espiritual, para no contradecir los objetivos últimos del ecologismo (la reverencia a la vida) con medios que conlleven el odio.

Hay que luchar con sentido de juego (no perder el sentido del humor) y pasión, pero no con odio, pues este es como un cáncer que nos destruiría física y mentalmente a nosotros mismos. "Este rasgo es absolutamente clave para no caer en la vieja política y círculo vicioso" (Madrigal, 1995: 11). Para la nueva política es esencial el trabajo creativo y significativo, un mínimo de consumo, simplicidad de deseos materialistas (objetos) y forma de vida y pequeña escala ("lo pequeño es hermoso") en las comunidades humanas, organizaciones y ciertos objetos. La nueva política es la utopía de la supervivencia como especie y un anhelo de reverenciar el milagro de esto que llamamos "vida" (Madrigal, 1995: 12). Notemos que el primer punto corresponde al principio unificador de la ecosofía. El punto dos, tres y quinto de Madrigal corresponden a los principios dos y tres de ecología profunda de Naess. El manifiesto de los ecologistas mexicanos introduce, sin embargo, dos postulados nuevos: el deber de perfeccionar el carácter de los miembros del movimiento ecologista y la formación de una nueva conciencia feminista. Estos puntos, que no son sino la aplicación de los principios de Naess, Lovelock y Callicott a la política, se han hecho los fundamentos teóricos de los partidos verdes en todo el mundo (Benton, 1993: 249-251). Es notable que diferentes partidos verdes partan de diferentes premisas ideológicas. Werner Hulsber, por ejemplo, habla de diferentes corrientes dentro de los verdes alemanes, entre los cuales destacan: el ecosocialismo, ecofundamentalismo y ecolibertarianismo. Este y otros ejemplos muestran el carácter anticlasista del movimiento ecológico iniciado por la ecología profunda.

Con el principio de descentralización y las críticas del desarrollo y crecimiento, se relacionan las propuestas prácticas de ecología profunda, *in-*

ter alia, y el biorregionalismo. La idea de biorregionalismo fue propuesta por Peter Berg y la Planet Drum Fundation y el Bio-Regional Congress, el movimiento que se ha ido desarrollando en EE.UU. y Europa. Los teóricos de este movimiento proponen el nuevo poblamiento de la Tierra, según las regiones ecológicas, admitiendo que las comunidades humanas son parte de los ecosistemas del planeta. La condiciones de esta nueva relación entre los humanos y la Tierra son el comunitarianismo, el desarrollo a pequeña escala, autosuficiencia y la determinación de los límites de las comunidades con base en los criterios naturales, como los tipos de suelo, vegetación, clima o cuencas hidrológicas. La organización de las comunidades tiene que ser no jerárquica, participativa y basarse en la red de los ámbitos de la comunidad. Aunque en los ochenta los biorregionalistas se distanciaron de la política, hoy en día forman parte de varios movimientos que se oponen a la globalización, a los estados y organizaciones multinacionales (GATT). Los biorregionalistas eran activos en la cumbre de 1992, proponiendo la creación de un nuevo lenguaje en el cual se podrían expresar ideas que es difícil de captar dentro de un lenguaje convencional, tradicional y desarrollista. El fruto de estos esfuerzos fue un documento elaborado en la conferencia de París en 1991, la *Agenda Ya Wananchi: Citizen's action Plan for the 1990s*. Otros programas prácticos eran descritos y analizados en varios documentos publicados en *The Ecologist* y traducido al español bajo el título de *El nuevo ecologismo. Manifiesto de los ámbitos de comunidad* (Posada, 1995). Las propuestas ecologistas se oponen al programa de la Cumbre de Río (CNUMAD), que está interesado en soluciones que permitan proseguir con el crecimiento industrial. Los movimientos ecologistas tratan de defender su entorno local, reparar el daño que se le ha ocasionado y frustrar las estrategias potenciales de cerrar las tierras. Los grupos comunitarios se oponen a las descargas tóxicas, resisten el cercamiento de los bosques, de pastizales, campos, sitios de pesca, lagos, corrientes, plantas y animales de los cuales dependen para mantener sus modos de vida y garantizar su bienestar. Los campesinos en todo el mundo vuelven a sus prácticas tradicionales de cultivo, para librar a la tierra de químicos, utilizando técnicas orgánicas, reconstruyen la biodiversidad local e introducen plantas que restauran la fertilidad. Otros agricultores buscan las alternativas al mercado central, y la encuentran en la agricultura apoyada por la comunidad en donde se está o de un grupo específico de gente de una zona local que toma el acuerdo de compartir, con el agricultor, los riesgos y responsabilidades de la producción de alimen-

tos. Otros tratan de investir de autoridad a la comunidad y no al estado, al gobierno local, al mercado o al terrateniente. Los grupos exigen no sólo no interferencia en su propia evolución, sino que están crecientemente opuestos a todos los proyectos de desarrollo que amenazan las formas locales en contra de los deseos de la gente del lugar. En la vida cotidiana también se puede hacer mucho, recuperando el control sobre su propio cuerpo, su propia casa, su propio espacio. El manifiesto legitima y resume estas protestas y propone recuperar los ámbitos de comunidad a través de:

- a) la defensa de los ámbitos de comunidad existentes contra su cercamiento;
- b) la recuperación de aquellos que han sido cercados;
- c) la limitación de los recursos naturales;
- d) la recuperación del conocimiento vernáculo;
- e) intentos de desligarse del mercado más amplio, por medio de redes de intercambio sobre las cuales una comunidad o grupo tiene el control;
- f) el equilibrio del poder por medio de su transferencia a la comunidad;
- g) la erosión del poder central, y
- h) la recuperación de los ámbitos de comunidad cotidianos.

El manifiesto termina con las siguientes palabras:

La erosión de la economía global, lejos de ser un desastre, anuncia una nueva era de oportunidades –la oportunidad de vivir con dignidad, la oportunidad para las comunidades de definir sus propias prioridades e identidades, de restaurar lo que el desarrollo ha destruido y de disfrutar vidas de mayor variedad y riqueza (Posada, 1995: 245).

ECOFEMINISMO

El término ecofeminismo fue introducido en 1970 por la feminista francesa Françoise de Éaubonne. Fue ella quien creía que las dos amenazas para la sobrevivencia del planeta son la densidad demográfica y la dominación del “sistema masculino”. La idea primordial, en la cual se basa el ecofeminismo contemporáneo, es la analogía entre la situación de las mujeres y la de los ecosistemas. Ambos están dominados y explotados por las estructuras del poder masculino. Con base en esta ana-

logía, las ecofeministas exponen dos programas, entrelazados entre sí, aunque de carácter muy diferente: en primer lugar presentan un modelo explicativo que trata de analizar la estructura social, la familia, la posición de la mujer y la situación ecológica partiendo de algunos presupuestos de género y las observaciones sobre la dominación masculina en la sociedad. El segundo planteamiento es de índole normativo y tiende a presentar las propuestas éticas del feminismo, entre las cuales destaca la liberación femenina, el antidesarrollismo, la equidad y el retorno al estado del equilibrio ecológico. El primer planteamiento lo podemos encontrar en el artículo "The Power and the Promise of Ecological Feminism", de Mary Ann Warren. La autora describe detalladamente la analogía entre la posición de la mujer y la de la naturaleza y sus consecuencias sociales y culturales (Warren, 1996: 19-41). Los argumentos de Warren se pueden resumir de la siguiente forma:

1. las mujeres están identificadas con la naturaleza y lo físico, los hombres se identifican con lo humano y lo mental;
2. dentro de la tradición filosófica de la sociedad androgénica, la esfera de lo humano y mental es considerada superior a la esfera de lo humano y lo físico;
3. *per analogiam*, las mujeres son inferiores a los hombres, y viceversa, los hombres son superiores a las mujeres;
4. para cualquier X y Y , si X es superior a Y , X está justificado en subordinar a Y , y
5. por lo tanto, los hombres están justificados para subordinar a las mujeres.

El eje central del pensamiento feminista es la crítica de la opresión. La defensa en contra de la opresión es la que une al ambientalismo y al feminismo. La raíz de la opresión es del tipo androcéntrico o masculino de pensar y categorizar. Los efectos del pensamiento masculino son los dualismos (sujeto-objeto, hombre-naturaleza, etcétera), jerarquismo e individualismo que resultaron dañinos para el medio ambiente y las relaciones interpersonales. Los hombres, conscientemente o no, "naturalizan" a la mujer y al mismo tiempo "sexualizan" la naturaleza. Entre las muestras de este proceso opresivo se encuentran las expresiones idiomáticas, arraigadas en diferentes lenguas, usadas en las situaciones que aparentemente no tienen nada en común con el género: hablando sobre

diferentes clases de mujeres se emplea un lenguaje naturalista: zorras, gatas, vacas. En cambio el lenguaje sexista feminiza y sexualiza la naturaleza. Se habla sobre el "bosque virgen", la "penetración de la selva", en el suelo "fértil" se deja la semilla, el suelo "infértil" no sirve. El lenguaje sexista describe, refleja y perpetua la dominación y la inferioridad, tanto de mujeres como de la naturaleza. Paradójicamente, las mismas feministas, por la regla común, dan por sentado que la mujer no sólo es capaz de pensar de una manera diferente sobre la naturaleza, sino que también por sus capacidades, intuición, sentimientos, amor y comprensión entiende mejor los ritmos de la naturaleza y, en consecuencia, está más cerca de ella que los hombres. Susan Griffin escribe al respecto: "Nosotras podemos leer el cuerpo con nuestras manos, leer la tierra, seguir el camino de gravedad. Conocemos lo que crece y sabemos cómo equilibrar las fuerzas (...) y aunque los hombres usando nuestras cuerpos transformaron la tierra, la verdad es que no nos quitaron nuestros sueños" (Griffin, 1983: 5). No es sorprendente que algunas otras feministas vieron en este discurso un argumento en contra de la liberación de las mujeres. Los hombres han utilizado este argumento para subordinar a las mujeres a su mando. La nueva idea que aportan las mujeres, y sobre todo, las mujeres rurales del Tercer Mundo, es la de que mujer y naturaleza están asociadas "no en la pasividad sino en la creatividad y el mantenimiento de la vida" (Shiva, 1995: 88).

El ecofeminismo es una concreción que en su *corpus* expone las ideas críticas acerca de la sociedad y estructuras androgénicas. La teoría de Warren "determina", en parte, la crisis ecológica como el resultado de la dominación masculina. Aquí solamente vale añadir que las acusaciones feministas se vierten no sólo sobre las causas directas de la crisis ambiental (las actividades explotadoras de los hombres) sino también indirectas (herramientas ideológicas). La institución que directamente es responsable por la crisis ecológica, a nivel mundial, es la visión científica del mundo. La naturaleza, como mujer, ha sido explotada, dominada, oprimida por siglos marcados con la dominación masculina. Política y económicamente cada proyecto intelectual, que tenía como fin fragmentar la naturaleza y desplazar a la mujer, ha sido bautizado como "científico". Las tendencias universalizadoras y reduccionistas encuentran su mayor manifestación en el concepto de desarrollo tecnológico y científico, la fuente de violencia hacia la mujer y la naturaleza. En el siglo XVI, Francis Bacon prometió crear "una raza bendita de héroes

y superhombres" que dominarían la naturaleza y la sociedad. En la "Nueva Atlántida", el Bensalem era administrado desde el Salomón's House, un instituto de investigación, donde los científicos de sexo masculino tomaban decisiones para la sociedad. La versión moderna del Salomón's House son los laboratorios biotecnológicos. Para Bacon, la naturaleza no era la madre naturaleza, sino la naturaleza hembra, que habría que dominar y controlar. La ciencia masculina la convirtió en "una materia inerte, muerta y manipulable", adaptándose perfectamente bien a "la exigencia de explotación del capitalismo reciente" (Shiva, 1995: 48).

Las ecofeministas subrayan que el concepto masculino de la naturaleza debe ser reemplazado por un enfoque nuevo. La historia muestra la brecha entre la actitud masculina dominadora y la actitud femenina, cariñosa respecto a la naturaleza. La revolución científica abolió la imagen de la Tierra, madre-nutricia, abriendo paso a la explotación de la naturaleza presentándola como la mujer que se viola. La naturaleza era tratada como la mujer: inerte y pasiva, uniforme y mecanicista, separable y fragmentada dentro de sí misma, separada del hombre e inferior, para ser dominada y explotada por el hombre (Shiva, 1995: 80). En el enfoque feminista la naturaleza deja de ser la hembra pasiva, y adquiere otro valor: la naturaleza se hace no sólo la fuente "para preservar la sobrevivencia", sino que también, "una fuerza creadora" (Shiva, 1995: 78), una expresión creativa del principio femenino" (Shiva, 1995: 79), "*terra mater*, la tierra en forma de la Gran Madre, creativa y protectora" (Shiva, 1995: 81). Sus rasgos característicos más importantes son: creatividad, actividad, productividad, diversidad de forma y aspecto, conexión e interrelación de todos los seres, incluso los humanos, continuidad entre lo humano y lo natural, y la santidad de la vida en la naturaleza (Shiva, 1995: 80).

Las alternativas al modelo desarrollista de la civilización patriarcal y fálica, que proponen las múltiples representantes del movimiento feminista, son amplias, complejas y variadas. Sus propuestas se pueden clasificar en dos grupos: metodológica-epistemológicos y metafísica-morales. Primero viene el postulado metodológico de crear una nueva cosmología. Kumar D'Souza escribe:

La nueva cosmología va a abandonar las metodologías eurocéntricas y androcéntricas que sólo observan, describen, cuantifican, por-

centúan, clasifican, mostrando una indiferencia absoluta frente a los fenómenos que no caben o no pueden ser explicados dentro de estos esquemas (...). El nuevo pensamiento ecofeminista nos invita a crear un espectro nuevo de los métodos, que deslindándose por el modelo unilineal del pensar y percibir, tienden a alcanzar el modelo más complejo y holista (Kumar, 1989: 36).

Otros postulados son de índole moral y ecológico. Chiah Heller y Murray Bookchin critican la categoría de las estructuras universales y apelan a respetar a otras culturas, luchar por el biorregionalismo, mutualismo y la diversidad social, tomando como ejemplo la biodiversidad natural (Braidotti, 1994: 165). La lucha por la liberación de la mujer es la lucha por liberar la naturaleza e incluso por liberar al mismo hombre, que se ha vuelto la víctima de sí mismo, sin haber reconocido que en él también se encontraba el elemento femenino. Vendana Shiva escribe:

La recuperación del principio femenino es una respuesta a las múltiples dominaciones y privaciones que padecen no sólo las mujeres sino también la naturaleza y las culturas no occidentales. Representan la recuperación económica y la liberación de la naturaleza, la liberación de la mujer y la liberación de la naturaleza, la liberación de la mujer y la liberación del varón que, dominando la naturaleza y a la mujer, ha sacrificado su propia humanidad (Shiva, 1995: 96).

Otras autoras toman una línea más radical y mística. Retomando algunas de las ideas de los indígenas de América declaran que los seres humanos son parte de la naturaleza, viendo en el ecofeminismo una nueva religión que se sustenta en la creencia de que la Tierra está animada y dotada de espíritu. Su posición parece tautológica, puesto que muchas de ellas parten de la premisa animista de que nosotros, los seres humanos, somos la Tierra: "Nosotros somos la Tierra... La Tierra es la fuente y la esencia de la vida de la gente, pero nosotros somos también su esencia de ella... La Tierra no se reduce a la fuente de sobrevivencia, distante y ajena a los seres que nutre y al espíritu que respira en cada quien de nosotros" (Allen en Christ, 1991: 65) Esa conciencia "nos hace hacer algo para ella, nos impulsa a preservarla" (Starhawk, 1990: 74).

En las propuestas prácticas destacan dos postulados:

1. Abolir el modelo desarrollista en todas sus manifestaciones, sobre todo en su manifestación más amenazadora, la revolución verde y otras plagas que ésta ocasionó: biotecnología y la creencia en las “semillas milagrosas”, hibridación o “violencia genética”, monocultivos, control centralizado de los recursos, modelos agrícolas a gran escala, separación de la ganadería lechera de la agricultura (revolución blanca), uso excesivo de las nuevas tecnologías en forma de plaguicidas, fertilizantes y herbicidas que “envenenan el tejido de la vida”, grandes obras de riego, etcétera.

La crisis de la revolución verde no es otra cosa que el conflicto de intereses, que se le crea a cada agricultor, entre producir biomasa para mantener el ciclo nutriente o producir biomasa para vender en el mercado. El punto de vista ecológico y femenino exige que no se rechace el primero, pero la definición masculinista de la racionalidad y el progreso como máxima obtención de beneficios económicos, obliga a los agricultores a actuar en contra de la opción ecológica (Shiva, 1995: 201).

2. Fomentar el desarrollo sustentable, entendido como “la vía orgánica para alcanzar la fertilidad del suelo”, “control de plagas no violento”, cultivos combinados y su rotación, aprovechamiento del conocimiento local de las mujeres, respeto para la diversidad biológica y cultural, regionalismo, respeto para las culturas no occidentales, uso de las técnicas agrícolas ecológicas basadas en la experiencia campesina de las mujeres, integración de la agricultura y ganadería, autosuficiencia local, etcétera. La sabiduría y experiencia campesina-indígena-femenina se articula en las voces de los grupos de mujeres de todo el mundo. Como observa Shiva: “Estas voces, acalladas por el sometimiento, transmiten de forma apacible pero con firmeza la idea de que el hombre occidental sólo produjo una cultura, pero existen otros caminos para estructurar el mundo. Las luchas femeninas por la supervivencia a través de la protección de la naturaleza están redefiniendo el significado de las categorías esenciales” (Shiva, 1995: 284). Las ecofeministas han emprendido muchas acciones, tanto al nivel internacional como local. En 1987, en Estocolmo, se otorgó un premio Nobel alternativo a las

mujeres del movimiento *Chipko*, quienes como líderes y militantes defendían los bosques sacrificando sus propias vidas. Un ejemplo reciente de la importancia del ecofeminismo, al nivel internacional, puede ser un capítulo en la Agenda XXI publicada después de la Cumbre de Río de Janeiro. Como se declara en este documento:

Tienen que ser promovidas las tecnologías ecológicamente sanas, desarrolladas y consultadas con las mujeres; el acceso al agua pura, comodidades sanitarias adecuadas y la energía mineral debe ser garantizada. (...) Las mujeres desempeñan un papel decisivo en el cambio de los patrones insostenibles del consumo y la producción, sobre todo en los países industrializados. Se necesitan programas para despertar la conciencia de los consumidores y fomentar las inversiones en las actividades ecológicamente sanas (Agenda XXI, 1992: 30).

Basta señalar que en el texto mencionado, no sólo se aboga por mejorar las condiciones de vida de las mujeres sino que también se les hace expertas en el campo de la ecología (consultas).

El movimiento ecofeminista se origina en los sentimientos nobles, pero su discurso es poco congruente. El objeto de controversias ha sido la forma de liberación de las mujeres. Unas, siguiendo a Simone de Beauvoir, parten de aceptar que lo femenino y masculino están biológicamente establecidos y la libertad de la mujer consiste en liberarse de la biología y lo "natural" (embarazo, parto, maternidad). Otras como Daly y Griffin, ven la liberación como una feminización del mundo. Puesto que el principio masculino ha sido la fuerza mental y física dominante, una sociedad libre sería la negación completa de ese principio, sería una sociedad femenina (Daly, 1973; Griffin, 1983) El tercer grupo de feministas, como Kothari o Shiva, no quieren basarse en el género y advocan que el principio femenino no está únicamente encarnado en la mujer "sino que es el principio de actividad y creatividad de la naturaleza, la mujer y el hombre" (Shiva, 1995: 95). Las contradicciones en el seno del feminismo oscurecen la visión feminista de la relación entre mujer-naturaleza y las posibles soluciones a la crisis ecológica. La suposición de que la mujer está más cerca de la naturaleza que el hombre y piensa de una manera pacífica, creativa, no devastadora, etcétera, es aceptada por muchas feministas como un dogma no comprobado empíricamente. Las feministas, sin embargo, dirían que la investigación

empírica no tiene validez, puesto que este método se origina en la sociedad dominada por los hombres que inventaron “la ciencia”. Al mismo tiempo, las feministas cometen un grave error, no viendo que el feminismo mismo también se origina en la sociedad dominada por los hombres, lo que hace pensar que los mismo hombres tienen el interés en permitir tales movimientos. La justificación feminista del ecologismo es demasiado frágil puesto que se sustenta en una sola premisa: la analogía entre la naturaleza y la mujer (Warren). El carácter de dicha analogía es típicamente europocéntrico. En muchas culturas no existe incluso el concepto de naturaleza. La propuesta de respetar las cosmovisiones de otras culturas resulta en este contexto suicida. Los y las ecofeministas dejan varios problemas teóricos irresueltos. No dan una respuesta clara acerca del destino de la naturaleza, ni aclaran la duda de si la naturaleza debe ser protegida para ella misma o para los seres humanos liberados. El ecofeminismo logró cierto éxito en tales países como los Estados Unidos, Australia, Inglaterra, pero en América Latina sigue siendo una doctrina exótica y carente de sentido.

Entre antropocentrismo y ecocentrismo: en busca de una nueva ética ambiental

UNA DE las determinaciones normativas que compartían todas las concreciones mencionadas en el capítulo anterior es la ética ambientalista, la que podemos presentar bajo la forma de un silogismo:

1. debemos contribuir a la preservación de todo lo que es digno de ser preservado;
2. la naturaleza y sus partes son dignas de ser preservadas;
3. debemos contribuir a la preservación de la naturaleza y sus partes.

Así expresada, la ética ambientalista adquiere la forma más general posible. La premisa general (1) hace hincapié en que debemos preservar todo lo que es digno de ser preservado y a primera vista parece una tautología. Sería contradictorio decir “*X* es digno de preservar, pero yo debo de destruirlo”. Alguien podría objetar y decir que los partidarios de Satanás no parecen contradecirse a sí mismos cuando rezan y alaban al mal y quieren destruir el bien. El problema es complicado, porque su debida solución depende de la interpretación lógica del uso del lenguaje moral. Por ahora podemos evitarlo proponiendo el postulado (1’): todas las frases de tipo “*X* es digno de ser preservado” pueden ser traducidas a los imperativos de forma “Mantén *X*, y evite que alguien lo destruya”. Si los partidarios de Satanás actúan de acuerdo con algunos imperativos, por lo mismo dan por sentado que lo llamado “mal” tiene para ellos algún sentido moral.

La segunda premisa especifica qué es lo que debemos de preservar: el medio ambiente natural o sea la naturaleza y sus partes. En otras palabras, la naturaleza no es moralmente neutral ni indiferente. La conclusión que sigue es la expresión más general de la ética ambientalista. Ahora bien, la primera premisa la podemos comprender de dos mane-

ras. Nuestro modo de entenderla dependerá de la respuesta a la pregunta: ¿por qué es algo digno de preservar? Se puede argumentar que la razón de preservar *X* es el valor de *X*. El valor de *X* no es sino la calidad a la que nos referimos en las frases de tipo "Es bueno que exista *X*" o "*X* es un bien". El valor puede ser atribuido a cualquier cosa material o abstracta que merece nuestra evaluación positiva. La importancia de los valores se refleja en el postulado de las éticas teleológicas (de la palabra griega *telos*, fin) los cuales presumen que la obligación moral puede ser definida en términos de la realización de ciertos fines, valores, bienes. En la versión antropocéntrica el valor o el bien digno de ser preservado es la tendencia a producir utilidades que satisfacen los intereses humanos. En la versión ecocéntrica el bien aludido es la preservación de la comunidad biótica o *Gaia*. Pero el primer enunciado se puede expresar deontológicamente y no teleológicamente. Las éticas deontológicas (de la palabra griega *deonteis*, deber), asumen que el término principal de la moral no es "valor" ni "bien" ni "fin" sino "obligación" o "deber", que a su vez quedan definidos como la necesidad moral de seguir cierta regla independientemente de las consecuencias. Así, por ejemplo, la obligación "¡evita hacer daño sin motivo!" debe ser cumplida aunque no produzca ninguna consecuencia deseable. Debemos evitar hacer daño no porque actuando así alcanzaremos fines deseables, sino porque es correcto seguir la regla de no dañar a nadie sin motivo. ¿Cómo expresaríamos la primera premisa bajo esta interpretación? La primera premisa tomaría la forma: "Debemos contribuir a la preservación de todo lo que es correcto de preservar." La segunda en cambio admitiría: "Es correcto que preservemos la naturaleza y sus partes." La conclusión bajo esta interpretación, sin embargo, sería idéntica a la del primer silogismo: "Debemos contribuir a la preservación de la naturaleza y sus partes."

Pero, ¿qué quiere decir "contribuir a la preservación de la naturaleza y sus partes"? Las obligaciones pueden tomar dos formas: negativa y positiva: en el sentido negativo, la obligación de preservar significa que debemos evitar la destrucción de algo. En nuestro caso, esa obligación consiste en no contaminar aire, manantiales, ríos, no destruir bosques, montañas, ecosistemas, especies. Ese tipo de la obligación encontró una bella expresión en la metáfora sacada de la novela *Under the Volcano* de Malcolm Lowry: "Vea usted este jardín, es suyo, evite que sus hijos lo destruyan." Pero "preservar" puede tener un significado positivo y expresar no sólo la obligación de no destruir sino la de mantener, cuidar,

fomentar. En la práctica, debemos preservar la naturaleza y conservar-la por medio de la creación de reservas, la reforestación y la recuperación de especies amenazadas, los programas de enseñanza. Las obligaciones más detalladas y sus interpretaciones toman formas distintas en cada una de las concreciones de la naturaleza expuestas en el segundo capítulo. Algunas de ellas asumían la ética antropocéntrica: entre estas se encontraban el utilitarismo, el liberalismo, el libertarismo, el eco-marxismo y el ambientalismo social. Otras concreciones, por ejemplo el ecofeminismo, la ecoteología de la liberación, la *Land Ethic*, la teoría de *Gaia*, la ecología profunda y el bioregionalismo asumían éticas ecocéntricas. Por motivos heurísticos, trataré el ecocentrismo y el antropocentrismo como dos éticas teleológicas que definen nuestras obligaciones frente a la naturaleza en términos de valores.

VALOR INTRÍNSECO VERSUS VALOR INSTRUMENTAL

Aristóteles fue el primero en distinguir claramente entre el valor intrínseco y el instrumental. En la *Ética Nicomaquea* escribe:

Si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él; y si es verdad también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra –sería tanto como remontar al infinito, y nuestro anhelo sería vano y miserable–, es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano. Con respecto a nuestra vida, el conocimiento de este bien es cosa de gran momento, y teniéndolo presente, como los arqueros el blanco, acertaremos mejor donde conviene (Aristóteles, 1998: 3).

Algo posee valor instrumental si lo apreciamos sólo porque apreciamos algo diferente. Algo tiene el valor intrínseco si lo apreciamos *per se*, en sí. Para Aristóteles todas las cosas en la vida tienen el valor instrumental menos una: la felicidad. Deseamos la riqueza o la salud no como fines en sí, sino como medios a un fin en sí, la felicidad. Sin la felicidad estos bienes serían indiferentes y ajenos. La salud y la riqueza son condiciones indispensables pero no suficientes de la felicidad. A los conceptos de valor instrumental y de valor intrínseco los podemos definir de una manera bastante exacta como sigue:

X tiene el valor instrumental I en relación con Y si y solo si:

1. X se relaciona con Y de tal manera, que por medio de X se obtiene Y ;
2. Y es apreciado;
3. si Y no es apreciado, X tampoco es apreciado.

Ahora podemos ya definir el valor intrínseco. Diremos que X tiene un valor intrínseco F si y solo si:

- I. Apreciamos X ;
- II. si la condición (1) es cumplida, debe ser cumplida la negación de la condición (3); lo que quiere decir que no existe el Y tal, como se afirma en (3).

Para dar un ejemplo de ambos tipos de valores pensemos en una obra de arte, digamos una pintura maya, comparada en cuanto a su belleza a la de Bonampak. Imaginémonos que aunque sea descubierta, no se puede admirar su valor estético porque la luz hace crecer un tipo de hongo que la destruye. La pintura una vez descubierta puede ser evaluada instrumentalmente o intrínsecamente. La vamos a evaluar instrumentalmente si tomamos la decisión de que hay que fotografiarla y permitir el acceso a ella a pesar de que de esta manera contribuimos a su destrucción. (Eso no excluye la posibilidad de que hagamos todo lo posible para conservarla.) En ese caso damos a comprender que es la experiencia estética lo que tiene para nosotros el valor final y si no la evaluamos positivamente tampoco evaluamos de esta manera la obra del arte Maya. En cambio, si decidimos preservarla, a pesar de que nadie la vea y disfrute, damos por lo mismo a comprender que ella tiene para nosotros un valor intrínseco. Ejemplos análogos los pueden proporcionar los ecólogos preservacionistas. Los bosques de niebla, la selva, los manantiales, las cuevas, las especies raras de animales tienen un valor intrínseco si decidimos preservarlos independientemente de que ningún ser humano disfrute por su existencia.

¿Cómo se aplican dichas distinciones a la ética ambiental? Podemos notar que las concreciones que dan el cuerpo justificatorio para la ética ambiental determinan si ésta toma la variante antropocéntrica (la naturaleza posee un carácter instrumental, pues sirve a los in-

tereses de los seres humanos), o bien ecocéntrica (la naturaleza posee un valor intrínseco y se le pueden adscribir intereses irreducibles a los intereses de los seres humanos). Notemos que al combinar los pares “hombre/naturaleza” y “valor instrumental/intrínseco” enfrentamos cuatro opciones.

- A. Los seres humanos tienen un valor intrínseco y la naturaleza un valor instrumental (dualismo antropocéntrico).
- B. Tanto los seres humanos como la naturaleza tienen un valor intrínseco (dualismo absoluto).
- C. Tanto los hombres como la naturaleza poseen valor instrumental, por ejemplo, ambos sirven a los intereses de Dios o del destino (dualismo instrumentalista).
- D. La naturaleza posee un valor intrínseco y los seres humanos un valor instrumental (dualismo ecocéntrico).

Notemos también que nuestra clasificación presupone un dualismo “hombre/naturaleza”. Varios autores, sin embargo, concretan la naturaleza como una suma de sus partes o un sistema de relaciones entre sus partes. Por “partes” entienden entes tan diferentes como ecosistemas, especies o individuos, o sea, miembros de especies. Es por ello que las posturas que acabamos de bautizar como dualismos se convierten en pluralismos. A alguien que admite, por ejemplo, que todas las especies tienen un valor instrumental menos el *Homo sapiens* el cual posee un valor intrínseco se le debe llamar un “pluralista antropocéntrico” y no “dualista antropocéntrico”. Quien en vez de hablar de valor intrínseco tanto del hombre como de la naturaleza, habla del valor intrínseco de todas las especies es un pluralista absoluto, más que un dualista. Además, la historia de la filosofía abunda en ideas que no son ni pluralistas ni dualistas, puesto que se admite la identidad del Dios, los seres humanos y todo el medio ambiente incluyendo la naturaleza. Una postura así podría ser expresada de la siguiente manera:

- E. La naturaleza posee un valor intrínseco y los seres humanos no se distinguen de ella (monismo ambiental).

Ahora bien, incluso al enriquecer nuestra clasificación sería difícil encontrar posturas que correspondieran exactamente a las posiciones ex-

puestas, puesto que diversos autores tratan de evitar los radicalismos y asumen una postura ecléctica. Por ahora pasaré este problema por alto y daré algunos ejemplos de teorías que se aproximan más a las posturas mencionadas.

Dualismo/pluralismo antropocéntrico: los seres humanos poseen un valor intrínseco y la naturaleza el valor instrumental

Las fuentes históricas de la civilización occidental están arraigadas en tres grandes culturas: la cultura griego-romana, la religión judaica y la cristiana. En todas estas tradiciones se desarrolló un patrón antropocentrista. Aunque los griegos vieron la naturaleza como *kosmos khalos agathos*, el cosmos bueno y bello, no lo identificaron con las apariencias empíricas sino con su supuesta estructura matemática e ideal. Sócrates, en el diálogo "Fedro" le confiesa a su interlocutor: "Los campos y los árboles nada me enseñan y sólo en la ciudad puedo sacar partido de goce con los demás hombres" (Platón, 1988: 347). El coro en "Antígona" pregona el orgullo de que la tierra esté poblada por hombres que saben aprovecharse de ella:

Muchos misterios hay: de todos los misterios el más grande es el hombre. Puede surcar el mar grisáceo y llegar a la opuesta orilla empujado por las revueltas olas. Nada importa que bramen ellas, ni que enfurezca el sol sus ardores. Marcha seguro y llega a donde intentar pretendía. Hay un ser sólo que puede torturarlo. Es la Tierra Madre (...) (Sófocles, 1976: 192-193).

En el libro del Génesis, Dios todopoderoso dio a los primeros hombres dos mandamientos: el primero es que dominaran la naturaleza y el segundo, no menos importante, que se multiplicaran: "Y écholes Dios su bendición y dijo: Creced y multiplicaos, y henchid la tierra, y enseñoreaos de ella, y dominad a los peces del mar y a las aves del cielo y a todos los animales que se mueven sobre la tierra" (Biblia, 1983: Gen, 26-28). Desgraciadamente estos mandamientos fueron los únicos que los hombres tomaron en serio. La justificación filosófica de la dominación humana de la naturaleza la podemos encontrar en la obra de Tomás de Aquino y su gradualismo: "Es preciso, pues, que todos los seres que no son Dios no sean su mismo ser, sino que participen del ser y, por consiguiente, que los seres que son más o menos perfectos en ra-

zón de la medida de esta participación, tengan por causa un primer ente que es soberanamente perfecto (...)” (Santo Tomás, 1996: 63). Puesto que diferentes seres están estructurados según el grado de perfección, los más primitivos tienen que servir a los más perfectos y estos al ser “soberanamente perfecto”, el Dios mismo. Ya que el hombre es el ser más perfecto en la tierra, se sigue que la materia inorgánica y orgánica que están en niveles más bajos de la creación tienen que servirles a los hombres. Como expresaré más adelante, los teistas como Santo Tomás eran dualistas o pluralistas antropocéntricos sólo aparentemente. Los teistas deberían ser clasificados más bien como dualistas o pluralistas instrumentalistas.

El renacimiento europeo recibió un gran impulso del humanismo antiguo y de las filosofías de Platón, y el siglo XVII abre nuevas escenas filosóficas que van a influir teorías e ideologías hasta en los tiempos modernos. Las bases de individualismo antropocéntrico, que a su vez posibilitó el surgimiento del liberalismo económico, podemos encontrarlas en el escepticismo metódico de Descartes. En búsqueda de un conocimiento firme, él parte del escepticismo concerniente a la realidad externa. Al final del proceso de negación de la realidad, todo parece irreal menos la misma actividad de negar todo. Ya que el negar es signo de pensar y no se puede imaginar el pensamiento sin el sujeto que piensa, el otro dato que se puede afirmar con certeza es mi propia existencia: *cogito ergo sum*. El yo, el hombre concreto, el sujeto, el individuo, se convierte en la única base del conocimiento y la certeza mientras que la existencia de la naturaleza puede ser afirmada solamente al admitir la existencia de Dios.

En lo que se refiere a los pensamientos que en mí estaban, de cosas exteriores a mí, como son el cielo, la tierra, la luz, el color y otros muchos, no me preocupaba mucho el saber de dónde procedían, porque, no viendo en esos pensamientos nada que me pareciese hacerlos superiores a mí, podía creer que, si eran verdaderos, eran unas dependencias de mi naturaleza, en cuanto que ésta posee alguna perfección, y si no lo eran, procedían de la nada, es decir, estaban en mí, porque hay defecto en mí (Descartes, 1985: 39).

Descartes opinaba que los animales no tienen ni razón, ni alma y por lo tanto no pueden sentir dolor. El cuerpo de un animal es una “maquina (...) hecha de manos de Dios (...)” (Descartes, 1985: 59).

Aunque Kant no creía que los animales eran unos *automata* los trataba de una manera instrumental. En sus “Conferencias sobre Ética” afirmaba que “Podemos juzgar el corazón del hombre según como trata a los animales” (Kant, 1963: 240). Estas ideas de Kant concuerdan con la argumentación de Bentham de que tenemos la obligación de no causar sufrimiento al animal sólo cuando estamos conscientes de los efectos dolorosos de nuestra conducta. Según Kant

Si se trata de los animales no tenemos obligaciones directas. Los animales no son autoconscientes y constituyen un medio para otro fin. Este fin es el ser humano. Podemos preguntar: ¿por qué existen los animales? Pero preguntar ¿por qué existe el ser humano? —es una pregunta sin sentido. Nuestras obligaciones hacia los animales son apenas indirectas y dependen de las obligaciones hacia la humanidad (Kant, 1963: 230).

Kant sigue con la idea, presente desde la Antigüedad, de que la crueldad hacia los animales provoca la crueldad en las relaciones humanas (Kant, 1963: 240) lo que permite la práctica de experimentar con los animales a causa de que “los animales tienen que ser considerados como el instrumento para el hombre”.

Mientras que con Kant terminan las concreciones que podríamos llamar “paradigmáticamente no ambientalistas”, con los utilitaristas empieza la preocupación por otras formas de vida. Recordemos el lema de toda la ética de Bentham: no debemos de preguntar si piensan, sino si sienten. Los animales vertebrados, por primera vez en la filosofía europea, quedan incluidos en la comunidad moral. Pero el utilitarismo no toma en cuenta las especies, sino individuos. La especie no puede sentir nada, el individuo sí. Además, la preservación de la vida como un todo no constituye ningún deber moral para los utilitaristas a menos de que la suma del placer universal sea más grande que la suma del sufrimiento. Por último, la parte insensible de la naturaleza, incluyendo a los invertebrados, plantas, materia inorgánica, etcétera, no tienen intereses y por lo tanto poseen un valor instrumental con relación a otros seres sensibles. El utilitarismo no es antropocéntrico, pero tampoco es ecocéntrico. Por esta razón, John Passmore llamó a esta posición el “humanismo extendido”. Las ulteriores concreciones de la naturaleza mencionadas seguían más unívocamente al pluralismo o dualismo antropocéntrico. El libertarismo con-

temporáneo y el liberalismo moderado consideran los ecosistemas como la fuente potencial de su apropiación por parte de los humanos, quienes por medio de su trabajo convierten la naturaleza de la nada en algo suyo, algo valioso. El ecomarxismo ve en los ecosistemas el bien común, irreducible a los bienes económicos que constituyen el patrimonio de las naciones. El ambientalismo social considera la explotación de la naturaleza y a los seres humanos pertenecientes al campesinado como dos aspectos del mismo proceso, pero al igual que el ecomarxismo, concreta la naturaleza como el patrimonio nacional.

La ética antropocéntrica expuesta hasta ahora nos parece obsoleta y ello no sólo porque no pone énfasis en la crisis ambiental posible. La posición de que otras formas de vida, las no humanas, o como diría Kant no racionales, tienen un valor instrumental, es rígida y simplista. Ilustremos esto mediante un caso imaginario: la situación del último ser humano en la Tierra. Supongamos que toda la especie humana por causa de un virus queda extirpada de la faz de la tierra. El último sobreviviente puede, sin embargo, hacer uso de armas nucleares y antes de su muerte destruir la naturaleza y todos sus ecosistemas. Si el hombre es un dualista antropocéntrico y desea destruir el planeta, su ética le permite hacerlo, puesto que no ve ningún valor en las formas de vida que quedarán después de su muerte. Si esta conclusión despierta una protesta moral, estaremos en posesión de un argumento poderoso para rechazar el dualismo antropocéntrico.

Dualismo/pluralismo absoluto: tanto los seres humanos como la naturaleza poseen un valor intrínseco

Ahora bien, los autores de las dos últimas concreciones podrían expresar su inconformidad con la interpretación que acabamos de presentar y asegurar que dentro de su concreción las especies o ecosistemas poseen un valor intrínseco y no instrumental, es decir, su postura es pluralista absoluta y no pluralista antropocéntrica. Veamos si esta postura puede sostenerse.

W.H. Murdy es un autor que trata de combinar el antropocentrismo con el dualismo o el pluralismo absoluto. El autor escribe:

Puedo afirmar que cada especie tiene un valor intrínseco, pero me comporto como si valorara mi propia sobrevivencia y la de mi pro-

pia especie más que la sobrevivencia de otros animales o plantas. Puedo admitir el valor intrínseco de la lechuga, pero al mismo tiempo me la comeré antes de que se reproduzca, porque valoro mi propio bienestar nutricional más que la sobrevivencia de la lechuga (Murdy, 1983: 15).

Murdy llama su postura: “antropocentrismo: una versión moderna”. Por una parte, Murdy admite que la especie humana puede tratar a otra especie, en este caso a la lechuga, como instrumento para su propia sobrevivencia, razón por la cual nos sentimos inclinados a clasificarlo como antropocentrista. Por la otra, sin embargo, asevera que la lechuga, como otras especies, tiene un valor intrínseco, motivo por el cuál pensamos en él como un ejemplo del pluralista absoluto. La conclusión resulta inesperada: al tratar de clarificar las posiciones y ordenar los pensamientos llegamos a un caos aún más agobiante. Creo que hay dos maneras de evitar esta situación: o bien abandonamos por completo el aparato conceptual utilizado, en nuestro caso la distinción instrumental/intrínseco, o bien trataremos de perfeccionarlo. En este capítulo optaré por la segunda posibilidad.

¿Por qué nos inclinamos a pensar que la lechuga y otras plantas tienen algún valor pero al mismo tiempo podemos comernosla? La solución de Murdy oscurece el asunto en vez de iluminarlo. Al admitir al mismo tiempo que la lechuga tiene un valor intrínseco y es comestible caemos en una trampa: aceptamos que destruimos algo que no debe ser destruido. ¿Cómo salir de esta trampa? La primera solución es un pesimismo desgarrante: *video meliora proboque, deteriora sequor*, veo y apruebo lo que es mejor, pero escojo lo peor. Sé que no debo comer lechuga, pero lo hago para sobrevivir. Nuestro mundo es el peor de los mundos posibles: para sobrevivir siempre tenemos que hacer lo incorrecto. Esta conclusión me parece deprimente pero es aceptada por varios autores, entre otros por Albert Schweitzer. “Respeto por la vida, *veneratio vitae*, es la consecuencia más directa y al mismo tiempo más profunda de mi voluntad de vida. Del respeto de la vida deduzco el principio fundamental de la moral: que el bien consiste en mantener, promover e incrementar la vida, y que el mal consiste en aniquilarla, perjudicarla y ponerle trabas” (Schweitzer, 1958: 101-102). Si veneramos la vida en toda su riqueza, sin excepción, no deberíamos destruirla. Pero los actos de comer, respirar, pisar la tierra y curar enfermedades, asumen la destrucción de otras formas de vida,

por ejemplo de bacterias, virus, gusanos, plantas, etcétera. Pero si no destruyéramos, no comieramos, no respiráramos, no curáramos enfermedades, moriríamos sin tener tiempo de reflexionar sobre la ética de la veneración de la vida. Dejar morir a alguien incluyéndonos a nosotros mismos, es la omisión que produce la destrucción de alguna forma de vida y por lo tanto es una conducta incorrecta; concordancia con la definición previa. Así, llegamos a una contradicción: si hacemos lo correcto, hacemos lo incorrecto. No hay salida: Lo más sorprendente es que Schweitzer aceptó dicha consecuencia de su ética: “Solamente nos encontramos con la realidad cuando vivimos los conflictos con mayor profundidad. La conciencia tranquila es un invento del demonio” (Schweitzer, 1958: 106).

La segunda solución es más congruente. Independientemente de si otras formas de vida tienen valor intrínseco o no, tenemos derecho de optar por los intereses de nuestra propia especie. Si alguien nos retara diciendo que esta postura es especicista y por lo tanto parcial, se podría responder que se trata de un especicismo universal. Cada especie tiene el derecho de optar por sí misma. El partidario de esta postura es Robert Nozick:

Quizá resulte que la simple calidad de ser humano (...) exigirá el respeto especial sólo de otros humanos –esto es un ejemplo del principio general que admite que los miembros de cualquier especie pueden legítimamente dar a sus compañeros más prioridad que dan a los miembros de otras especies (...) Tampoco los leones, si fuesen sujetos morales, podrían ser criticados por poner en el primer lugar a los leones (Nozick, 1983: 29).

Como inteligentemente observó James Rachels, el “principio general” de Nozick conduce al racismo, que es “la doctrina gemela del especicismo”. El argumento de Rachels es abrumador: tratar a uno diferente sólo porque pertenece a otra especie es un tipo de “injustificada discriminación”. La especie es una familia de semejanzas, como la raza. Si tenemos razones para dar prioridad a los miembros de nuestra propia especie, tenemos también las mismas razones para dar la prioridad a los miembros de la misma raza. Como nota Rachels, Nozick no ve nada malo en que los blancos den prioridad a los blancos y los negros a los negros (Rachels, 1991: 184). El racismo es una creencia congruente y

es por lo tanto difícil de rebatirla. Al final de cuentas podemos repetir con Tomasini que el último argumento que nos queda es la actitud de protesta: “No quiero ser como tú” (Tomasini, 1997: 173-195).

Dualismo/pluralismo instrumental: tanto los hombres como la naturaleza poseen un valor instrumental

La idea de que tanto nosotros como otros seres que habitan en la naturaleza son instrumentos de los dioses se puede encontrar en casi todos los continentes y en todas las épocas. La vida de los seres humanos y los titanes en la antigua Grecia dependía de los caprichos de los dioses y el *ananke*, destino. Los dioses planean la guerra de Troya, el exilio de Ulises, la tragedia de Edipo. En Mesoamérica, el ser humano fue sometido a la voluntad de los dioses pero no se revelaba contra ellos como el titán Prometeo. “Como una pintura nos iremos borrando, como una flor nos iremos secando” –dice Netzahualcōyotl en su poesía dedicada a Tloque Nahuaque–. En la Europa moderna, la idea encontró su expresión en la poesía renacentista: según Shakespeare, la vida del ser humano es sólo un episodio transitorio: como exclama Makbeth, somos *a tale told by an idiot full of sound and fury signifying nothing*, un cuento contado por idiota, lleno de sonido y furia que no significa nada. Pero fue Malebranche quién por primera vez expresó el instrumentalismo en su metafísica. Tanto los movimientos del alma como los de los cuerpos materiales son instrumentos de la voluntad divina. La instrumentalidad es de tipo causal y lo más literal posible. La voluntad humana y los movimientos de las cosas que causan otros movimientos son sólo ocasiones, no causas verdaderas. El único ser dotado del valor intrínseco es Dios: “Dios desea Su Gloria como Su fin principal y aunque Él desea también la preservación de las criaturas la desea para Su Gloria” (Malebranche, en Copleston, 1985: 191). Ya que ni cuerpos ni almas humanas pueden ser causas de nada puesto que carecen de poder creativo, el mundo sigue existiendo porque Dios interviene y lo sostiene de nuevo en cada momento. El ocasionalismo de Malebranche encontró su expresión en la metáfora de Geunlinx de los dos relojes sincronizados por Dios, desde el principio, una idea que retomaría más tarde Leibniz para proclamar la famosa doctrina de la armonía preestablecida.

La idea de instrumentalidad moral, no causal, tanto del hombre como de la naturaleza frente a Dios aparece en los textos de los primeros pre-

servacionistas del siglo XIX. Según John Muir la naturaleza no sólo satisface las necesidades estéticas de los humanos, sino que además posee un valor independientemente de los intereses de los humanos. Pero al mismo tiempo Muir asevera que el mundo natural fue creado por Dios y destruirlo sería una muestra de la desobediencia frente al Creador: “El universo sería incompleto –escribe Muir– sin el más pequeño microscópico ser viviente que mora fuera del alcance de nuestra vanidosa vista y conocimiento” (Muir, 1993, en Primack, 1993: 14). La justificación de los derechos de las especies estriba en el hecho de que fueron creadas por Dios. “Todos los seres creados son parte de la familia del Dios, no son fracasados, ni depravados y están y protegidos con la misma especie de cariño y amor que corresponden al trato dado a los ángeles en el cielo o los santos en la tierra” (Muir, 1916: 98-99). Baird Callicot considera que Muir adscribía a las especies un valor intrínseco (Callicot, 1989: 137-139) pero esta interpretación parece exagerada. En todas las concreciones de la naturaleza que se originan en el teísmo basado en la concreción de Dios como ser supremo, trascendente, etcétera, hay sólo una cosa intrínsecamente valiosa: la voluntad divina. James Rachels llega a esta conclusión al examinar la adoración religiosa que asume la desigualdad del adorador y adorado: “En breve, el adorador está en esta posición: él cree que existe un ser, Dios, que es perfectamente bueno, perfectamente poderoso, perfectamente sabio, el Creador del universo; y él se ve a sí mismo como «el hijo del Dios». Creado para el propósito de Dios y responsable a Dios por su conducta” (Rachels, 1971: 331). Incluso la primera metáfora preservacionista o como lo llama Ehrenfeld el “principio del arca de Noé” muestra un hecho indudable: fue el llamado del Dios lo que hizo que Noé construyera el arca y salvara a las especies. Las especies no tienen un valor instrumental en relación con seres humanos, lo tienen en relación con Dios. La vida humana corre la misma suerte: el hombre no se dio la vida a sí mismo, es el arrendatario de la vida que le fue regalada por Dios. Como dice Karl Barth: “La vida en sí no crea este respeto. El orden del Dios crea el respeto a la vida humana” (Barth, 1961: 339).

Sin embargo, la instrumentalidad del mundo y de los seres humanos frente a su creador pueden tomar, como hemos visto, por lo menos dos formas: la forma causal y la forma moral. En la primera acepción de “instrumentalidad”, la naturaleza y los seres humanos no pueden preservarse por sí solos; en la segunda, no valen nada por sí solos. Es

difícil discutir con estas posturas. Como diría Wittgenstein, los enunciados “Dios existe” y “Dios no existe” son contradictorios sólo aparentemente. De hecho son parte de juegos de lenguajes distintos y expresan dos formas de vida diferentes. El dualismo o pluralismo instrumentalista es una postura cuya validez depende totalmente de la aceptación de varios presupuestos metafísicos; por ejemplo, la existencia del Dios, la naturaleza divina y la esencia de la vida humana, y como tal es difícil de aceptar fuera de estas concreciones generales en las cuales se origina. La idea principal metafísica estriba en el supuesto de que todos somos marionetas y existe un titiritero que, secretamente, jala todos los hilos. Santo Tomás y otros creían que la razón humana puede iluminar la escena y deducir la existencia del titiritero. Otros como Kant, Mill y Russell dedicaron un esfuerzo similar para rebatir las supuestas “pruebas”.

Dualismo/pluralismo ecocéntrico: la naturaleza posee un valor intrínseco y los seres humanos un valor instrumental

La historia de la ética ecocéntrica es mucho más breve que la de la antropocéntrica. El ecocentrismo propone considerar como sujetos morales a las especies, los ecosistemas o tratar a la naturaleza como un todo que debe ser preservado. Charles Darwin fue el primero en rebatir la idea de que algunas especies sirven a otras. La distinción entre medios y fines no tiene cabida dentro de la lucha por sobrevivencia. Darwin escribe: “Si se hubiera podido probar que alguna parte de la estructura de alguna especie había sido formada para el bien de otra especie, él rebatiría mi teoría puesto que dicha parte no se hubiera podido producir a través de la selección natural” (Darwin, en Murdy, 1983: 13). Las especies existen como fines en sí mismas no cómo medios para otros fines. El propósito de existir de las especies en términos biológicos es sobrevivir para reproducirse. Las especies que no cumplen con este propósito dejan de existir. Más de la mitad de las concreciones de la naturaleza expuestas anteriormente se aproximaban a una ética de este tipo. El ecofeminismo, o por lo menos algunas de sus representantes, admite que tanto las mujeres como el medio ambiente están sujetos a una opresión de los hombres. Las mujeres están más cerca de la naturaleza en el sentido material y espiritual y la representan. Si las mujeres no poseen un valor instrumental frente a la naturaleza que “en ellas res-

pira", no cabe duda que los hombres corren una suerte distinta. La ecología profunda es la única corriente que declara explícitamente que las partes de la naturaleza, los ecosistemas, tienen un valor intrínseco. Tenemos que proteger la naturaleza independientemente de los intereses humanos de cualquier clase social. Bajo esta interpretación hay dos posibilidades: o bien admitimos que los hombres forman parte de la naturaleza y nos despojamos del dualismo o bien advertimos que aunque el mundo humano es diferente del natural, es éste último el que posee un valor intrínseco. Los seres humanos tienen un valor instrumental. La ética ambientalista dentro de esta corriente se vuelve o bien dualista ecocéntrica o bien monista. Las teorías de *Gaia*, la *Land Ethic* y la ecoteología de la liberación comparten esta característica y admiten que la especie humana es insignificante para la naturaleza. Esta última, sea la Gaia de Lovelock o la comunidad biótica de Callicot o la estratosfera de Boff, puede existir muy bien sin los seres humanos, mientras que los humanos no pueden existir sin ella. Por otra parte, los autores de las tres concreciones mencionadas aseveraban el valor intrínseco de todas las especies, entre otras la especie humana. ¿Cómo resolver esta paradoja? Creo que la discusión es terminológica. El hecho de si los humanos tienen un valor intrínseco o instrumental dentro de esta corriente depende del referente. Los humanos, según mi terminología, tienen un valor instrumental en relación con un todo, pero un valor intrínseco en relación con otras especies. En la práctica, el ambientalismo ecocéntrico tiene que admitir que todas las especies (pero no los miembros de las especies) tienen el mismo derecho de existir. Los postulados de diversidad, simbiosis e igualitarismo biosférico son de hecho los más significantes en el movimiento ambientalista ecocéntrico.

A primera vista el ecocentrismo parece defendible: el hombre es un hilo en la tela de la vida y forma parte de ella. Destruyendo la tela de vida se destruyen los hilos, pero la inversa no siempre es verdad. La destrucción del hilo no siempre significa la destrucción de la tela. La preservación de la tela es más importante que la preservación del hilo. Pero el dualismo o pluralismo ecocéntrico tropieza con serios problemas lógicos y morales. Algunos de ellos los apuntamos ya en el capítulo anterior. Aquí agregaré tres más. Primero, con base en el pluralismo ecocéntrico es difícil elaborar una teoría de la resolución de conflictos entre los derechos de diferentes especies. Según la teoría de *Gaia*, estos conflictos son indiferentes desde el punto de vista de la preservación del planeta-

organismo. Según la ecología profunda y la ecoteología de la liberación, las cuales postulan el igualitarismo, los conflictos entre especies son inimaginables o irreales. Según la *Land Ethic*, deben ser resueltos a favor de la comunidad biótica. Pero el problema es imaginable, real y afecta a múltiples seres vivientes aunque no contribuye de alguna manera visible a la preservación o la destrucción de la comunidad biótica. El ejemplo de este problema se presentó cuando en 1965 Douglas-Hamilton observó la destrucción de los *Acacia tortilis* por los elefantes en el parque nacional cerca del Lago Manyara, en Tanzania. Los árboles amenazados eran una especie muy importante porque los leones, que eran la atracción principal del parque, solían dormir sobre ellos. En las discusiones acerca de la solución de este problema, unos proponían la reducción del número de elefantes, otros el no hacer nada (Douglas-Hamilton, 1975: 31-33, 74-75).

La segunda objeción alude a que el ambientalismo implica que cualquier conflicto entre los individuos y las especies tiene que ser resuelto en favor de las especies, lo que parece una propuesta poco convincente. Imaginemos por un momento que en el mundo vive el último miembro de la especie de los mosquitos *Anopheles*, que transmiten paludismo. Si el zancudo se posa en el brazo de un hombre (sea el artista, escritor, científico, niño), este no tiene derecho a matarlo puesto que su acto acabaría con toda la especie. Más bien, el mosquito tiene el derecho de infectar al hombre, porque su enfermedad y posible muerte del sujeto no van a acabar con la especie *Homo sapiens*. Es difícil imaginar cómo el ambientalista puede escapar de esa trampa sin abandonar su posición previa. Baird Callicott se encuentra entre aquellos pocos autores que tienen la honestidad intelectual de aceptar todas las consecuencias a las que lo lleva su postura. Algunos animales salvajes, considerados como grupos de individuos que amenazan la estabilidad de la comunidad biótica, deben ser extinguidos: "Cazar y matar al venado cola blanca en algunos distritos puede ser no sólo éticamente permisible, sino convertirse incluso en una obligación moral, necesaria para proteger el ambiente local, considerado como un todo, de la amenaza de los efectos desintegrantes de la explosión de la población de estos animales" (Callicott, 1989: 21). Pero los venados de cola blanca deben ser preservados en casos "normales" cuando su existencia no amenaza la comunidad biótica. Ahora bien, el trato supuesto por *Land Ethic* hacia los animales domésticos despierta más protestas. Callicott escribe:

los animales domesticados son creaciones del hombre. Son artefactos vivos pero, no obstante, artefactos y por lo tanto constituyen otro modo de la extensión de los trabajos del hombre al ecosistema. Desde la perspectiva de la *Land Ethic*, una manada de rezos es una invasión al paisaje igualmente o más ruinosa que la flota de los vehículos de cuatro ruedas. Hay algo profundamente incoherente (y también insensible) en las quejas de algunos de los liberacionistas de los animales de que la "conducta natural" de los pollos o terneros es frustrada por el trato cruel en las granjas modernas. Hablar sobre la conducta natural de las sillas y mesas tendría igual poco sentido (Callicott, 1989: 30).

La suerte de los animales domesticados es indiferente a los ecocentristas por dos razones: primero, son por definición tratados como individuos y segundo son "artefactos" humanos, en el sentido de que fueron "creados" como "mesas" o "sillas". Pocos aceptarían, como lo hacen los ambientalistas más fervientes, que la misma lógica debe aplicarse a la población humana. En el capítulo anterior pudimos seguir la argumentación de Callicott presentada en su obra posterior apuntada a rebatir las críticas (Callicott, 1989: 49-62; Callicott, 1999): la *Land Ethic* no puede aceptarse exclusivamente, no puede servirnos como la única ética que guía nuestras vidas. La *Land Ethic*, posee el valor "adicional" de la moralidad tradicional, que a su vez no permite extinguir humanos ni torturar a los animales domesticados. Esta respuesta, según Callicott, rebate la objeción formulada por Reagan y otros, de que la *Land Ethic* conduce al fascismo ecológico. La respuesta reciente de Callicott no es para nada convincente y nos hace dudar de la coherencia de la *Land Ethic*. ¿En caso de que algunas normas de las dos éticas entraran en conflicto, ¿cuál de ellas debe tener prioridad? ¿Desde qué punto de vista escogeremos entre las normas conflictivas: desde el punto de vista de la *Land Ethic*, del de la moralidad tradicional o del de la tercera ética, aún no identificada?

La tercera objeción tiene que ver con la incoherencia de la posición de la ética ambientalista ecocéntrica, especialmente en la versión ecofeminista, la de la ecología profunda y la *Land Ethic*. Todas las concreciones mencionadas asumen que los humanos iluminados descubren que su obligación cósmica o natural es contribuir al igualitarismo entre especies, la armonía y la simbiosis en la naturaleza. La validez de su pos-

tura depende de la interpretación de la palabra “natural”. En la acepción más primordial, lo natural es lo que sucede en el mundo sin la intervención humana. La Mona Lisa no es natural, pero la filogénesis de los dinosaurios sí lo es. Ahora bien, contrariamente a lo que pensaba Darwin, hoy en día los paleontólogos están de acuerdo en que la evolución no sólo consiste en cambios paulatinos y lentos, sino que se realiza también a través de las extinciones. Se estima que 30,000 millones de especies han poblado la tierra desde la época cambriana, cuando evolucionaron los primeros organismos multicelulares. Hoy en día, en la tierra viven 30 millones de las especies. Eso quiere decir que 99.9 por ciento de las especies se han extinguido. La primera extinción grande ocurrió a finales de la era de ordovica tardía (hace 440 millones años), la segunda a finales de la era devoniaca (hace 365 millones de años), la tercera a finales de la era pérmica (225 millones de años), la cuarta al final de la era jurásica (210 millones de años), y la quinta a finales de la era cretaica (hace 65 millones de años) (Leakey y Lewin, 1995: 39-58). Los ecólogos nos están advirtiendo que estamos amenazados por la sexta extinción, la cual habrá de llevarse a cabo por los hombres mismos. Los ambientalistas postulan la protección de ecosistemas y defienden los derechos morales de existir de cada especie. Sin embargo, si los paleontólogos están en lo correcto y las extinciones son parte de las leyes de la evolución, el proteccionismo ecológico, se vuelve un postulado antropocéntrico. Esta objeción no rebate la hipótesis de Gaia, puesto que las extinciones pueden ser vistas como la “actuación” adaptiva del planeta. Pero para otras posturas ecocéntricas, la única postura viable que quedaría por tomar, sería la de dejar actuar a la naturaleza. Tomar tal actitud sería aceptar lo que Eugene Hargrove llamó el “nihilismo terapéutico en el manejo de la naturaleza”, es decir, no hacer nada (Hargrove, 1989: 137-161).

Monismo absoluto: la naturaleza posee un valor intrínseco y los seres humanos no se distinguen de ella

Siempre ha habido filósofos que se atreven a afirmar que el dualismo de hombre y naturaleza es sólo aparente. En realidad, los seres humanos están ligados a la naturaleza en una unión mística. Esta corriente nunca se ha presentado como una doctrina completa ni ha aspirado a solucionar los problemas prácticos que surgen de la crisis ecológica. La mencionamos, dado que históricamente ha cumplido un papel muy

importante al trazar el camino que permite ver la relación hombre/naturaleza desde una perspectiva alternativa. En la mayoría de los casos esta doctrina no se origina en occidente. Las excepciones a esta regla las constituyen las doctrinas de Eriúgena, San Francisco de Asís y Spinoza. El misticismo ecológico en la versión de Juan Escoto Eriúgena es la consecuencia de su panteísmo, el cual identificaba a Dios con la naturaleza. Si aceptamos la premisa complementaria de que los hombres son parte de la naturaleza, llegamos fácilmente a la conclusión que en cada uno de nosotros subyace la divinidad y el universo entero. El misticismo ha encontrado su mejor expresión en las filosofías del oriente sobre todo en el budismo. El místico descubre una unidad del hombre con la naturaleza que consiste en la abolición de las categorías de lo interno y lo externo para encontrar una plena participación del individuo alienado en el todo. Una de sus manifestaciones contemporáneas la encontramos en la enseñanza de Pistorius, el personaje principal de "Demian", de Herman Hesse. Dice Pistorius:

vemos temblar y disolverse las fronteras entre nosotros y la Naturaleza, y conocemos un nuevo estado de ánimo en el que no sabemos ya si las imágenes reflejadas en nuestra retina proceden de impresiones exteriores o interiores. Ninguna otra práctica nos descubre tan fácil y sencillamente como ésta hasta que punto somos también nosotros creadores y cómo nuestra alma participa siempre en la continua creación del Mundo. Una misma divinidad indivisible actúa en nosotros y en la Naturaleza, y si el mundo exterior desapareciese, cualquiera de nosotros sería capaz de reconstruirlo, pues la montaña y el río, el árbol y la hoja, la raíz y la flor, todo lo creado en la Naturaleza, está previamente creado en nosotros, proviene del alma, cuya esencia es eternidad, esencia que escapa a nuestro conocimiento, pero que se nos hace sentir como fuerza amorosa y creadora (Hesse, 1995: 133).

Algunos motivos del misticismo en este sentido los pudimos encontrar en las concreciones ecocéntricas de la naturaleza, por ejemplo, en el ecofeminismo, en la ecoteología de la liberación, en la *Land Ethic*, en la hipótesis de *Gaia*. Es por eso que podemos interpretar la ética ecocéntrica relacionada con estas concreciones como un ejemplo de monismo ambiental más que de dualismo o pluralismo instrumental.

Empero, cuando los ambientalistas ecocéntricos ponen el énfasis en el hecho de que los seres humanos son parte de la naturaleza o cuando admiten, como místicos, que cualquier ser humano es el reflejo del universo, surgen las contradicciones. Si acepto que debo preservar los ecosistemas pero por algún motivo no los preservo, estoy actuando en contra de la naturaleza. Pero ya que soy parte de la naturaleza, o formo un todo místico con ella, no estoy actuando en contra de la naturaleza, porque lo que hago es por definición natural. La tesis de que somos parte del mundo natural, aceptada literalmente, desemboca en un absurdo, puesto que tenemos que admitir que los elementos más anti-naturales de la cultura humana como la medicina, el arte y la filosofía, también forman parte de la naturaleza. Cualquier cirujano que trata de salvar la vida de un enfermo que por razones “naturales” tenga cáncer y está a punto de morir, está actuando en contra de la naturaleza. No obstante, ya que el mismo es parte de la naturaleza, actúa en el mismo tiempo en concordancia con la naturaleza.

MÁS ALLÁ DEL ANTROPOCENTRISMO Y ECOCENTRISMO

Todas las posturas que acabamos de presentar pecan por parcialidad. El antropocentrismo tradicional es una doctrina que no toma en cuenta la preservación de las especies. El ecocentrismo en cambio quiere preservar las especies pero no toma en cuenta los intereses y el bienestar de los individuos. El antropocentrismo admite que la naturaleza o sus partes tienen un valor instrumental frente a los humanos, lo cual implica la aceptación de la destrucción del mundo no humano por el único sobreviviente *Homo sapiens* con tal de que a éste le produzca placer hacerlo. El ecocentrismo no ve nada malo en la crueldad a la cual se someten a diario los animales domesticados o salvajes, ni juzga críticamente las prácticas sociales que posibilitan tal procedimiento: cacería, experimentos médicos, uso de los animales en el servicio militar, violencia hacia los animales domésticos en la vida cotidiana. Los miembros individuales de las especies carecen del valor intrínseco, su sufrimiento “no es ni bueno y malo”.

En los ejemplos anteriores sentíamos que donde los antropocentristas no tenían razón, los ecocentristas sí la tenían; y al revés: donde los ecocentristas fallaban, los antropocentristas mostraban una actitud aceptable. ¿Podemos encontrar un ejemplo que nos muestre que las dos

perspectivas son erróneas desde un punto de vista moral? El ejemplo tendría que ser simple y despertar las reacciones fáciles de predecir dentro de cada postura. Nuestra tarea será probar que dichas soluciones no son moralmente viables.

Creo que un ejemplo así lo encontramos en la descripción de la conducta de un artista norteamericano del siglo XIX, George Catlin. Catlin ganó la fama no sólo como el pintor de los indios de diferentes tribus de los terrenos ubicados en la Missouri alta, sino también como el primer preservacionista norteamericano quién exoneraba a sus compatriotas a crear *Nation's parks*, parques nacionales. Catlin era siempre preocupado por la destrucción "caprichosa" de las especies, especialmente a los bisontes americanos, los que pintaba y dibujaba apasionadamente para salvarlos del olvido y una extinción futura que con razón predecía. En la carta 31, Catlin describe la escena de la muerte de un bisonte que presencié mientras regresaba de la cacería de una manada de búfalos:

Cuando uno de mis compañeros de cacería y yo, regresábamos al campamento montando los caballos que cargaban la carne, descubrimos desde lejos, un enorme búfalo, rodeado por una manada de lobos blancos; nos acercamos tan cerca como pudimos sin dispersar a los lobos; al detenernos en una distancia de un disparo, donde tuvimos una vista remarcablemente buena, me senté por algunos minutos e hice un *sketch* en mi cuaderno; después de esto montamos otra vez nuestros caballos y dimos la señal para que se dispersaran, lo que hicieron parándose en la distancia de unos 50 o 60 rods, cuando descubrimos a nuestra sorpresa que el animal se había defendido desesperadamente hasta que sus ojos fueron totalmente devorados de su cabeza, la punta de sus nostriles ya no estaba, su lengua era medio comida, la piel y los muslos de sus patas estaban en pedazos. En esta miserable y desesperada condición, el pobre veterano se paró preparándose para el peligro en medio de sus perseguidores, (...). Cabalgué más cerca al pobre animal cuando estuvo allí sangrando y temblando en frente de mí y le dije: Ya llegó tu tiempo, viejo compañero, estarías mejor muerto (Catlin, 1989: 262).

Como dice Hargrove refiriéndose a la conducta de Catlin la "agoría observada no fue el objeto del capricho puesto que la observación

le dio la oportunidad de sacar varios dibujos valiosos” (Hargrove, 1989: 114).

Ahora bien, un antropocentrista diría que aunque el artista no se preocupó por el sufrimiento del animal, lo aprovechó para crear una obra de arte valiosa. El animal y su sufrimiento le *servieron* al artista. En tanto que poseedor de un valor intrínseco, el artista tenía derecho de sacrificar al animal, el cual sólo tenía un valor instrumental. Dado que el bisonte no era ser racional ni su alma era inmortal ni comprendía el “por qué” sufría, su malestar no pudo rebasar el fin glorioso que era la experiencia estética del pintor mismo y de los futuros espectadores de la obra. Un utilitarista podría protestar en este momento y decir que la aplicación exacta y cuidadosa del principio de la utilidad basta para garantizar la calidad de la vida deseada de un animal que tiene intereses. Todos los seres sensibles son sujetos morales y sus intereses deben ser tomados en cuenta en la toma de decisiones. El utilitarista podría argumentar que el bisonte era un vertebrado, además mamífero, con una vida social elevada, un ser sensible. Su sufrimiento largo fue un mal en sí y el pintor que lo causó un malhechor. Pero si el utilitarista hiciera un cálculo de las utilidades esperadas, resultaría que habría que medir el sufrimiento de un animal contra el placer de millones de espectadores y sobre todo el inmenso placer del artista mismo. No podemos excluir la posibilidad de que la suma de los placeres de los humanos sería mucho más grande que el sufrimiento de un animal solitario. En este caso el utilitarista tendría que corregir su juicio y decir que a finales de cuenta todo valió la pena.

¿Cómo reaccionaría un ecocentrista? Éste descartaría todos los argumentos antropocéntricos como equivocados. El bisonte es el representante de la especie *Bison bison* así como el pintor es miembro de la especie de *Homo sapiens* y las dos especies tienen el mismo honor de ser ciudadanos de *Gaia*, zoósfera o comunidad biótica. El ecocentrista, como buen platónico, tendría que distinguir claramente entre clases de los objetos y objetos mismos y agregar la lema de la corriente ecocéntrica elegantemente expresada por Leopold: “La cosa es buena cuando contribuye a preservar la estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es mala cuando contribuye a lo contrario.” La estabilidad y la belleza de la comunidad biótica exige la sobrevivencia de las especies animales, pero no de los miembros de las clases que pueden, dependiendo de su nicho ecológico, comer o ser comidos. La cacería no es mala en sí y a veces

puede ser benévola para el ecosistema. La moraleja de la historia de Catlin es para el ecocentrista poco clara: Catlin quizá hiriera y dejó morir a un animal y no una especie. Pero ¿acaso la matanza de los miembros de la especie contribuye a la preservación de la especie misma? El ecocentrista no debería tener problemas para salir de esta trampa. La paradoja es aparente: el pintor mismo era un preservacionista y usaba sus dibujos y su fama para salvar la especie amenazada *Bison bison*. Catlin mata a un animal para contribuir a salvar la especie.

Tanto para el antropocentrista como para el ecocentrista, allí queda el asunto. Todos están satisfechos: el pintor, las futuras generaciones, la especie *Bison bison*, aunque éste último tan sólo temporalmente, puesto que docenas de años más tarde sería borrado de la faz de la Tierra. Todos, menos un animal herido, torturado por los lobos y muerto. Me atrevo a pensar que el asunto no queda allí y que a pesar de todos los argumentos presentados por las dos éticas, la conducta de Catlin fue moralmente perversa. Para justificar nuestra indignación necesitamos una ética ambiental nueva.

INSTRUMENTALIDAD SUAVE Y TRES REGLAS DE ÉTICA AMBIENTAL

Desde mi punto de vista, las limitaciones de las éticas ambientalistas se deben a dos razones: la falta de una definición exacta del concepto de "valor" y las propuestas morales equivocadas tanto por parte del antropocentrismo como del ecocentrismo. El primer problema es objeto de estudio de la metaética o filosofía moral, en tanto que el segundo nos llevará a una reflexión de carácter más bien normativo. Procederé según el orden mencionado.

Para empezar, regresemos a la definición aristotélica de valor intrínseco y de valor instrumental. La idea de Aristóteles acerca del mundo fue que podemos ordenar todas las cosas según éstas sirvan como medios a algunos fines o constituyan fines en sí mismas. Se podría objetar que la división aristotélica de valores intrínsecos e instrumentales es demasiado simplista y artificial. Muchas veces apreciamos *X* porque apreciamos *Y*, pero cuando *Y* deja de existir no dejamos de apreciar *X*. Lo podemos apreciar menos o de otra manera, pero rara vez lo abandonamos por completo. Por ejemplo, es probable que apreciemos una botella porque contiene vino, pero al tomar el vino queremos guardar

el vaso, ya sea porque nos gusta su forma o color, ya sea porque queremos tener un recuerdo de quien nos la regaló. O regresemos a nuestro ejemplo de los murales de Bonampak. Según la idea de instrumentalidad fuerte, la obra del arte maya puede servir o como un bien en sí o como un medio para alcanzar el placer estético del público. Así, o bien podemos cerrar la obra al público o bien abrirla permitiendo su paulatina destrucción. Creo que la alternativa es equivocada. Incluso si lo que cuenta para nosotros es la experiencia estética de los seres humanos, ello no nos impide tomar la decisión de cerrar los murales para preservar la obra. En la práctica basta con hacer una copia fiel para satisfacer a la mayoría de los espectadores, lo cual no implica que dejaremos de preocuparnos por la auténtica obra. La podemos apreciar no como medio ni como fin en sí mismo. Dicho de otro modo, lo valioso se vuelve una cualidad que se puede atribuir a los objetos en grados diferentes; en otras palabras: queremos la preservación de algo en grado diferente. El argumento parece interesante y persuasivo. Tenemos que modificar nuestra clasificación y proponer una ampliación conceptual del valor instrumental. X tiene el valor instrumental I en relación con Y si y sólo si:

1. X se relaciona con Y de tal manera, que por medio de X se obtiene Y ;
2. apreciamos X ;
3. si dejamos de apreciar Y , entonces apreciamos X en menor grado que cuando sí tenemos Y .

Si nuestra apreciación de X es del mismo grado, es decir independientemente de Y , entonces entre X e Y no existe relación instrumental moral alguna. Podemos ahora ya claramente distinguir entre dos tipos de instrumentalidad: la instrumentalidad fuerte y la instrumentalidad suave. X tiene el valor instrumental fuerte siempre y cuando la evaluación positiva de algún Y sea la condición indispensable y suficiente para la evaluación positiva de X . Diremos que X tiene un valor instrumental suave siempre que la evaluación de Y sea la condición suficiente pero no necesaria de la evaluación de X . Dicho de otro modo, la instrumentalidad fuerte entre X y Y se presenta siempre que la evaluación de Y determine por completo la evaluación de X , mientras que la instrumentalidad suave ocurre cuando la evaluación de Y sólo parcialmente determina

X. La corrección de la idea aristotélica es obvia: las cosas no se dividen en medios y fines. Cada cosa, dependiendo de la situación, puede ser un medio o un fin y además en grado diferente: más medio o más fin, más o menos instrumental, más o menos intrínseco. Nuestra distinción de tres tipos de valor en vez de dos, aunque más amplia y flexible que la aristotélica, no es, sin embargo, exhaustiva. El análisis filosófico de los diferentes usos podría revelar más conceptos de instrumentalidad e "intrínseguidad" y de esta manera enriquecer más la gama de nuestras actitudes frente a la naturaleza y sus partes. Para nuestros fines la clasificación propuesta bastará. La nueva versión de instrumentalidad deja un espacio para otro tipo de valores. Las consecuencias de este nuevo concepto para nuestro problema son obvias. El número de las combinaciones entre tales características como "antropocéntrico" "ecocéntrico", "valor intrínseco", "valor instrumental fuerte" y "valor instrumental suave" crece hasta siete o al agregar la postura monista hasta ocho, lo cual disuelve el abismo entre el dualismo antropocéntrico y dualismo ecocéntrico. A estos comentarios debo añadir un tercero. Acabo de definir tres tipos de valor en términos de aprecio y sus diferentes modos. Pero "aprecio" es una relación entre un sujeto y un objeto. ¿Acaso quiere eso decir que sin el sujeto que es, quien aprecia, nada es apreciable? El punto es sutil y muy discutido en la tradición utilitarista. Richard Hare, en su artículo "Moral Reasoning about the Environment" (La argumentación moral en la cuestión del ambiente) clasificó todos los entes valiosos en tres clases distintas: *alpha*, *beta* y *gamma*. A la clase *alpha* pertenecen todos los entes que tienen valor porque valoran positivamente su propia existencia. Los ejemplos de tales entes pueden ser la mayoría de los humanos, animales superiores y Dios, si es que existe. A la clase *beta* pertenecen los entes que, aunque no valoran su existencia por sí mismos, son valiosos en sí, para los entes que se valoran a sí mismos. Los ejemplos de dichos entes pueden ser sequoias u otros objetos inanimados de la naturaleza. Por fin a la tercera clase, *gamma*, pertenecen todos los entes que ni se valoran a sí mismos ni son valiosos en sí para otros, sino que son valorados por otros entes como meros instrumentos. Ejemplos de entes así serían cosechas, las grúas y diferentes artefactos. Ahora bien, observemos que esta clasificación corresponde más o menos a la división que acabamos de presentar. *Alpha* alude a los seres con un valor intrínseco, *beta* a los objetos dotados de un valor instrumental suave y *gamma* a los que poseen un valor instrumental fuerte. Hare continúa,

sin embargo, preguntando, si existe una cuarta clase, *omega*, a la cual pertenecerían los entes dotados de valor aunque nadie, ni ellos mismos ni otros entes, los valorara. La respuesta a esta pregunta revela una diferencia importante entre los realistas y los idealistas en ética ambiental. Los realistas creen que algo puede poseer valor sin ser valorado, mientras que los idealistas parafrasean el lema berkeleyano del idealismo subjetivo, *esse est percipi*, y aseguran que en ética, tener valor es ser valorado. Hare claramente se autodefine como idealista cuando afirma: “Quiero argumentar que la clase *omega* es vacía” (Hare, 1989: 240). No sé si Hare tenga razón. No fue mi intención proponer la distinción entre diferentes tipos de valores para construir una clasificación exhaustiva, completa y no vacía. Me he empeñado en mostrar una posibilidad de salir del agobiante dualismo aristotélico, el cual nos obliga a ver el mundo en términos de lo intrínseco o lo instrumental. Pero, tampoco intentaré argumentar que la clase *omega* no es vacía. Para los fines de este libro asumimos que de hecho todas las frases de tipo “X tiene valor” se pueden traducir a las frases “Alguien piensa que X tiene valor”. La última cuestión nos invita a abandonar el terreno neutral de la metaética y el tema del significado del término “apreciable” para involucrarnos en la disputa ética acerca de las cosas apreciables.

La postura que a mi parecer es la más viable es la que adscribe un valor instrumental suave a la naturaleza y sus partes, y un valor intrínseco a los seres que poseen intereses así como a algunas de sus creaciones. Aquí nos tropezamos con otra distinción rígida rebatida por los utilitaristas. La línea divisoria que divide el mundo de todos los seres entre los que tienen intereses y los que no los tienen no es idéntica a la que divide a todos los seres en humanos y no humanos. ¿Existe alguna razón suficiente para distinguir moralmente la especie *Homo sapiens* de las demás especies? Quien se sienta convencido por la crítica a la cual fue sometida la idea de solidaridad intrahumana propuesta por Nozick tiene que admitir que tal razón no existe. No veo ninguna razón clara ni ajena a los prejuicios religiosos por la cual deberíamos dar prioridad a elevar la calidad de vida de un bebé humano antes que la de un bebé *chimpancé*. Los beneficiarios de la ética deben ser todos los seres que tienen intereses o como diría Richard Hare, los que “tienen interés en continuar su existencia” (Hare, 1989: 240). Este enunciado puede ser visto como una propuesta o como una conclusión, dependiendo de la capacidad del lector para proponer contraejemplos. Para mis fines, bas-

ta con advertir que esta propuesta debe interpretarse bajo la condición *ceteris paribus*. El trato desigual se debe dar a los casos desiguales, pero la desigualdad no puede ser definida por medio de los nombres propios de personas o especies. Si decidimos tratar a un bebé chimpancé y a un bebé humano de una manera diferente, no podremos justificar nuestra decisión diciendo que uno es humano y el otro chimpancé. Más bien, tendremos que recordar el principio de justicia marxista: “a cada quién según sus necesidades, cada quién según sus habilidades” o proponer otros candidatos de características moralmente relevantes. La concreción de la naturaleza más cercana a esta posición es sin duda la del utilitarismo en la versión de Singer-Rescher. Para ellos, el candidato para primer principio de la nueva ética es la idea que adscribe un valor intrínseco a todos los seres capaces de tener deseos. Llamaré a este principio, el principio de “sensibilidad” o “de la “vida subjetiva”: 1. ¡Contribuye a la preservación de todos los seres sensibles y dotados de vida subjetiva! Ahora bien, el principio de sensibilidad por sí solo no basta para proteger objetos inanimados o abstractos únicos, como obras de arte, conocimiento o paisajes. Es por ello que el principio de sensibilidad debe extenderse a las expresiones de la vida sensible y no sólo a los organismos capaces de sensibilidad. A este principio de sensibilidad lo pondremos en tela de juicio más adelante.

La vida individual no puede existir sin un todo. La sobrevivencia de los individuos no garantiza la sobrevivencia del todo, mientras que la sobrevivencia del todo garantiza la sobrevivencia de por lo menos algunos individuos. De allí el segundo principio: 2. ¡Contribuye a la supervivencia del todo concebido como ecosistema, especie, planeta! Los dos principios definen nuestras obligaciones *prima facie*, o sea, las obligaciones que se vuelven absolutas en cualquier situación no conflictiva. ¿Cuál de estos principios se vuelve absoluto o dominante en caso de conflicto entre ellos? ¿Cómo resolver los conflictos de intereses con base en nuestra propuesta? Aquí nos limitaremos al tercer principio: 3. En caso de conflictos entre obligaciones *prima facie* definidas por los dos principios mencionados, es el segundo principio el que toma prioridad. Creo que esta conclusión es plausible y digna de ser defendida: las partes pueden existir sólo cuando existe un todo, pero el todo puede existir sin algunas de sus partes. Las partes, aunque valiosas en sí mismas, deben sacrificarse en ocasiones para posibilitar la sobrevivencia del todo. Cuando la vida de las partes es irrelevante para la supervivencia del todo, éstas

deben ser protegidas por el primer principio. Los intereses de los individuos, animales o humanos, son dignos de preservarse al menos cuando la realización de éstos no amenazan la vida en su conjunto, el fundamento vital de dichos seres.

LOS ARGUMENTOS HUMANISTAS PARA LA PRESERVACIÓN

Ya que admitimos que la vida sensible y algunas de sus expresiones poseen un valor intrínseco, tenemos que buscar argumentos para su preservación dentro de la tradición humanista y no ecocéntrica. Las tradiciones teísta y no teísta dentro de la corriente antropocéntrica, nos proporcionan cinco argumentos para la preservación de la naturaleza y sus partes. El primero alude al así llamado “efecto dominó”; el segundo a la regla de oro; el tercero a la compasión; el cuarto al valor intrínseco del conocimiento sobre el mundo natural; y el quinto a la calidad de vida. Argumentaré que algunos de los asuntos mencionados son suficientes para justificar la preservación de los seres individuales mientras que otros bastan para preservar las especies y la naturaleza considerada como un todo.

a) *Efecto dominó*. El argumento utilizado por Kant aparece a veces bajo el nombre del efecto dominó, a veces como la “planicie inclinada”, “el paso hacia el abismo” o la “cumbre de la montaña del hielo”. La ilustración del peligro sobre el cual versa el argumento lo pintó Hans Memling en su tríptico “El juicio final”: en la parte izquierda de su tríptico los pecadores bajan al infierno empujados por los diablillos. En sus caras aterrorizadas percibimos sorpresa, como si no creyeran en su destino, como si no entendieran por qué se dirigen directamente a los brazos del Lucifer. En algún día de su vida terrenal cometieron un pequeño error, quizá inconscientemente, para pasar a un pecado mayor, y así degradarse más y más hasta el punto de no poder regresar al camino de la virtud. Este modelo de una manera simple representa la idea del argumento convincentemente elaborado por Marek Wichrowski (Wichrowski, 1994: 120-125).

El principio dominó se aplica al acto X (o a la clase de los actos X) sólo y cuando:

1. Nos tropezamos con un dilema: o cometimos X u omitimos X .
2. El acto X (o clase de los actos X) no es intrínsecamente malo.

3. La comisión u omisión del acto X (o la clase de los actos X) conduce a las consecuencias que finalmente culminan con un mal intrínseco M .
4. La comisión del X o la omisión de X causa M .

La primera condición se refiere a la situación trágica, llamada a veces de dilema. Puedo o cometer X o no cometer X . Otras posibilidades no existen o se pueden reducir a las dos mencionadas. *Tercium non datur*. Bajo esta interpretación, la primera condición parece tautológica e implica que siempre que decidamos, estaremos en una situación de dilema: $p \vee \neg p$. Abraham pudo matar a Isaac o no matarlo. Sócrates pudo tomar la cicuta o no tomarla, Julio César pudo cruzar el Rubicón o no cruzarlo. Observemos que la segunda alternativa $\neg p$ abarca todos los actos posibles que no son p . Nos tropezamos aquí con dos opciones: o bien admitimos, siguiendo a los existencialistas, que cualquier decisión es trágica porque aniquila las otras alternativas, o bien definimos el dilema de otra manera, por ejemplo como una situación descrita por el modelo de la alternativa común a varios argumentos (puedo escoger por lo menos una de varias posibilidades). Independientemente de cómo definamos el dilema, esta condición parece innecesaria para caracterizar el argumento del “efecto dominó”. Lo que es relevante aquí, es la pregunta: ¿Debo cometer X o no?. La pregunta: “Debo cometer X o no, si sé que sólo me queda una sola alternativa?” parece irrelevante para nuestro tema.

La segunda condición parece más justificada. Para que se aplique el “principio dominó” tenemos que partir de un acto por lo menos neutral moralmente. Como vimos, bajo la interpretación de filósofos como Kant, maltratar a un animal constituye un acto así. Si dicho acto fuera malo en sí mismo, no necesitaríamos el argumento dominó para juzgarlo como un crimen. El mero hecho de que necesitamos este argumento implica que el acto de maltratar a un animal no sería considerado como un mal en sí mismo.

La tercera condición establece la relación entre hacer un bien o un acto neutral al inicio de una serie de consecuencias y un mal al final de la serie en cuestión. El maltrato que les damos a los animales, aunque no es malo en sí mismo, conduce a consecuencias inevitablemente peores, es decir, a un mal en sí mismo, a saber, el maltrato de los seres humanos. Para evaluar el acto X , tenemos que saber que éste conduce a

peores consecuencias que el mismo X . En el caso de nuestros filósofos, el acto de maltratar a los animales por parte de los humanos es malo porque conduce a actos o disposiciones malas, es decir, actos o disposiciones que propician el maltrato de los seres humanos.

Por fin la cuarta condición define más claramente la relación entre X y M . Por diversas razones, el autor considera que la relación entre el acto neutral y sus consecuencias debe ser de índole causal. Debido a la ambigüedad de los conceptos de causa y efecto y el hecho de que nada sucede debido a una única causa, vale la pena corregir esta condición: en vez de causas propondremos hablar sobre X como una de las condiciones indispensables o como una de las condiciones suficientes de M o como una relación estadística relevante o como una condición lógica. Nuestro argumento se presenta diferente bajo diferentes interpretaciones de las relaciones entre X y M ya mencionadas. Bajo la primera interpretación, el daño que hace el ser humano a los animales o plantas lo conduce necesariamente a la violencia hacia los seres humanos. Se supone que si alguien no muestra violencia con los seres no humanos no mostrará violencia con los humanos. Bajo la segunda interpretación, para que alguien sea violento con el ser humano es suficiente que anteriormente haya sido violento con los animales. De acuerdo con la tercera interpretación, la relación entre la violencia hacia los animales y la violencia hacia los humanos es estadísticamente relevante. En otras palabras, existe una correlación estadística de que quienes son violentos con los animales se mostrarán violentos también con los humanos. Bajo la cuarta interpretación, la descripción o el postulado acerca de X implica lógicamente la descripción o el postulado acerca de M . La última interpretación se puede aplicar a varios argumentos deductivos que establecen una relación lógica entre causar daño a un animal y causar daño a un hombre. Por ejemplo, las premisas: "Si es correcto maltratar a un animal entonces es correcto maltratar a un hombre" y "Es correcto maltratar a un animal" implican lógicamente la conclusión: "Es correcto maltratar a un hombre." Podemos ahora enfrentar el caso del bisonte herido por Catlin. Lo que hizo (o no hizo) el pintor fue algo incorrecto puesto que, como admite el argumento del "efecto dominó", al portarse así frente a un animal, uno se siente más tentado para portarse de la manera parecida con los humanos. En la historia del arte hay ejemplos de dicha conexión. Por otro lado, el argumento de Kant enfrenta serias dudas. Primero, es incompatible con la premisa utilitarista de que un

acto de crueldad que no contribuye a ningún bien es un mal en sí. Segundo, las versiones lógicas del argumento dependen del presupuesto acerca de la semejanza de los seres maltratados y las versiones empírica o estadística pueden ser validadas sólo después de someter dicha hipótesis a prueba.

b) *La regla de oro*. Pocos pensadores han contribuido tanto al desarrollo del argumento llamado la “regla de oro” y pocos lo han empleado con el fin de resolver problemas morales tan diversos como los de eutanasia, aborto o justicia distributiva, como Richard M. Hare. Aquí nos interesa la manera como la regla de oro se puede aplicar a la preservación de los seres sensibles y la naturaleza. Hare escribe:

Regresando ahora al problema de la delimitación de la clase de seres que pueden tener intereses y derechos relevantes desde un punto de vista moral, sugeriré una posible vía para resolverlo que parece prometedora. Esta vía es la generalización del método del argumento moral conocido como la Regla de Oro. Tenemos que preguntar que es lo que deseáramos que nos hicieran a nosotros mismos si estuviéramos en el lugar de la víctima de una acción. Este método, como la manera de tomar decisiones morales, tiene una afinidad fuerte no sólo con la ley cristiana de *ágape*, de la cual es la expresión, sino también con las tradiciones kantiana y la utilitarista en filosofía moral, consideradas por algunos como opositoras pero que, de hecho, llegan a lo mismo, por lo menos en esta área” (Hare, 1989: 242).

La regla de oro en esta versión sirve bien para justificar la preservación de la vida de la mayoría de los humanos y de algunos animales superiores, por ejemplo, bisontes. Catlin que cazaba a los bisontes o utilizaba su agonía para producir sus dibujos a partir de los movimientos de un animal que sufre, debería de haberse preguntado qué quisiera que le hicieran a él si él hubiera estado en el lugar del bisonte. No hay ninguna razón para pensar que Catlin hubiera concedido que un desconocido pintor estudiara su sufrimiento para obtener un par de esbozos. El argumento sirve bien para condenar la conducta de Catlin como moralmente indignante. ¿Cómo es posible eso? Richard Hare incluiría al bisonte en la clase de entes que tienen intereses porque tienen sistema nervioso y valoran su propia existencia. Lo que comparto con el bisonte es la capacidad de tener deseos. Puedo imaginarme en su lugar por-

que conozco el deseo de seguir viviendo y el miedo de que me hieran, torturen o maten.

Pero, ¿cuáles son los límites de la regla de oro para que funcione como un argumento válido? A mi parecer, su éxito depende de la cercanía que uno sienta con la víctima. Más se asemeja la víctima a mí mismo, más fácil es imaginarme cómo me sentiría si estuviera en su lugar. La validez del argumento con relación a la mayoría de los seres depende ahora de mi capacidad para ponerme en lugar de la víctima. Puedo imaginarme cómo se siente un bisonte pero ¿un tlacuache? ¿Y una mosca? ¿Qué tal un árbol o una montaña? Tomas Nagel en su famoso artículo "What is it like to be a Bat?" ("Cómo es ser murciélago") niega que pueda imaginar que soy un murciélago que emite ultrasonidos y mueve sus alas (Nagel, 1979: 165-180). Richard Hare incluiría al murciélago en la clase de los seres que tienen deseos, pero negaría que el argumento de la regla de oro puede servir para preservar una montaña o un árbol.

Si la base de la moralidad es la regla de oro que exige que hagamos a los otros lo que deseamos que ellos nos hagan a nosotros mismos, entonces, como acabo de decir, suponiendo que soy un árbol, no podría preocuparme en lo mínimo por lo que me pasará; o bien, si a través de mi existencia se realizará algún bien o no. No me preocupa más lo que me pasa si soy un árbol que lo que me pasa si soy una bicicleta que aplasto. La bicicleta también sirve para un bien; uno puede impedirlo cuando la aplasta. Pero eso no implica que la bicicleta tenga intereses de manera que pueda generar derechos y obligaciones morales (Hare, 1989: 244).

Hare, como buen utilitarista, no incluye en la clase de los sujetos morales la parte inanimada de la naturaleza, como aquella que por su posición ontológica carece de intereses. La analogía entre el árbol y la bicicleta parece funcionar. Ni uno ni otro tienen intereses por sí solos. Tanto el árbol como la bicicleta sirven a algún bien superior. La bicicleta fue creada para la comodidad de la vida humana, el árbol le sirve a los seres sensibles que tienen intereses y quieren mantenerlo vivo o por el alimento, o por el oxígeno o por su valor estético. Su valor depende del valor que le adscriben los seres que poseen intereses.

¿Tiene Hare razón y puede la regla de oro funcionar sólo en relación con las víctimas dotadas de sistema nervioso? La capacidad de la imaginación difiere de cultura a cultura. Algunos esquizofrénicos, chamanes o niños tienen una capacidad superior de ponerse en el lugar de otros a las de los miembros blancos de la clase media de una u otra sociedad angloparlante. Los animistas y panteístas de todo el mundo creen que en la naturaleza en cualquiera de sus partes es animada y tiene alma. Los curanderos poderosos pueden, según sus propias creencias convertirse en luciérnagas, bolas de fuego, estrellas fugaces. No quiero decir con esto que la teología y la creencia en el alma deben sustituir el presupuesto fisiológico de que la sensibilidad se origina en el sistema nervioso. Mi conclusión alude a la esencia del argumento llamado la "regla de oro". Hare parece creer que el propósito de ponerse en el lugar de la víctima es conocer sus deseos y preferencias. Bajo esta interpretación, es imposible conocer las preferencias del árbol puesto que, con base en la gramática de la expresión "tener preferencias" y nuestras creencias acerca de estructura de diferentes organismos vivos, el árbol no tiene preferencias. Como dice la poetisa polaca Szymborska en su poema "El silencio de las plantas": "Todo lo que les digo es un monólogo. Y no son ustedes quienes lo escuchan" (Szymborska, 1997: 178-179). Y en el poema "La plática con la piedra", la soledad del humano adquiere una dimensión cósmica: "Toco a la puerta de la piedra. -Soy yo, déjame entrar. -No tengo puerta -dice la piedra" (Szymborska, 1997: 33-35). Aunque las plantas y las piedras pasan en silencio y no escuchan nuestros monólogos, somos nosotros quienes lo hacemos "por ellos". Aquí llegamos a la segunda posibilidad de interpretar el argumento de la regla de oro. Nos ponemos en el lugar de la víctima no para retomar sus preferencias, sino para imaginarnos mejor las nuestras. Mi "yo" no desaparece, como sugiere Hare, para dar lugar al "yo" de la víctima. Empleo el argumento porque quiero saber qué desearía *yo* si fuera un árbol, no qué desearía un árbol si pudiera desear. Esta conclusión nos ha llevado a la interpretación utilitarista del ambientalismo: "(...) no es una tarea tan difícil como algunos podrían pensar, mostrar que estos objetos inanimados, aunque en sí mismos carezcan de cualquier interés, deben ser conservados para la utilidad de los seres que tienen esos intereses" (Hare, 1989: 245).

c) *Compasión*. Aunque Hare mencionó que el argumento de la "regla de oro" es una de las expresiones de la ética del *ágape*, amor cristiano,

dudo que eso sea cierto. La regla de oro en la interpretación de Hare sirve para comparar los deseos de diferentes seres con el fin de poder tomar la decisión moral. Ésta consiste en darle la prioridad a los deseos más intensos. El juez moral que hace un experimento con la regla de oro no necesita compadecer a las criaturas que juzga. Y al revés: la persona compasiva no necesita ponerse en el lugar del otro para participar en su sufrimiento. La compasión puede acompañar al argumento de la regla de oro pero, obedece a una lógica diferente. El pensamiento cristiano dominado por Tomás de Aquino fue antianimalista y antiambientalista y no mencionaba animales como los beneficiarios de la generosidad, la piedad y la compasión humanas. Este motivo estuvo siempre subyacente en los textos de las escrituras, santos, poetas y artistas y formó lo que Linzey llama “el desafío de la compasión” (Linzey, 1994: 38). De hecho, aunque el Antiguo Testamento muestra una perspectiva estrictamente antropocéntrica, varios pasajes de la Biblia prohíben la conducta cruel contra los animales (Exodus 23-5,12; Deuteronomio 22-4,6; Proverbios 12-10). Ya en el siglo xiv se encuentran evidencias poéticas que expresan simpatía hacia los animales maltratados y cazados. Aunque los animales poseen el valor instrumental, el hombre debe ser su ángel de la guarda y no su verdugo. Humpry Primatt, un teólogo del siglo xviii, ve en la naturaleza “una transcripción de la bondad divina” (Linzey, 1994: 38). Andrew Linzey es un autor cristiano contemporáneo que desarrolló la idea de San Francisco y Primatt y creó la teología de los animales. El Dios supremo se humilló en Cristo para identificarse y sufrir con las débiles y frágiles criaturas. Donde hay sufrimiento, en el mundo humano o en otro, “Dios sufre también”. Linzey admite que debemos aceptar el “paradigma de generosidad” el cual consiste en aprovechar la superioridad del hombre para servir a la creación divina, al débil y al indefenso. Los humanos deben ser “la especie sirviente”. Vivir compasivamente es la consecuencia de la revelación: “La sensibilidad ante el sufrimiento (y con ella la compasión, empatía, piedad y perdón) son las señales por las que se reconoce el sacerdocio (...). No hemos sido llamados a ser simples espectadores del mundo del sufrimiento, sino copartícipes activos con Dios –el Espíritu Santo– en su redención” (Linzey, 1994: 100).

El valor de compasión ha tomado también su versión secular. El filósofo que lo expresó en la forma más coherente fue Arthur Schopenhauer. El presupuesto metafísico más general de Schopenhauer encon-

tró su expresión en la obra “Die Welt als Wille und Vorstellung” (El mundo como voluntad y representación) y está constituido por dos dimensiones: lo aparente y lo real. Lo aparente es lo que él llama *Vorstellung*, la representación, la apariencia, la cortina de malla. Pero lo aparente es la manifestación del *Wille*, la voluntad de vivir, la fuerza presente en cada ser vivo, la única cosa en sí. Toda la riqueza del mundo natural, el instinto sexual y otras necesidades fisiológicas son, todas ellas, manifestaciones de la voluntad de vivir que por en sí misma es “ciega”, insaciable, nunca satisfecha. El hombre puede traspasar la cortina de malla y descubrir que todos los individuos son uno. Todos los individuos son, pues, fenómenos de la voluntad, que es una. El hombre puede también alcanzar un nivel ético, que Schopenhauer identifica con la virtud de *ágape* o *caritas*. Como escribe el filósofo alemán “Todo amor verdadero y puro es la compasión (*Mitleid*), y todo amor que no es compasión es egoísmo (*Selbstsucht*). *Eros* es egoísmo, *ágape* es compasión” (Schopenhauer, en Copleston, 1985: 284). La compasión hacia todos los seres que sufren, los animales incluidos, es una de las posibles formas de escapar al terror de la voluntad y el egoísmo individual. La palabra alemana “*mitleiden*” expresa la esencia de la compasión: el verbo *leiden* significa sufrir y la preposición *mit*, con o junto con alguien.

Tanto en la versión teísta como en la no teísta, la compasión es considerada como una virtud o disposición para participar en el sufrimiento de los otros. Catlin que hirió al bisonte y contemplaba su sufrimiento, fue un hombre perverso puesto que no mostró compasión por él. La función de la compasión es similar a la función del argumento de la regla de oro. Tanto una como el otro nos sirven para regular nuestra actitud frente a los organismos “semejantes”, en la práctica otros humanos y animales superiores, susceptibles de sufrir. ¿Podemos compartir el sufrimiento con los seres inanimados, con, por ejemplo, plantas o manantiales? Para los místicos esta posibilidad es totalmente viable. Varios ecocéntricos citados en este libro, como Callicott, consideran que la experiencia de compartir el “sufrimiento” con los objetos inanimados de la naturaleza fue un sentimiento real y motivante.

d) *El valor intrínseco del conocimiento.* La epistemología fenomenológica basta para justificar la idea de que entes tan diversos como la pintura de Bonampak, el paisaje de Barranca del cobre o una rosa en el jardín pueden ser objetos intencionales y por lo tanto construidos por la

conciencia de los seres sensibles. Recordemos que para Ingarden el valor estético es el encuentro entre la conciencia y el objeto. La razón suficiente de ser de algo es la mera posibilidad de ser el objeto de la conciencia de alguien. Esto nos lleva a un argumento interesante aunque inesperado de la preservación del mundo natural sin que tengamos que hacer distinciones desagradables entre los miembros de las clases, o los individuos, y las clases mismas, o sea las especies. Tomemos en cuenta el conocimiento acerca del mundo en toda su riqueza, con todas las formas repetidas y únicas, la vida individual y colectiva de las plantas y animales. El conocimiento así entendido, posee un valor intrínseco para los que lo valoran e incluso están dispuestos a sacrificar su vida y la vida de otros para preservarlo y ampliarlo. De este conocimiento habla Adrian Leverkühn en el "Doctor Fausto", de Thomas Mann. Cuando el amigo de Adrián le pregunta si éste conocía una pasión más fuerte que el amor, le responde: "«Sí, el interés». «Pero ¿comprendes por él un amor que carece del calor animal?» «¡Por fin, llegamos juntos a una definición!» –sonrió–. «Buenas Noches»" (Mann, 1999: 97). La pérdida de una especie o de un individuo es la extinción de algún conocimiento posible acerca de la vida que podríamos lograr si los seres en cuestión siguieran viviendo. La extinción de los dinosaurios o de los mamuts ha sido moralmente deplorable, puesto que con ellos se ha reducido el posible conocimiento humano de los secretos de su vida. La destrucción del objeto del conocimiento pone el fin al conocimiento mismo. Mientras que el conocimiento tiene un valor intrínseco, su objeto posee un valor instrumental suave. Lo valoramos con el fin de conocerlo, pero puede suceder que al conocerlo queramos que siga existiendo por cuenta propia. Aunque fuera el último sobreviviente del planeta, desearía que el mundo no humano siguiera existiendo después de mi muerte. Este argumento se asemeja a la famosa prueba metafísica de los dos mundos de Moore. Si tuviera que escoger entre dos mundos: uno con toda la vida no humana y otro igual pero con seres humanos yo escogería el segundo; esta sería la prueba indirecta que le adscribo un valor intrínseco a los humanos. Pero si tuviera que escoger entre un mundo con vida natural y el otro de materia inorgánica con el paisaje lunar, desértico y muerto, preferiría que existiera el primero antes que el segundo. Este ejemplo muestra que adscribimos al mundo natural un valor si no intrínseco, por lo menos un valor instrumental suave. Se podría objetar que la idea de que el mundo adquiere valor en el momento

en que se vuelve conocido por alguien es moralmente perversa. El valor de la vida de una manada de elefantes en África no puede depender del hecho de que alguien lo estudie o no. Mi respuesta a esta objeción fue la siguiente: el mundo natural es un instrumento para incrementar el conocimiento, pero al contribuir a esta tarea no pierde su valor. Esta conclusión es congruente con el presupuesto utilitarista: los elefantes son seres sensibles con un alto nivel de inteligencia, vida emocional y social, desean vivir y disfrutan la vida. Tanto su destrucción y muerte durante una cacería o como resultado de la invasión humana en sus ecosistemas los privará de estos bienes que, con base en la definición, tienen un valor intrínseco. Mi respuesta actual refuerza este argumento: su destrucción y muerte privará a los humanos del conocimiento acerca de su vida, algo que por sí solo como la expresión de la vida subjetiva tiene valor intrínseco. La metafísica del conocimiento comparte la misma lógica que la metafísica del tiempo. Si el tiempo es infinito el conocimiento también lo es. Para conocer a un individuo o una especie en cada momento de su existencia tenemos que preservarlo constantemente durante el mayor tiempo posible. Ahora bien, se podría objetar y decir que el conocimiento no puede bastar por sí sólo para garantizar la preservación de la naturaleza. Podemos conocer no sólo la vida y el crecimiento de su variedad, sino la destrucción de la vida y el decrecimiento de su variedad. La destrucción puede ser tan atractiva para el conocimiento como la preservación. El conocedor apasionado puede en última instancia ser un experimentador siniestro. La respuesta a esta objeción sería una sugerencia metódica: la destrucción de algo imposibilita su conocimiento futuro. Para conocer los efectos de la destrucción podemos simular la destrucción en vez de causarla realmente. Esta respuesta basta para salvar al mundo de un experimentador siniestro, pero no para salvarlo de las armas nucleares, que pueden ser usadas en su contra por el último sobreviviente humano del planeta.

Creo que no existe ninguna prueba de que es mejor que exista algo a que no exista nada. Sin conocer la clase de seres que son llamados a la existencia, no es posible exclamar que exista algo más bien que nada. Para nuestros fines tenemos que imaginar que el mundo que seguirá existiendo será igual al mundo natural como lo conocemos, con la excepción de que no haya más gente en él ni más conocimiento. Aunque fuera el último sobreviviente del planeta, desearía que el mundo no humano siguiera existiendo después de mi muerte y esto por dos razo-

nes: primero, aunque creo que el mundo tiene un valor instrumental, su instrumentalidad es suave, no fuerte. Lo aprecio menos de lo que lo apreciaría si los seres humanos estuvieran en él; sin embargo, lo aprecio por sí sólo y lo suficiente para no hacer el uso de las armas que están en mi poder. Segundo, siendo darwiniano, supongo que alguna de las especies salvadas tomará el lugar de *Homo sapiens* y otra vez producirá el conocimiento.

Los cuatro argumentos mencionados sirven bien para justificar los dos principios de la nueva ética ambiental. Con la excepción del “efecto dominó”, dichos argumentos sirven igualmente bien para justificar tanto el primer como el segundo principio. Pero dichos argumentos no son los únicos. Traté de mencionar algunos de los posibles candidatos provenientes de la tradición antropocéntrica que podrían dar sustento a la ética ambiental en la versión presentada. Adicionalmente, proporcionan las razones por las cuales consideramos perversa la conducta de Catlin. Recordemos que la razón principal de por qué lo que hizo (y lo que ni hizo) fue moralmente errado, radica en los postulados de la ética ambiental que él trataba de defender. Matar a los individuos es un acto moralmente incorrecto a menos de que contribuya a la preservación de un todo. Pero incluso al suponer que por medio de su acto Catlin quería salvar la especie de *Bison bison* de la extinción, lo que hizo no lo puede salvar de la condena moral. Le hizo falta lo que Aristóteles llamaría la “razón recta”: Si él hubiera sido partidario de la ética compuesta de tres principios, se hubiera dado cuenta de que su error consistiría en suponer que el primero y el segundo principio habían entrado en conflicto y que tenía que sacrificar a un bisonte para contribuir a la preservación de toda la especie. Otra virtud que Catlin carecía fue la humildad en relación con su arte. Los grandes artistas no necesitan hacer de sus modelos víctimas, pueden dibujar de la imaginación y rara vez se hacen víctimas del prejuicio de que su arte tiene una influencia seria en los acontecimientos históricos.

Capítulo 4

Los indígenas y el medio ambiente natural: mitos y antimitos

MUCHA tinta se ha vertido sobre las habilidades y conocimientos de los indígenas acerca de su medio ambiente, pero por más sorprendente que parezca este hecho, a los indígenas les hacen falta los discursos elaborados a la manera occidental. Las concreciones indígenas de la naturaleza pueden correr una doble suerte: o bien se alejan de la vida social y comunitaria, convirtiéndose en declaraciones políticas que reivindican la causa ecológica como la esencia de la “indianidad”, o bien se cierran en los ámbitos comunitarios y funcionan como las concreciones tradicionales locales. En este capítulo trataré de aludir a ambos tipos de discursos. Antes de prestar la voz a los indígenas de Los Altos de Chiapas, entre los cuales hice varios estudios en los años 1996-2000, trataré un tema pertinente y controvertido: el debate en torno del indígena ecólogo sabio o depredador. A pesar de lo anterior, el caso de estudio que presentaré puede arrojar luz sobre estas concreciones y podrá mostrar sus límites y falacias.

¿INDÍGENAS ECÓLOGOS SABIOS O DEPRADADORES?

En este capítulo nos dedicaremos a analizar dos concreciones del indígena, o indígenas, en cuanto a su relación con el medio ambiente. La primera es la visión de los indígenas como los ecólogos primitivos, ineficientes e ignorantes; la segunda conduce a considerarlos como los ecólogos originales, eficientes y sabios. La primera concreción ha sido, con algunas excepciones, dominante e incluso oficial hasta el siglo XX. La otra ha ganado terreno en la segunda mitad del siglo XX, como una reacción de los europeos a la crisis ecológica relacionada con los modos de producción, estilos de vida y filosofías occidentales. La primera concreción la llamaré el mito del indígena antiambientalista y a la segunda, el mito del indígena ecólogo sabio o ambientalista. El “mito” signifi-

fica, aquí, lo mismo que el “estereotipo” o la concreción no verificada. Esta propuesta terminológica será justificada sólo en la medida en que logre mostrar que ambas concreciones, por más contrarias que sean, no cumplen con las condiciones de validez elaboradas en el primer capítulo de este libro.

El mito del indígena antiecológico tiene diferentes variantes. Aquí mencionaremos sólo dos:

1. los indígenas contribuyen a la degradación de su medio ambiente, puesto que son ignorantes y primitivos, y
2. los indígenas contribuyen a la degradación de su medio ambiente puesto que pertenecen a la especie *Homo sapiens*, que es una especie depredadora por naturaleza.

En la práctica las dos concreciones pueden entretorse. Los miembros del *Homo sapiens* son depredadores por naturaleza, los indígenas pertenecen a los *Homo sapiens*, ergo los indígenas son depredadores. Los depredadores pueden causar la degradación del medio ambiente de dos maneras: o bien porque son primitivos e ignorantes, o bien porque son expansivos y manejan las tecnologías eficientes para la destrucción. En ambos casos los indígenas son depredadores en doble sentido: primero por ser primitivos o eficientes y, segundo, por ser humanos. En el primer caso los indígenas diferían de los europeos sólo en el sentido de que representaban un estadio civilizatorio más primitivo. Con los evolucionistas en la antropología, como James Frazer, Lewis Morgan y Richard Taylor, a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX, se consideraba a los indígenas del mundo como la especie de los hermanos menores de los europeos, los fósiles vivientes, la evidencia viva acerca de cómo los europeos eran antes de que entraran en la vía del desarrollo civilizatorio. En el segundo caso, los indígenas sabían lo suficiente para causar la degradación de la naturaleza a largo plazo. Pero en otros contextos los dos mitos pueden excluirse. Se puede mantener que algunos grupos humanos no son depredadores por naturaleza, los indígenas, sin embargo, sí lo son. Lo que causa el daño ambiental no es su naturaleza humana sino su sinsaber, su ignorancia, sus tecnologías ineficientes o ecológicamente dañinas, sus cosmovisiones y estilo de vida antiambientalistas.

EL INDÍGENA IGNORANTE

Tratemos de entender la concreción del indígena ignorante, siguiendo el modelo ficticio presentado por Shakespeare en su magnífica obra *The Tempest*, cuyo personaje principal es Próspero, el soberano legal de Milán, desposeído de sus bienes y poder por sus enemigos. Él y su hija están condenados al exilio. Al viajar por el mar llegan a una isla habitada por Calibán, un “salvaje” mudo, el hijo de la ninfa Sycorax, la bruja. Entre Calibán y Próspero se establecen relaciones de poder. Próspero desposee a Calibán de la isla regalándole a cambio los frutos de la “civilización”: modales, lengua y el conocimiento de los fenómenos naturales. Por fin lo convierte en un esclavo y lo utiliza como fuerza de trabajo. Calibán, en una conversación con Próspero, recuerda el tiempo cuando Próspero vino a la isla:

Esta isla que es mía, por Sycorax, mi madre, tú me la quitaste, cuando llegaste a la isla la vez primera, me acariciaste y me alabaste, me diste agua con bayas y me enseñaste qué nombre tiene la luz más grande y la más pequeña, las que se incendian de día y de noche; y entonces te amaba y te enseñé todas las maravillas de la isla, los arroyos frescos, los salines, los lugares desiertos y los fértiles. ¡Qué sea maldito por lo que hice! (...), antes era mi propio rey, ahora nadie soy, en esta parte rocosa me tienes pocilgado mientras tú disfrutas de la isla (Shakespeare, 1996: 1140).

Próspero creía que era magnánimo, porque enseñaba a Calibán la lengua “humana”, pero Calibán se niega a reconocer su utilidad: “Me enseñaste la lengua; el único provecho que saqué fue cómo maldecir” (Shakespeare, 1996: 1140). Calibán intenta rebelarse pero reconoce la superioridad de Próspero, que tiene a su mando a Ariel, un ser que puede volar y hablar a los oídos de uno sin ser visto. Calibán cree que Próspero es un mago poderoso, cuyos mozos sobrenaturales le “atormentan”. Al encontrar a dos naufragos, los siervos del rey de Nápoli, los toma primero por espíritus mandados por Próspero, luego, cuando le dan alcohol, por dioses. El fin de su rebeldía es triste. Tratando de obedecer a sus nuevos amos les aconseja que maten a Próspero. Los borrachos llegan a la cueva y descubren la verdad: la hija de Próspero está a punto de casarse con el hijo del rey, su padre acaba de llegar a un acuerdo con sus ex enemigos al haber-

les perdonado la traición del pasado. La paz por fin triunfó. También para Calibán. El hijo de la ninfa reconoce su culpa y se arrepiente: “Así seré, seré más prudente en el futuro, y buscaré la gracia (de mi señor)” (Shakespeare, 1996: 1159).

La historia de Shakespeare nos puede servir como modelo de la conquista y colonización y, más específicamente, del papel del mito de inferioridad como ideología dominante de los conquistadores. Calibán es inferior a Próspero y a otros recién llegados a la isla, les parece un “monstruo abominable”, “lleno de tanta desgracia en sus costumbres como en su aspecto”, “basura con el rostro humano”, “el monstruo más ignorante”, un “esclavo mentiroso, que puede ser movido por disciplina y no bondad”. La inferioridad de Calibán es la razón por la cual debe entregarse a los hombres civilizados como esclavo (Shakespeare, 1996: 1135-1159). El argumento no era nuevo. Elaborado en la “política” de Aristóteles, fue adaptado al mundo cristiano por Tomás de Aquino y reanimado en los tiempos de la conquista por humanistas, tales como Oviedo o Ginés Sepúlveda. “Los más grandes filósofos declaran que estas guerras pueden emprenderse, por parte de una nación muy civilizada, contra gente nada civilizada, que son más bárbaros de lo que uno se imagina (...)” (Sepúlveda, 1986: 4-5). El argumento de inferioridad no sólo aparece en los tiempos de conquista, puede servir igual de bien a los fines civilizatorios, convirtiéndose en el motivo de cambiar, educar, modernizar y llevar el consuelo. En muchas ocasiones sirve igualmente bien a los dos propósitos al mismo tiempo. Próspero no sólo “usaba” a Calibán para que éste le trajera leña y prestara otros servicios en la isla, sino que también le enseñaba “la lengua humana”. Debido a la desaparición de las fronteras y al cambio en los patrones de conquista, el inferior no es ya el objeto de la dominación militar y política, sino el propósito de la alfabetización, *caritas* y educación hacia un modelo progresista. Los indios fueron juzgados como primitivos, no porque no sabían nada sobre su ambiente, sino más bien porque no querían aceptar la religión cristiana, se abstendían de efectuar el trabajo considerado por los europeos como humanizante y tenían un concepto diferente de progreso. Pero incluso esta opinión fue, por decirlo así, internalizada por los occidentales en tiempos posteriores, en aras de una nueva ideología: el liberalismo. Thomas Hobbes sentía lástima por los indígenas, quienes carecían de las tecnologías decisivas para garantizar cierta calidad de vida. La vida de los pueblos no civilizados era para él “poor, nasty, brutish, and short” (Callicott, 1989: 205). El padre del libe-

ralismo, John Locke, consideraba que el “Rey indígena del territorio vasto y fructífero (de América) come, vive y se viste peor que un obrero común en Inglaterra” (Callicott, 1989: 205). El indígena fue concretado por los liberales como un primitivo que no es capaz de progresar en cuanto no acepta el valor de trabajo, la agricultura y la propiedad privada. El indígena no sabe gran cosa acerca de su medio ambiente, porque su conocimiento y actividades están confinadas sólo a reproducir una vida miserable y primitiva.

Huelga decir que los mitos, arriba mencionados, sirvieron como ideologías justificadoras de las actividades políticas de conservación y modernización de la naturaleza, a la manera occidental. La manera de interactuar con la naturaleza, sirvió, como en el caso de Locke, como una de las pruebas de la inferioridad del indígena. De alguna forma, no se puede negar que la primitividad del indígena rara vez fue considerada como irremediable. El indio fue, después de todo, un ser racional, una creación de Dios, dotado de alma inmortal y conciencia. Calibán no es juzgado por Shakespeare como un ignorante que carecía de cualquier conocimiento. Él sí sabía “todas las maravillas de la isla, los arroyos frescos, los salines, los lugares desiertos y los fértiles”. Calibán es un “monstruo”, pero es un monstruo racional y humano, dotado de todas las facultades que le permiten aprender la cultura de su amo. Las versiones de la conquista que concretan a los indígenas como víctimas pasivas y silenciosas, contrariamente a las intenciones de sus creadores, asumen una visión groseramente paternalista. Calibán no era una víctima pasiva e indolente, tenía voluntad para decidir y decidió mal. Calibán fue desposeído, porque no era capaz de emprender una lucha efectiva por la recuperación de su propiedad, fue vencido porque creía en la superioridad y poderes mágicos de su vencedor, fue ignorante porque no logró conocer a su opresor.

Pero el europocentrismo es sólo un ejemplo del etnocentrismo. El mito del indígena ignorante radica en la creencia en la inferioridad de todos los que no pertenecen al grupo del hablante, y como tal no es un invento de los europeos. Los “otros”, que no pertenecen a nuestro grupo, no son seres humanos en el 100 por ciento, poseen una cultura pero en menor grado (bárbaros), no hablan un idioma verdaderamente humano, oponiéndose a “nosotros”, los humanos de verdad, los culturalmente superiores, los que hablamos el idioma legítimo. Los nombres propios de los grupos étnicos, en sus propias lenguas, a menudo significan “hombres” o “seres humanos”. Los bárbaros balbucean o son mudos: “La primera reac-

ción, espontánea, frente al extranjero es imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros (...)" (Todorov, 1996: 84). Hoy en día, los xenófobos étnicos son la mayoría de los ciudadanos de los estados nacionales. Como agudamente observa Aldous Huxley,

En cada una de esas naciones hay una religión de estado -a saber, el culto de la nación considerada como el valor supremo, o Dios. Ser un adorador de uno de esos 50 y pico *molochs* es, necesaria y automáticamente, ser un adversario de los adoradores de todos los otros *molochs* nacionales. El nacionalismo lleva a la ruina moral porque niega la universalidad, niega la existencia de un solo Dios, niega el valor del ser humano como ser humano; y porque al mismo tiempo afirma el exclusivismo, estimula la vanidad, el orgullo y la propia satisfacción, alienta el odio, proclama la necesidad y la justicia de la guerra (Huxley, 1948: 38).

La teoría del etnocentrismo universal, tendría que explicar tanto el fenómeno del europocentrismo como del nacionalismo.

Las concreciones en las cuales se reconocen las diferencias como signos de inferioridad, se fundamentan en errores de varios tipos. Primero, dichas concreciones no toman en cuenta todos los aspectos esquemáticos de la "obra": uno puede ser primitivo bajo un aspecto pero no bajo el otro. En el campo de la ecología, los críticos del ambientalismo indígena investigan la influencia de la técnica roza-tumba-quema en la degradación de una parte del ecosistema, a corto plazo, y no la influencia de esta técnica en la totalidad del ecosistema a largo plazo. Como mostraron varios autores, la agricultura de roza-tumba-quema, practicada por las culturas indígenas de los trópicos húmedos, elude la destrucción del ecosistema mediante el "abandono" de las parcelas agrícolas después de algunos años, permitiendo la restauración de los suelos mediante los mecanismos naturales de la sucesión, la multicultura del suelo, la diversidad de cultivos, ausencia del uso de agroquímicos y maquinaria que tienen efectos desastrosos sobre el frágil suelo de los trópicos (Toledo, 1994a; Moran, 1982: 270). Segundo, las concreciones del indígena como depredador primitivo, se basan en la concreción del mundo natural como una naturaleza prístina, siempre amenazada por las actividades del hombre, en lugar de tratarla como una mosaica, el producto mixto de cambios producidos por las actividades de seres humanos en el pasado,

un “artefacto humano” (Lewis, 1993: 395; Gómez Pompa y Kaus, 1992: 273). Tercero, la concreción del indígena como “ignorante” se sustenta en un concepto de “barbaridad” o “ignorancia” o “inferioridad” europocéntrico y vago. Si los indígenas son inferiores a los europeos, lo son en todos los aspectos o sólo en algunos. La primera opción la presentaba Hegel, cuando escribía que los indios de América son inferiores a los europeos en todos los aspectos, incluyendo la altura. Pero ya que “todos” implica “algunos”, todos los enanos europeos tendrían que ser más altos que algunos patagones. Contrariamente a lo que creía Hegel, Toulouse Lautrec podía superar a todos los indios en todos los aspectos, menos la estatura. La segunda opción puede considerarse menos absurda: los indígenas son inferiores bajo algunos aspectos, incluyendo el manejo de los recursos naturales. En este caso hemos de dar ejemplos concretos acerca de cuáles “indígenas” hablamos, para dar evidencia etnográfica de su inferioridad. Aunque puede ser cierto que los nativos de la Isla de Pascua deforestaron su isla, otros, como las tribus de los esquimales o los indios de praderas, vivieron con su ambiente en una relativa sustentabilidad. Los mitos mencionados se volverían más absurdos si sus autores, ficticios y/o reales, fueron requeridos a dar una definición del concepto “indígena”. ¿Cuántos años un grupo tiene que vivir en un cierto territorio para llamarse “indígena”? La única respuesta viable, ante esta pregunta, sería descartar el concepto de “indígena” por completo y sustituirlo por “indio” o “aborigen” o “no europeo”. Pero, sea cual fuese la opción que seleccionemos, la niebla conceptual no se disipa. La concreción del “indio” “inferior”, “ignorante” es tan vaga, ingenua, parcial e incoherente como la concreción del “europeo” “desarrollado” y “sustentable”.

EL INDÍGENA DEPREDADOR

El segundo mito es una concreción más moderna que la de los indígenas, y admite que éstos no saben manejar o destruyen su medio ambiente, puesto que pertenecen a la especie *Homo sapiens* que es una especie depredadora por naturaleza. El segundo mito no excluye al primero: los indígenas pueden ser primitivos o no, con una tecnología avanzada u obsoleta, con tal o cual cultura, lo cierto es que, como miembros del *Homo sapiens*, tienden a extinguir a otras especies y a destruir sus hábitats.

Los antecedentes del presente mito han de buscarse en la ola de una protesta romántica contra la modernización, la industrialización y la artificialidad del mundo social, como opuesto a la serena gentileza del mundo natural. John Ruskin, en Inglaterra, exclamaba que un campesino es incapaz de “ver la belleza del ganado, sino sólo las cualidades que indican su utilidad” (Ruskin, 1985: 111). En los niños de clases educadas en la literatura, la música y la pintura “hay un intenso deleite en el paisaje de su país como memorial” (Ruskin, 1985: 111). John Muir, un preservacionista norteamericano que seguía al filósofo Emerson, consideraba la belleza natural como una especie de templo para la contemplación estética de los escogidos. Mientras que para Ruskin la actitud humana hacia la naturaleza debería ser más sensible y “estética”, Muir proponía la creación de los parques naturales, que abarcarían vastas áreas no tocadas por los seres humanos. En el capítulo “The Wild Parks and Forest Reservations of the West”, Muir expresó que “ningún paisaje de la naturaleza puede ser feo en cuanto es prístino” (Muir, 1901: 4). Paradójicamente, entre los escogidos para “contemplar” no se encontraban los “salvajes”, los indios, ni los ciudadanos comunes de los Estados Unidos. La exterminación de los indios, y la educación de los ciudadanos, puede pavimentar el camino a la creación de la élite de los educados *gentlemen* que tendrían acceso a la pristinidad.

En los tiempos modernos, las ideas de Muir recibieron apoyo teórico de una corriente llamada sociobiología, que presenta un retrato zoológico del *Homo sapiens*, la especie que Desmond Morris llamó “mono desnudo”. Según los sociobiólogos, por mucho que pretendamos ignorar la herencia genética de nuestro pasado evolutivo, seguimos siendo primates carnívoros. Morris escribe: “Debido a su naturaleza exploradora y oportunista, el mono desnudo tiene una lista de presas realmente inmensa. Ha matado y se ha comido, en ciertos lugares y momentos, casi todos los animales dignos de mención” (Morris, 1975: 181). Robert Ardrey, un dramaturgo con inclinaciones antropológicas, en el libro intitolado *El imperativo territorial*, delineó para nosotros una cierta imagen del *Homo sapiens* como un ser violento por naturaleza. El mono humano no es sólo desnudo, sino además asesino, sediento de sangre y hambriento de carne, permanentemente proclive a asesinar a sus prójimos en defensa de su terruño, de su “territorio”. La implicación está en que el hombre es agresivo en forma innata, que los instintos asesinos están inscritos en su naturaleza (Ardrey, 1966).

Los indios de América no diferían mucho de los europeos y otros pueblos. Como trataba de mostrar Daniel Guthrie, los primeros habitantes de América, clasificados por los arqueólogos como hombres de la cultura Clovis y Folsom, al pasar por el mar de Bering, causaron una de las más grandes extinciones de los mamíferos en el Pleistoceno: los tigres dientes de sable, los mamuts, los mastodontes. Lo que limitó la extinción, en los tiempos por venir, no era la ideología, sino la falta de tecnología (Guthrie, 1971: 721-723). La prueba de esto radica en el hecho de que cuando los indígenas de Norteamérica entraron en contacto con los europeos, adquirieron de ellos rifles, hachas y navajas e inmediatamente hicieron uso de estas herramientas, contribuyendo a la depredación de la naturaleza, igual que el hombre blanco (Guthrie, 1971: 721-723). Esta concreción del indígena, como depredador por excelencia, no explica la relativa sustentabilidad que los indios de praderas habían establecido con su medio ambiente, en las vísperas de la llegada de los blancos, y lo que es todavía peor peca de incoherencia interna. Como notó Baird Callicott:

No puede ser cierto que los indios precolombinos tenían una tecnología tan ineficiente, que eran incapaces de causar una destrucción palpable de su ambiente, y que a la vez la tecnología de los más antiguos paleo-indios era tan eficiente que se había hecho responsable por más extinciones en Norteamérica, que las causadas después de la llegada al continente de los europeos modernos (Callicott, 1989: 206).

La crítica de Callicott es abrumadora y echa por la tierra el mito del indígena depredador por naturaleza, en la versión de Guthrie. Dicha teoría, sin ser completada por los supuestos teóricos adicionales, resulta una contradicción.

Paul Martin reivindica la teoría de las extinciones causadas por los nativos de América en un tono más sofisticado, asumiendo los supuestos de los que careció la hipótesis de Guthrie. Después de la extinción, los migrantes del norte se vieron forzados a establecer una relación más sustentable con el medio ambiente. Martin escribe:

Con la extinción de todos los animales, menos los más chicos y solitarios (...) resultó probable que entre los depredadores y sus vícti-

mas se estableciera una relación más normal y llegaría el tiempo de cambios culturales. No fue sino después de la extinción que los cazadores eran forzados, por necesidad, a aprender más botánica. No fue sino después de lo ocurrido que ellos necesitaban readaptarse a las distintas biomasas en América (...) (Martin, 1973: 972).

El *novum*, más importante de la hipótesis de Martin, es el énfasis en el aspecto diacrónico de la interacción humana con su medio ambiente, la posibilidad de que los nuevos llegados puedan aprender el manejo de los recursos naturales con el tiempo, “aprender más botánica”. Como observó Dassman (Dassman, 1988), los indígenas de todos los tiempos diferían en cuanto a su actitud ecológica, según el tiempo de su llegada al territorio en cuestión. Cuando los humanos invaden un ecosistema nuevo y desconocido, su impacto en él puede ser sustancial, pero con el tiempo la población de los invasores aprende los límites del nuevo territorio y establece con él una simbiosis. Este cambio no sucede de la noche a la mañana. El conocimiento y las prácticas tradicionales necesitan tiempo para desarrollarse y establecerse. Pero, incluso en la versión de Martin, la teoría del indígena como depredador no resiste la crítica. Como observa inteligentemente Fikret Berkes, la evidencia de la cual disponemos para sostener la hipótesis mencionada no es suficiente y varía según la región. Aunque los cazadores de Folsom mataban a los mamuts, no hay pruebas de que los antecedentes de los cree, del este del James Bay, extinguieron ni una especie de megafauna. Para “hacer entendible esta contradicción en evidencia, necesitamos una teoría explicativa de la transición de un invasor al nativo” (Berkes, 1999: 151). A mi parecer, Berkes tiene razón. Los conceptos invasor/nativo son demasiado vagos para poder servir de explicación. ¿Qué tanto de botánica tiene que aprender un invasor para convertirse en nativo? Y además, ¿acaso “aprender más botánica” es una condición suficiente o indispensable de esta metamorfosis? Si es la condición suficiente, ¿acaso los occidentales, responsables por lo que Leakey llamó “la sexta extinción”, no han aprendido bastante “botánica”? y, si es la condición indispensable, ¿cuáles son las otras características que tiene que poseer uno para llamarse más bien un nativo que un invasor?

Pero el segundo mito, en sí, ha surgido como una bola de equivocasiones y falacias de otro tipo. Hablar sobre los seres humanos independientemente de sus culturas, modos de producción y diferentes tipos de

manejo de los recursos naturales, causa un dolor de cabeza a cualquier antropólogo social o cultural. Incluso Malinowski, quien todavía creía que la cultura humana era un instrumento para satisfacer las necesidades biológicas, no se atrevía a decir que el *Homo sapiens* podría interactuar con la naturaleza de una manera unívoca o directa. Los animales satisfacen sus necesidades de una manera unívoca, dentro de la misma especie, los seres humanos lo hacen a través de sus culturas. Pero los sociobiólogos han pasado por alto las evidencias de los antropólogos y, en vez de hablar sobre las sociedades o culturas, hablan del *Homo sapiens* como si todos los miembros de la especie humana tuvieran una credencial con un nombre genérico: “mono desnudo”. Cualquier concepto del ser humano es necesariamente esencialista, es decir, tiende a asumir que todos los humanos comparten, por lo menos, una característica. Pero hasta ahora, como lo muestra agudamente Singer, los filósofos y científicos han fallado en encontrarla.

LOS INDÍGENAS COMO LOS “GUARDIANES DE LA TIERRA”

La crisis ecológica en el Occidente ha empujado, a varios pensadores, a buscar ejemplos de convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza, entre los grupos étnicos no europeos. Puesto que hay pocos mitos tan ampliamente expandidos como el mito del salvaje ecológico, tenemos que tratar de reconstruir, cuidadosamente, las posiciones de los que han creído en la existencia del conocimiento indígena ecológico. Como hemos anotado en el capítulo anterior, la mayoría de los creadores de las concreciones de la naturaleza, han aludido a esta sabiduría como una posible fuente de enseñanza para los mañosos occidentales. Tomaremos en cuenta dos mitos del indígena ecólogo sabio:

1. Todos los indígenas poseen una sabiduría ecológica que, a diferencia de los occidentales, les ha permitido vivir en armonía con la naturaleza.
2. Algunos indígenas del mundo poseen una sabiduría ecológica que, a diferencia de los occidentales, les ha permitido vivir en armonía con la naturaleza.

José E. Juncosa, el compilador de un libro intitulado *Los guardianes de la tierra*, escribe:

Para los pueblos indígenas el drama es todavía mayor. Han aprendido a convivir con la naturaleza sin extorsionarla ni destruirla, en una simbiosis tan completa y misteriosa, que no pueden desaparecer las selvas y los bosques sin que también desaparezcan las culturas que cobijan, y viceversa. Ello ha dado pie para que se pueda afirmar: defiende a los indígenas, salva los bosques. Por eso, la causa indígena tiene tanto que ver con el problema ambiental y ecológico y, por ello también, la civilización urbana, esa gran depredadora extractivista y de consumo, debe urgentemente considerar la actitud indígena para con la naturaleza, si quiere encontrar un camino viable para asegurar su propio futuro (Juncosa, 1992: 5-6).

Esta cita encarna el primer mito del indígena ecólogo sabio y lo contrasta con el carácter depredador de los centros urbanos. Empecemos con los conceptos usados por Juncosa. Arriba mencionamos varios problemas relacionados con el uso irrestringido del término "indígena". No podemos saber si los "indígenas" son depredadores o ecólogos sabios, antes de que sepamos qué realmente significa "indígena". ¿Realmente qué significa "indígena" para Juncosa? Puesto que el autor no nos otorga ninguna definición de esta palabra tenemos que hacerlo por él. La primera posibilidad es una acepción amplia del "indígena", donde "indígena" se refiere al miembro de un grupo étnico no europeo. La expresión "Los pueblos indígenas", se referiría en este caso a todos los grupos no europeos. Observemos que el sentido de nuestro enunciado depende del sentido del término "europeo". Este concepto, a su vez, lo podemos tomar con dos acepciones principales: europeo, el habitante del continente europeo y, europeo, como el representante de la cultura europea u occidental. En la primera acepción, de carácter obviamente geográfico, los norteamericanos o los australianos o los mexicanos son los indígenas, puesto que ya no son habitantes del continente europeo. Pero, claro está, los norteamericanos no viven en simbiosis con la naturaleza sólo por el hecho de que, muy recientemente, empezaron a vivir fuera de Europa. Ante la absurdidad de tal interpretación, los partidarios de la concreción del indígena ecólogo sabio tienen que proponer otra definición del europeo. Parece que Juncosa y otros autores, quienes lanzan al indígena como defensor de los ecosistemas, no se refieren al continente europeo, sino más bien a la cultura o civilización originada en Europa. Dicha civilización es llamada, con mayor o menor suer-

te, "occidental". Supongamos, por el bien de la discusión, que sí tenemos un concepto claro de lo "occidental". Entre las características de esta cultura se encuentran el urbanismo e industrialismo. El término "indígena" tiene ahora un carácter cultural y no geográfico. La verdad de la tesis principal depende, ahora, de la evidencia etnográfica, que nos permita obtener la conclusión de que los grupos culturalmente alejados del Occidente viven en simbiosis con la naturaleza. Pero la evidencia paleo-etnográfica no nos permite aceptar tal conclusión. Al traducir "indígena" como "local" o "tradicional" o "rural" estamos en la misma situación epistemológica. Los habitantes de la Isla de Pascua, probablemente, deforestaron la isla con el fin de usar la madera para las construcciones, indispensables para elevar las gigantescas esculturas y en consecuencia desaparecieron (Ponting, 1991: 1-7). Los habitantes de San Cristóbal, en las Islas Salomón, practicaban el infanticidio, costumbre que les permitió mantener el control sobre la población; pero a pesar de que a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX, cuando su población se redujo hasta un 80 por ciento, a consecuencia de las enfermedades importadas, los nativos no eran capaces de dejar de sacrificar a los primogénitos, lo que resultó fatal para su sobrevivencia (Keesing, 1981: 163). Varias sociedades no occidentales eran responsables por la extinción de especies enteras de animales, a consecuencia de una cacería desbalanceada y otras intrusiones al medio ambiente: los indios de Hispaniola y Puerto Rico probablemente contribuyeron a la desaparición de las especies de perezosos terrenales, pertenecientes al género *Parocnus* y *Ancratocnus*, antes de la llegada de los españoles. En las cavernas de Patagonia fueron descubiertos los restos del hoy desconocido y gigantesco cuadrúpedo *Myloodon listai*, la presa favorita de los cazadores patagónicos. Los primeros polinesios quienes llegaron a Nueva Zelanda, cerca del 950, encontraron allí varias especies de grandes aves. Los así llamados "cazadores moa", en poco tiempo exterminaron a varias especies, entre otras, de avestruces del género *Megalapteryx* y *Anomalapteryx*, popularmente llamada *moa* en la lengua de los maoris, quienes llegaron a estas islas entre 1150 y 1350, y a su vez exterminaron a los cazadores moa y terminaron la masacre de los avestruces. Las aves-elefantes, o sea dos géneros de avestruces *Aepyornis* y *Mullerornis*, desaparecieron en Madagascar cazados por los malgassos; el emú de King Island, en el estrecho de Bass, fue extinto por los cazadores nativos (Guggisberg, 1970: 82-104). Los ejemplos pueden multiplicarse, pero una cosa está

clara: la evidencia paleoarqueológica muestra que algunas de las sociedades, no occidentales y no industriales, se habían maladaptado a su medio ambiente y en consecuencia contribuyeron a la extinción de los animales, deforestación, degeneración de las tierras y/o a la destrucción de sus propias sociedades.

Pero, ¿acaso esta interpretación hace justicia a las intenciones de Jun-cosa? Él habla sobre los indígenas que defienden la selva, viven de y en ella y no en centros urbanos. De hecho, el libro compilado por él, contiene un número definido de evidencias etnográficas sobre el ambientalismo de los shuar, los kayapó, los yora, los guahiba de América del Sur. Quizás Jun-cosa se refiere al "indígena" como a alguien quien defiende la naturaleza, vive en el bosque y no en el centro urbano. En este caso, el estatus epistemológico del enunciado originario "Todos los indígenas poseen una sabiduría ecológica que, a diferencia de los occidentales, les ha permitido vivir en armonía con la naturaleza", se vuelve totalmente distinto: deja de ser un enunciado universal observacional y se convierte en un enunciado analítico. Si el "indígena" significa lo mismo que "defensor de la naturaleza", el enunciado "todos los indígenas son defensores de la naturaleza" es un enunciado tautológicamente verdadero y por lo tanto sin ningún contenido empírico. En conclusión, bajo una interpretación, la concreción del indígena ecólogo sabio se vuelve o bien un enunciado conceptualmente incorrecto, bajo otra un enunciado observacional falso, bajo la tercera, una tautología sin sentido empírico.

TODOS LOS INDÍGENAS SON SABIOS, PERO ALGUNOS MÁS SABIOS QUE OTROS

La crítica del mito de los pueblos no occidentales como ambientalistas por excelencia, muestra claramente la falacia de la inducción numerativa: la observación de que el pueblo X_1 no es occidental y vive en armonía con la naturaleza, y X_2 que no es occidental y vive en armonía en la naturaleza, y $X_3... X_n$ no son occidentales y viven en una simbiosis con la naturaleza, no implica la conclusión generalizadora de que todos los pueblos no occidentales viven en una simbiosis con la naturaleza. Esta falacia obvia hace convertir las concreciones de los indígenas, como los ecólogos sabios, en un eslogan político, conservado por los activistas de Earth First y otras organizaciones ambientalistas, pero no por los autores serios. Estos últimos se han empeñado en defender el

mito en una de sus versiones más particulares. Entre las sociedades humanas –dicen– se encuentran algunas que a raíz de su modo de producción, estructura social y cosmovisión, han sido guardianes de la tierra en oposición a algunas otras, quienes, a causa de su carácter distinto, han sido los destructores de la tierra.

Citaremos a cuatro autores, cuyas concreciones de la naturaleza analizamos en el capítulo anterior, para darnos cuenta de las diferencias que existen entre los partidarios de la concreción de algunos indígenas como ecólogos sabios. Empecemos con Leonardo Boff. En el subcapítulo de su libro, citado ya *in extenso* en el capítulo anterior, escribe:

En todas las regiones de la Tierra existen todavía pueblos primitivos que viven la dimensión de lo sagrado y de la relegación con todas las cosas. Son los que, aunque vivan en nuestro tiempo (sincronía), no se hallan al mismo nivel de evolución que nosotros (contemporaneidad). En su gran mayoría se encuentran todavía en el estadio de las aldeas del neolítico, pero son portadores de un significado importante para la crisis ecológica y para animar alternativas, del tipo de relación que nosotros hemos establecido con la naturaleza. Ellos nos muestran cómo podemos ser humanos, y profundamente humanos, sin precisar pasar por la racionalidad crítica de los modernos ni por el proceso de dominación de la Tierra, llevado a cabo por el proyecto de la tecnociencia. Y aún asimilando, a su modo, las ventajas de la modernidad, saben mantener el sentimiento del universo y la percepción de la subjetividad de la naturaleza, con la que establecemos relaciones de reciprocidad. Ellos son la salvaguarda de esa humanidad aún posible, más bienhechora y cargada de sacramentalidad y de veneración, de la que tanto necesitamos (...). Si lo que queremos es hacernos ricos, acumular poder y dominar la Tierra, es inútil que pidamos consejo a los indígenas. Mas si lo que queremos es ser felices, unir ser humano y ser divino, integrar la vida y la muerte, insertar la persona en la naturaleza, compatibilizar el trabajo con el ocio, armonizar las relaciones intergeneracionales, entonces escuchemos a los indígenas. Ellos tienen sabias lecciones que darnos (Boff, 1996: 228).

Boff procede dándonos un ejemplo concreto de las culturas más “originarias”, la de los yanomamis. “Los yanomamis tienen la sabiduría an-

cestral, que está consignada en las grandes narraciones y en los mitos que conservan la observación atenta de los misterios del universo y de la profundidad de la psique humana” (Boff, 1996: 228). Para justificar sus alabanzas, Boff alude a las maneras científicas de decodificar tales mitos:

Hoy podemos desarrollar métodos de lectura que nos descifran el contenido grandioso de esas lecciones, a través de la lingüística, del estructuralismo y de la psicología arquetípica (...). Caemos en la cuenta de que en muchos puntos han mostrado una mayor capacidad de observación y han expresado, a su modo, con más pertinencia, lo que las fuerzas interiores (que son también cósmicas) nos quieren decir respecto de nosotros mismos, de la mujer, del hombre, del niño, de la sexualidad, de la búsqueda de la felicidad y del misterio de Dios (*idem*).

La sabiduría de los yanomamis se manifiesta en la utilización de la naturaleza. Boff concuerda con los ecólogos, como Emilio Moran, en que las sociedades indígenas han modificado el medio ambiente, promoviendo la diversidad biótica simultáneamente con la promoción de “islotos de recursos”:

Al menos un 11.8 por ciento de las selvas de tierra firme de la Amazona brasileña, pueden ser consideradas selvas antropogénicas (...), en especial las dominadas por palmeras, bosques de bambú, bosques con alta densidad de castaños (castañares), islotes forestales en terreno cercado, catinga baja, matorrales de cipó y otras (Moran, 1993, en Boff, 1996: 229).

Otro ejemplo son los indios tucanos del Alto Río Negro, que conocen nada menos que 140 especies de mandioca, en tanto que nosotros utilizamos sólo media docena en la industria agrícola. “¿Quién es en esto el primitivo?” –pregunta Boff retóricamente y cita al príncipe Charles, cuando en 1991 visitó el Brasil: «llamarlos primitivos es perverso y paternalista» (Boff, 1996: 230). La tercera característica de la ecología indígena es mística de la naturaleza. Boff escribe: “para los pueblos originarios la tierra no es un simple medio de producción. Es una prolongación de la vida y del cuerpo” (Boff, 1996: 231). Boff nos refiere en este momento a los

discursos de los indígenas mismos sobre *dignitas terrae*, entre otros, al texto del cacique Seattle, que publica al final de su libro como “conclusión” de su pensamiento. La cuarta característica de la ecología indígena es el sentido de trabajo:

Nunca el trabajo –asevera Boff– ha tenido entre ellos un sentido meramente productivo, como sucede entre nosotros. Significa la colaboración que el ser humano presta a la Madre Tierra para la atención de las necesidades humanas (...). Es siempre una actividad comunitaria y placentera, que tiene por objeto el producir no una ganancia sino un buen vivir (Boff, 1996: 233).

La quinta característica es el significado de la fiesta y de la danza: “Los pueblos originarios son profundamente místicos. Viven de la experiencia de los mil nombres. Mediante la fiesta y la danza crean las condiciones de la experiencia de la divinidad” (Boff, 1996: 234). Los ejemplos de los rarámuri de México o de los xcavantes y los camaiurás y arawaté manifiestan un sentido de festividad y “un estado de gracia que parece vivir todavía la etapa auroral de la humanidad (...). La fiesta los transporta al mundo de la utopía, de la transcendencia, que se hace accesible mediante el ceremonial, la bebida, los ritmos y el éxtasis” (Boff, 1996: 235). Finalmente, la sexta característica de la sabiduría indígena es la experiencia de Dios, irreducible al fruto del raciocinio complicado. El Dios no ocupa algunos espacios ni tiempos en la vida. El Dios indígena “lo llena y lo empapa todo con anterioridad. El ser humano se siente inmerso en el mundo de los dioses y de los antepasados, que viven con ellos en otra dimensión, accesible en los sueños y mediante las fiestas y las drogas rituales. El universo transparenta la Divinidad” (Boff, 1996: 235). Boff termina su concreción de los pueblos autóctonos con una conclusión que ha de esperarse: “Los pueblos originarios nos demuestran que esa experiencia total es humana y profundamente religadora de todo con todo, y por eso, profundamente ecológica” (Boff, 1996: 236).

El responsable de expandir el mito del indígena ecólogo sabio en México es el escritor y ecólogo Víctor Manuel Toledo, el representante de la concreción que llamamos ambientalismo social. En el capítulo anterior seguimos la discusión de Toledo con Quadri de la Torre y Reyes Heróles, los neoliberales mexicanos contemporáneos quienes acusan a los

campesinos indios del país y su agricultura extensiva, basada en la técnica roza-tumba-quema, de la degradación ambiental de los suelos, la deforestación y la contaminación del aire. Aquí recordemos sólo sus argumentos básicos. Toledo exclama que “El mito del campesino (o indígena) ignorante, piedra angular de toda argumentación anticampesina, es una invención que no resiste el análisis epistemológico” (Toledo, 1994c: 44). Para sostener su tesis, Toledo ofrece tres argumentos principales. Primero muestra que los indígenas mexicanos tienen un acervo de conocimientos ecológicos y alude a la evidencia científica recogida en el libro de 1978, *Prehispanic Maya Agriculture*, editado por Harrison y Turner. La información contenida en los 17 ensayos refutaba la vieja tesis, de que la civilización maya estaba fundada solamente en una agricultura de roza de carácter extensivo:

Este libro –escribe Toledo– se convirtió en parteaguas de la discusión, y abrió la investigación tanto arqueológica e histórica, como de las poblaciones actuales, a la búsqueda, análisis y evaluación de toda la gama de prácticas productivas no agrícolas, así como al estudio de los sistemas de agricultura intensiva en el trópico húmedo (camellones, campos elevados, chinampas y otras formas de agricultura hidráulica). Por otra parte, la investigación etnobiológica comenzó a cuestionar la falsa idea de la ignorancia de los indígenas, al mostrar los enormes acervos de conocimiento botánico, zoológico, de suelos, hidrológico o sobre la dinámica ecológica, existentes entre las culturas aborígenes del trópico húmedo americano (Toledo, 1994c: 42).

El segundo argumento, al cual alude en otro trabajo, es más elaborado: el modelo campesino de apropiación de la naturaleza es más sustentable que el modelo agroindustrial. Este argumento ya lo seguimos en el capítulo anterior. El modelo queda definido en términos de nueve atributos: el campesino produce para el autoconsumo, mientras que el agroindustrial produce para intercambiar. El valor del producto del campesino tiene carácter del uso, mientras el del agroindustrial un valor de intercambio. Cuando el modelo campesino reproduce a los productores y la unidad de producción, el modelo agroindustrial sólo tiende a maximizar la ganancia y acumular capital. El modelo campesino se basa en el intercambio ecológico (con la naturaleza), en tanto que el

modelo agroindustrial lo hace en el intercambio económico (con el mercado). Los campesinos son “gente de ecosistema”, los agroindustriales son “gente global”. Los primeros establecen una relación “sagrada” con la naturaleza”, para los otros dicha relación tiene un carácter “secular”. En efecto, los campesinos son más descentralizados, interdependientes del mercado, comunitarios, viven en armonía con la naturaleza, mantienen la diversidad, hacen uso restringido de los recursos naturales. Los agricultores, en cambio, son más centralizados, dependientes del mercado, competitivos, dominan la naturaleza, confían en la especialización, explotan el ambiente natural (Toledo, 1995). El tercer argumento se resume en una cita:

Aún para aquellos que irrumpen por primera vez en el proceso productivo, y quedan convertidos de golpe en nuevos productores rurales –como fue el caso de los indígenas colonizadores de la Selva Lacandona, provenientes de las zonas altas y templadas de Chiapas y otros estados–, el simple proceso de aprendizaje los vuelve, en cinco o diez años, depositarios de nuevas habilidades y los hace manipular los elementos naturales con base en un repertorio bien estructurado de reglas y principios. Los campesinos saben (con más o menos profundidad) cultivar la tierra; si no supieran, no serían campesinos (Toledo, 1994c: 44).

Los argumentos de Toledo padecen de múltiples fallas. El primero se basa en algunos aspectos esquemáticos, mientras que ignora otros, pues como acabamos de mencionar, entre las culturas indígenas encontramos tanto a los guardianes de la tierra como a sus destructores. El segundo asume que el modelo y la realidad son una y la misma cosa, cuando en realidad los campesinos de hoy combinan las características de ambos modelos. El tercer argumento se vuelve tautológico: los campesinos saben vivir en simbiosis con la tierra, porque, “si no lo supieran, no serían campesinos”. Toledo, por lo visto, asume que todos los campesinos son por definición ecólogos sabios, ya que si se les ocurre destruir los ecosistemas, dejan de ser campesinos.

Baird Callicott reivindicó el tema del indígena ecólogo sabio en dos artículos, en los cuales trata de reunir evidencia antropológica, para justificar la tesis de que los indios norteamericanos toman una actitud diferente ante la naturaleza:

Resumiendo, he admitido que la actitud típica y tradicional de los indios americanos hacia la naturaleza residía en considerar todos los elementos del medio ambiente como dotados de espíritu. Estos entes poseían conciencia, razón y voluntad no menos intensas y completas que los seres humanos. La tierra misma, el cielo, los vientos, las rocas, arroyos, árboles, insectos, pájaros y otros animales, por lo tanto, poseían personalidades y eran tan completamente personas como otros seres humanos. En sueños y visiones, los espíritus de las cosas eran encontrados directamente y podían hacerse los aliados poderosos del soñador o visionario. Podemos, por lo tanto, decir que el círculo social de los indios, su comunidad, incluía a todos los entes naturales no humanos de su localidad así como a los miembros del mismo clan o tribu (Callicott, 1989: 189).

Callicott cuidadosamente cita los trabajos antropológicos sobre los indios ojibwa y sioux, pero su análisis es demasiado unívoco. Me parece que él confunde los tres niveles de cultura mencionados en el primer capítulo de este libro. La cosmovisión de “ellos” es, de hecho, “nuestra” concreción de su concreción. Callicott no menciona, tampoco, la posibilidad teórica ni práctica del conflicto entre la concreción y la conducta. Durante mi estancia entre los pikuni, una de las tribus de la confederación Blackfeet, en Montana, en 1996, varias veces fui testigo de torturas a las cuales los niños indígenas sometían a los perritos de praderas. Cuando les expliqué lo que me habían dicho los shamanes pikuni, acerca de que cada animal tenía un espíritu que cuando no es respetado debidamente puede vengarse, se vieron asustados. Todo terminó cuando la persona que me había invitado a la reserva me prohibió regañar a los niños para no dañar las relaciones de amistad que mantenía con varias familias pikuni.

Lovelock, el autor de la teoría de *Gaia* presenta un punto de vista parecido y escribe:

El notable éxito de nuestra especie deriva de su facultad de reunir, comparar y determinar las respuestas a las preguntas medioambientales, acumulando de este modo lo que en ocasiones de denomina conocimiento tribal o convencional. Originalmente transmitido de boca en boca, de una generación a la siguiente, se ha convertido hoy en una asombrosa cantidad de información almacenada. Un

pequeño grupo tribal, no separado todavía de su hábitat natural, vive una interacción intensa con el entorno y cuando se producen enfrentamientos entre la sabiduría convencional y la optimización gaiana, la discrepancia se percibe rápidamente y se corrige el punto. Quizá por esta razón las vidas de grupos como los esquimales o los bosquimianos están, aparentemente, bien adaptadas, son las óptimas para los entornos de extremo rigor en los que se enmarcan. Es ya un tópico que cuando han entrado en contacto con los conocimientos de nuestras sociedades urbanas e industriales, más amplios y difusos, han resultado generalmente perjudicados. Muchos de nosotros hemos contemplado esas patéticas imágenes de esquimales “civilizados”: sentados en cabañas prefabricadas, fumándose cigarrillo tras cigarrillo, doliéndose del destino de sus hijos que, lejos de casa, aprenden a leer y escribir, en lugar de cómo vivir en el Ártico (Lovelock, 1985: 157).

Estos cuatro ejemplos bastan, para darnos cuenta de las características principales del segundo mito del indígena ecólogo sabio. Como observó Russell, humorísticamente acerca de la visión de los animales, éstos actuaban siempre al modo de “demostrar el acierto de la filosofía mantenida por el hombre que los observa”. En el siglo XVII los animales eran feroces, pero bajo la influencia de Rousseau comenzaron a ejemplificar el culto al noble salvaje. Durante la soberanía de la reina Victoria todos los monos eran virtuosos monógamos, pero en los “disolutos años de la tercera década, su moral sufrió un desastroso menoscabo”. Los animales observados por los científicos alemanes “permanecen quietos y se rascan la cabeza, hasta que desarrollan la solución en lo profundo de su conciencia”; mientras que los animales observados por los científicos norteamericanos “se afanaban frenéticamente hasta que daban con la solución por casualidad” (Russell, 1985: 141). La sugerencia de Russell es mucho más que una broma. Existe una sorprendente analogía entre el modo de tratar a los animales, por su teóricos, y el modo de tratar a los indígenas, por los ideólogos del medio ambiente. No sería fuera de contexto llamar la atención del lector a dos coincidencias, la primera es epistemológica: los indígenas, en los ejemplos de nuestros autores, ejemplifican una o más características deseables y apreciadas desde el punto de vista de sus propias concepciones de la naturaleza; los indígenas mencionados por el ex jesuita

Boff son espirituales, místicos y muy cercanos a la divinidad, los indígenas de Toledo son campesinos comunitarios, egalitarios y autosubsistentes; los indígenas de Callicott creen que todos los elementos de la naturaleza están vivos e importantes para la comunidad de vida; Lovelock cree que los indígenas están dotados de la sabiduría tradicional en tanto que no salgan de sus ecosistemas y no entren en contacto con la civilización industrial. La segunda coincidencia es aún más interesante: el origen de los indígenas, considerados como guardianes de la tierra, coincide con el origen de por lo menos tres de los autores mencionados. Los “buenos ecólogos”, para Boff, son los yanomamis brasileños, para Toledo los campesinos mexicanos, para Callicott los ojibwa y sioux de los Estados Unidos, mientras que para Lovelock los bosquimianos o esquimales. Dejemos de lado, por el momento, al último ejemplo y ocupémonos de los tres primeros autores. ¿Cómo explicaremos las dos coincidencias mencionadas? La civilización occidental tiene un carácter fuertemente utopista a partir del siglo xv (Jacorzynski, 2000a), pero el siglo xx fue testigo de una inquietante explosión de las más decisivas, un tiempo prometedor para los soñadores de toda clase: los marxistas leninistas trataban de llevar a cabo la utopía comunista, que dio impulso a la creación del imperio soviético y al bloque socialista; los maoístas realizaron la utopía de un Estado campesino en China; los nazis, en Alemania, lograron establecer el Tercer Reich, un reino del socialismo nacional; los teólogos de liberación realizaban el ideal marxista-cristiano, en los países de América Latina que estaban lejos del Estado utópico. Algunos de los soñadores lograron llevar a cabo sus sueños, otros fracasaron, mientras que todavía otros siguen soñando sobre mundos utópicos. Martin Buber define la utopía como la “imagen del deseo” que, sin embargo, no tiene nada que ver con el “instinto o la autosatisfacción”. La utopía

va unida a algo sobrepersonal que se comunica con el alma, pero que no está condicionado por ella. Lo que en él impera es el afán por lo justo, que experimenta en visión religiosa o filosófica, a modo de revelación o idea, y que por su esencia no puede realizarse en el individuo, sino sólo en la comunidad humana. (...) El sufrimiento que nos causa un orden absurdo prepara el alma para la visión y lo que en ésta se robustece y ahonda la comprensión que tiene de lo equivocado. El afán de que se realice lo contemplado configura la imagen (Buber, 1992: 17-18).

El lenguaje cuasi religioso de Buber oculta varias ideas interesantes. Primero, la utopía surge de un afán por lo justo, incumplido hasta ahora; segundo, es de carácter sobrepersonal y, tercero: tiene que realizarse en el ámbito de lo social, en una comunidad. Pero la unidad posee su dimensión espacio-temporal. Aunque "la imagen del deseo" representa algo que no existe, lo representa, sin embargo, como algo por existir. Como afirma Buber: "En la revelación, la visión de lo justo se consume en la imagen de un tiempo perfecto: como escatología mesiánica; en la idea, la visión de lo justo se consume en la imagen de un espacio perfecto: como utopía" (Buber, 1992: 17-18). El filósofo judío observó agudamente que la realización de la utopía siempre se traduce en actividades sociales y políticas, que tienen como el fin la creación de un espacio perfecto, un espacio esbozado en la imagen de lo justo. El espacio viejo, ya experimentado y ultrajado, no puede ser la escena para la creación de la obra utópica. Para este fin, sirve mejor un espacio nuevo, recién descubierto, salvaje e inocente: un mundo nuevo en oposición al mundo viejo. Esto explica por qué la mayoría de las utopías, a partir del descubrimiento de América, iban a funcionar en el continente nuevo. La imagen de los indios americanos servía como doble ejemplo, como los primitivos de Daniel Defoe que podían ser convertidos en hombres justos y no corrompidos y, como los juzgadores primitivos de los desastres de la civilización occidental, a la Voltaire. La utopía ambientalista, una de las últimas del siglo XX o de las primeras del siglo XXI, surge de la imagen del deseo de convivir con la naturaleza en armonía. Los indios son la luz y el espejo de nuestra utopía, realizada en otro espacio y otro tiempo. Este tiempo y espacio esperan a que los descubramos, para convencernos que lo utópico puede realizarse. Los yanomamis, los ojibwa, los campesinos habitan todavía un paraíso que nosotros, los occidentales, por culpa nuestra, teníamos que abandonar. El ambientalismo ecocéntrico es una ideología supranacional y por lo tanto inaceptable para la mayoría de los ciudadanos de los estados nacionales, luego, si el movimiento quiere triunfar, necesita hacer un llamado a los sentimientos más locales. El indigenismo local o nacional descubre a los indios, los habitantes de un subespacio y subtiempo, que con toda la razón pueden aliviar la degradada y obsoleta conciencia nacional.

La concreción del indígena creada por Lovelock es sustancialmente distinta de las presentadas por los otros tres autores. Los indígenas escogidos

por Lovelock representan grupos más “tribales” y “pequeños”, que la conciencia europea ha imaginado, y están situados, como los mismos autores de la teoría de *Gaia*, al margen de cualquier país identificable. Recordemos que para Lovelock la Tierra se mira a través de los ojos de los astronautas, mientras que estos últimos representan la autoconciencia y el *Weltgeist*, en el sentido hegeliano, son los bosquimianos o esquimales quienes representan la idea misma antes de desenvolverse, o mejor dicho, la Tierra misma antes de adquirir la autoconciencia. La sabiduría más primitiva de los bosquimianos, surge de la experiencia acumulada en la tradición, la ciencia abre ante la humanidad las perspectivas de entenderse a sí misma. Mientras que los tres primeros escritores reivindican, de una u otra manera, el mito del salvaje ecológicamente noble, relacionado con las localidades que le son más cercanas, Lovelock cree que los indígenas son, para utilizar la expresión de Berkes, una clase de *fallen angels*, ángeles caídos, y por lo tanto no están situados en ningún lugar real y concreto. Al entrar en contacto con el mundo exterior perdieron su inocencia y su sabiduría, y “sentados en cabañas prefabricadas, fuman cigarrillo tras cigarrillo”. Las utopías de Boff, Toledo y Callicott pueden realizarse en el futuro, la utopía de Lovelock se había realizado en el pasado y tiene que darle el paso a una utopía nueva: el ambientalismo cibernético, monitoreado desde fuera de la Tierra.

La causa de la tardía entronización de la naturaleza será objeto de análisis en el siguiente capítulo.

Nostalgia y alienación: una aproximación antropológica a la ética ecocéntrica

EN UNO de los ensayos, bien conocido por los antropólogos y científicos sociales contemporáneos, incluido en el libro “Cultura y verdad”, el autor Renato Rosaldo escribe:

La nostalgia de los imperialistas gira alrededor de una paradoja: Una persona mata a alguien y después le guarda luto. De una forma más atenuada, alguien altera a propósito una forma de vida y después lamenta que las cosas ya no sean como antes. De manera más remota, una persona destruye su medio ambiente y después rinde culto a la naturaleza. En cualquiera de sus versiones, la nostalgia imperialista emplea una pose de “anhelo inocente”, tanto para capturar la imaginación de la gente como para esconder su complicidad con la dominación a menudo brutal (Rosaldo, 1991: 72).

En este pasaje, el autor expresa sus dudas sobre algunas versiones del ambientalismo contemporáneo aludiendo al origen de la nostalgia. En el presente capítulo me gustaría investigar el alcance de dicha tesis y aclarar tanto sus ventajas como sus desventajas. Pienso que el pasaje citado, tanto como el ensayo en general, no sólo es revelador en sí mismo sino que además nos permite explicar, en parte, la proliferación de las éticas ambientales ecocéntricas y sus conceptos de la naturaleza, que nacieron y maduraron en el seno de la tradición cultural de occidente. Pero además, la tesis de Rosaldo tiene serios límites que espero aclarar más adelante.

Empecemos con una primera aproximación a la idea principal expresada por el autor de “Cultura y verdad”.

Al principio el profesor Rosaldo ofrece varios ejemplos de un fenómeno cultural que él llama “nostalgia imperialista”, un sentimiento de añoranza de los occidentales por lo que su propia civilización ha des-

truido. La definición etimológica del concepto de nostalgia expresa un fuerte vínculo con la dominación, conquista y relaciones de poder. El término “nostalgia” data de finales del siglo XVIII, cuando un físico sueco lo forjó de dos palabras griegas –*nostos*: regreso a casa y *algos*, una condición dolorosa– para referirse a las condiciones patológicas de la añoranza, entre los mercenarios suizos que luchaban fuera de su país. Los síntomas de nostalgia entre los mercenarios suizos incluían abatimiento, melancolía e inestabilidad emocional, que se manifestaban por frecuentes ataques de llanto, anorexia, desgaste generalizado e intentos de suicidio. Hoy en día la nostalgia sucede junto con un sentido de misión civilizadora de los pueblos “salvajes”. La civilización occidental valora y cree en un progreso constante y lineal, aprecia innovaciones, diversidad y cambio, para anhelar después “mundos más estables, ya sea que residan en nuestro propio pasado, en otras culturas o en la fusión de dos”. (Rosaldo, 1991: 72-73). Entre las manifestaciones de la nostalgia imperialista se encuentran entes ontológicamente muy diversos: las películas que gozan de una popularidad enorme entre los públicos occidentales estadounidenses y europeos, como: *Heat and Dust*, *A Passage to India*, *Out of Africa*, *The Gods Must Be Crazy*; estas muestran una inclinación por las culturas “primitivas” por parte de los agentes del colonialismo: los misioneros, oficiales, guardias civiles, la idea de reverencia que los miembros de la civilización occidental brindan a la naturaleza. En la segunda parte del ensayo, Renato Rosaldo investiga el tema muy a fondo, sirviéndose de ejemplos concretos de sus experiencias con la administración colonial, misioneros, policías y los antropólogos tradicionales en Filipinas. Pero nosotros tenemos que detenernos aquí y volver a la cita principal que vincula la nostalgia con el ambientalismo. Acaso es cierto que una persona que destruye su medio ambiente “¿después rinde culto a la naturaleza?” y, si es cierto, ¿por qué?

¿NOSTALGIA O NOSTALGIAS?

A primera vista, la tesis que vincula la destrucción con la nostalgia suena poco convincente. El sentimiento de nostalgia es negativo y poco placentero no sólo para los mercenarios suizos. *X* siente nostalgia por *Y*, si y solo si, *X* sabe que *Y* no está a su alcance; *X* desea *Y*; por no poder satisfacer su deseo y lograr *Y*, *X* incumbe en un sentimiento de anhelo.

Esta definición es lo suficientemente amplia para incluir varios tipos de nostalgia. Mencionemos dos casos comunes de nostalgia que no tienen ningún vínculo con el imperialismo. Los viajeros que por razones económicas, políticas o existenciales decidieron vivir por mucho tiempo fuera de su lugar de origen, la conocen por sus propias experiencias. *Voyager c'est mourir un peut*, se dice en Francia. La persona que siente nostalgia se encuentra en un estado liminal, transitorio. Allí no puede estar y quiere, aquí puede estar pero no quiere. Extraña su casa, su aldea, su familia que ya no existe como él la recuerda. Este es el caso del personaje ruso de la película *Nostalgia*, un *porte parole* del director Andriey Tarkowski. El personaje ruso de la película es un escritor atraído por la actitud de un extraño asceta, que siente la responsabilidad por el mundo y al final decide sacrificarse por la humanidad. Acompañado por la música de Beethoven se quemaría vivo. Más que la relación entre el escritor y el asceta nos interesa la situación existencial del emigrante ruso. Es él quien busca la enseñanza, sueña sobre un mundo sin fronteras, sufre una enajenación total. Los recuerdos de Rusia traducidos en las imágenes vibrantes y majestuosas de Tarkowski se entretienen con un aura melancólica y triste que acompaña a su *alter ego* en el viaje por los paisajes italianos. *Nostalgia*, de Tarkowski, es una historia sobre alguien que perdió su casa pero no la destruyó, sobre alguien quien perdió su sombra pero no por culpa suya. Es una visión alegórica de la cultura rusa, pero también de una cultura eslava alienada y atrapada en un crisol caótico del mundo occidental capitalista, un mundo miserable y por lo tanto digno de ser salvado.

Este caso se asemeja a la nostalgia de un adulto que se da cuenta que perdió su niñez, su inocencia para siempre. Un adulto no destruye su infancia. Ahora porque su mundo, su hogar, se ha perdido por otras causas. Su nostalgia es de otra índole. Pocos testimonios, sobre la infancia perdida, tienen tanta carga filosófica y emocional como la de *El Principito*, de Antoine de Saint Exupery. Es un cuento sobre mundos perdidos y una cadena de anhelos de todas "las personas mayores (que) fueron antes niños (aunque pocas de ellas lo recuerden)". El autor, "el mayor", anhela su niñez, un primer amor, la amistad, una vida útil y significativa. Esta vida está simbolizada por un hombrecito que vino de un pequeño planeta buscando las enseñanzas y el contacto con otros. *El Principito* anhela a su rosa, un amor de su vida –por el cual se siente responsable–, las cuarenta y tres puestas de sol que observaba en su

planeta, piensa en un cordero que se podría comer la flor protegida con sólo cuatro espinas. Añora, por fin, una muerte rápida por el veneno de una serpiente amarilla. Leer *El Principito* en términos del sentido de culpabilidad sería un grave error, una interpretación de los “mayores”: “Si alguien ama a una flor de la que sólo existe una en millones y millones de estrellas, es suficiente para sentirse feliz cuando mira a las estrellas. Se dice “Mi flor está allí, en alguna parte”. Y si el cordero se come la flor, ¡para él es como si súbitamente todas las estrellas se apagaran! Y esto ¿no es importante?” (Saint-Exupéry, 1996: 38).

El tercer caso proviene del libro de Milan Kundera: *La ignorancia*. Irene migra de Checa a Francia, durante la primavera de Praga en 1969, siguiendo a su esposo Martin, quien fue perseguido por la policía secreta del régimen comunista: “Emigré porque la policía secreta le hacía la vida imposible a Martin. Él era quien ya no podía vivir aquí. Yo sí. Fui solidaria con mi marido y no me arrepiento. Pero el hecho de emigrar no fue cosa mía, una decisión mía. Un acto de libertad, un destino propio. Mi madre me empujó hacia Martin, y Martin me llevó al extranjero” (Kundera, 2000: 168). En París se siente ajena a la vida francesa y agobiada bajo los prejuicios que los nuevos anfitriones tienen sobre Checa. Ella y su esposo comprendieron que “la catástrofe que se había abatido sobre su país era poco sangrienta para impresionar a sus nuevos amigos” (Kundera, 2000: 18). Al pasar 20 años en París y al morir su esposo, Irene decide regresar a su país al lado de otro hombre, pero de repente se da cuenta que la nostalgia que sintió como extranjera ya no puede ser aliviada, le acompañaría para siempre. Al volver a Praga había perdido allí su casa para siempre. Cuando Irene encontró a sus amigas de antes, éstas no se interesaban por lo que vivió en el extranjero, no quieren el vino que traía, prefieren la cerveza nacional. “Como si me amputaran 20 años de vida” –piensa Irene–. El dolor y el enajenamiento es “el precio que hay que pagar para que me perdonen. Para que sea aceptada. Para que vuelva a ser una de ellas” (Kundera, 2000: 51). La nostalgia reveló ante ella un sentido nuevo, como el “dolor de la ignorancia. Estás lejos, y no saber qué es de ti. Mi país queda lejos y no sé que ocurre en él” (Kundera, 2000: 12).

Ahora bien, estos tres casos citados de nostalgia nada tienen que ver con el imperialismo. Rosaldo se refiere más bien al caso de alguien quien evidentemente destruye algo, se siente culpable por haberlo hecho e inconscientemente trata de expiarse, aludiendo al sentimiento nostálgico,

un anhelo por lo pasado. La nostalgia imperialista se traduce en una tríada: destrucción-culpabilidad-anhelo. El problema central, para volver a esta tríada inteligible, es la identificación del sujeto. ¿Quién destruye?, ¿quién se siente culpable? y ¿quién anhela por lo destruido? Para responder esta pregunta tenemos que regresar al comentario sobre ambientalismo, entendido como nostalgia imperialista y definido como el rendimiento de "culto a la naturaleza". ¿Cómo entendemos el *definiendum*? ¿Quién rinde culto a la naturaleza? ¿Un sujeto singular o plural? ¿Es un sujeto lógico o histórico? Un ejemplo citado por Rosaldo nos puede aclarar la cuestión:

En un manuscrito sobre la invención del apalache como una categoría cultural, el antropólogo Allen Batteau, por ejemplo, estudia el fenómeno en una perspectiva histórica. Argumenta que durante la última década del siglo XIX, en tanto la frontera se cerraba, se codificó al racismo y la gente comenzó a divinizar a la naturaleza y a sus habitantes nativos americanos. Esta actitud de reverencia hacia lo natural creó, al mismo tiempo, que los estadounidenses intensificaran la destrucción de su medio ambiente y humano. Al mostrar cómo las nociones culturales sobre el apalache eran parte de una dinámica mayor, Batteau une este proceso de idealización de formas de sacrificio, donde la gente pintaba una línea entre lo profano (su civilización) y lo sagrado (la naturaleza) y así rindieran culto precisamente a lo que su proceso civilizador está destruyendo (Rosaldo, 1991: 74).

Este ejemplo no sólo nos ubica en un tiempo y espacio imaginado por los estadounidenses, sino que además muestra una relación nueva y reveladora: la nostalgia no sólo tiene su origen en la dominación e imperialismo, sino que ella misma la promueve.

El ejemplo de los Estados Unidos es extremadamente llamativo. En tanto, por un lado, 60,000 bisontes americanos iban a exterminarse, por otro, se establecían los primeros parques nacionales. El exterminio de los bisontes era el primer paso para el exterminio de las tribus nativas de los *Great Plains*. Mientras que el mito del buen salvaje ya se expandía en el noreste de los Estados Unidos, los soldados del VII Regimiento de la caballería masacraban a los Cheyenne, en Sand Creek en 1864; a los blackfeet, en Montana en 1873; a los minneconjou lako-

ta, en Wounded Knee en 1890. La política de exterminio hacia los indios norteamericanos continuó hasta los años treinta del siglo xx. Cuando todo se acabó, el pájaro de Minerva empezó a echar sus tristes miradas sobre los campos de saqueo y masacre. Como vimos los indios, que ya no amenazaban, empezaron a ser vistos por Thoreau y otros, como parte de la naturaleza y por eso dignos de ser venerados junto con ella; y mientras seguía la política de la asimilación cultural, podían gozar de un estatus de “hermanos menores” bajo la protección de los “civilizados”.

La política de los norteamericanos hacia el mundo natural, a finales del siglo xix, fue más consistente que hacia los indios. Aunque el interés por la naturaleza salvaje data de la época del romanticismo, no fue sino hasta finales del siglo xix cuando surgió el movimiento conservacionista. No es sorprendente que este movimiento apareciera con más fuerza en los Estados Unidos. Ralph Waldo Emerson argumentaba que la naturaleza constituye un templo, en el cual las personas pueden encontrar la fuente espiritual de la vida. Según D.H. Thoreau “Preservando la naturaleza, preservamos el mundo” (Primack, 1993: 13). La experiencia estética de lo natural es un antídoto contra los males de la civilización. Viviendo en el bosque, cerca de Walden Pond en Massachusetts por dos años, Thoreau demostró a los estadounidenses que era posible despojarse de los bienes de lujo que se creían absolutamente necesarios. Desgraciadamente esa fue una clase que se les olvidó tan pronto como se dio. John Muir asimiló los presupuestos metafísicos de Emerson desarrollando una base para *Preservationist Ethic*, una ética ecocéntrica. Según él, la naturaleza no sólo satisface las necesidades estéticas de los humanos sino que además posee un valor en sí, independientemente de los intereses de los humanos. Ya que el mundo natural fue creado por Dios, destruirlo sería una muestra de la desobediencia frente al Creador: “El universo sería incompleto –escribe Muir– sin el más pequeño microscópico ser viviente que mora fuera del alcance de nuestra vanidosa vista y conocimiento” (Muir, 1916 en Primack, 1993: 14). El ecocentrismo de Muir le hizo oponerse a la inclusión de los indios modoc al área del parque natural. La nueva ética adquirió un alto grado de madurez en la obra de Aldo Leopold: *A Sand County Almanac*, un libro que pronto se convirtió en una biblia del movimiento ecologista mundial (Kwiatkowska, 1998: 58). Partiendo del concepto de la comunidad biótica, que incluye “suelos, aguas, plantas y animales, o colec-

tivamente: la tierra", Leopold asume que ésta define a la vez la comunidad ética o el conjunto de los entes interdependientes que poseen intereses y son dignos de respeto (Leopold, 1998: 62-63). *Homo Sapiens* tiene que convertirse de un "conquistador" en un ciudadano de esta comunidad. Así se va formando la nueva "ética de la tierra", el resultado de un conocimiento ecológico. El ideal de esta ética es la conservación que no es sino "un estado de armonía entre los hombres y la tierra" (Leopold, 1998: 65). Con Leopold termina la formación de la primera fase del ambientalismo egocéntrico que reconoce el valor intrínseco de la naturaleza. El sueño sobre la preservación empezó exactamente en el momento en el cual terminó la conquista de *Wild West*. Aunque no sólo la tierra fue víctima de la conquista, esta fue, también, la primera en llegar a ser venerada.

Consideremos los supuestos presentados por Rosaldo que pueden arrojar luz sobre las éticas, al estilo de la de Muir, Naess, Shiva o Callcott.

1. la valoración incondicional de la naturaleza es una muestra de nostalgia;
2. nostalgia consiste en que el sujeto anhela lo perdido;
3. la nostalgia imperialista es un tipo de nostalgia que se presenta cuando el sujeto pierde, por culpa suya, lo que valora; en otras palabras, se presenta como la tríada: destrucción-culpabilidad-anhelo, y
4. la valoración incondicional de la naturaleza es una muestra de la nostalgia imperialista.

Tratemos de comprobar el estatus epistemológico de estas proposiciones y, en consecuencia, su validez.

La primera proposición es un juicio empírico. Admite que la ética ecocéntrica, que acabamos de presentar, es un tipo de nostalgia que definimos como un anhelo por lo perdido. Como tal, este juicio parece una proposición empírica de índole psicológica o social o cultural, dependiendo del cómo definimos al autor de la ética ecocéntrica. En otras palabras, necesitamos definir qué es lo que denota *X* en la frase del tipo: "*X* anhela *Y*". Si *X* está conformado por algunos autores de las éticas ecocentristas como A. Naess o J.E. Lovelock, la oración citada se vuelve verdadera si y sólo si, dichos autores, fueron motivados para filoso-

far sobre el medio ambiente por un sentimiento de anhelo hacia la naturaleza perdida. Esta interpretación es bastante ingenua y además nos conduce a la selva de los enredos conceptuales (por ejemplo: ¿qué quiere decir que alguien está motivado para hacer algo? ¿Cómo distinguir entre diferentes clases de entes psíquicas, como son los motivos, intenciones, deseos, razones etcétera?) Es probable que algunos ecólogos o filósofos defiendan la posición de ecocentrismo no porque anhelan lo perdido, sino porque simplemente rechazan el antropocentrismo o sienten repulsión inconsciente frente a los humanos, buscan una identificación mística con un todo, entre otras ideas por ejemplo. Pero ¿qué sucede si *X* no queda definido como un sujeto individual sino como un sujeto social o cultural? Este caso es muy interesante, porque sugiere que el autor de la obra no sólo es un individuo o un grupo de individuos, sino que también una clase social, una formación o una cultura. De acuerdo con esta interpretación, los autores de ecología profunda expresan algunos valores de la sociedad o cultura a la cual pertenecen. La proposición se vuelve, así, empírica, de índole sociológica o antropológica. Sospecho que existen fuertes vínculos entre la formación ética del individuo y la cultura en que crece. Si este no fuera el caso, el autor se quedaría sin lectores y admiradores. El ambiente, la cultura en cuyo seno apareció tanto el fenómeno de ecología profunda como otras éticas ecocéntricas, por ejemplo, ecofeminismo y ecoteología de liberación (Griffin, 1983; Kumar D Souza, Corinne, 1988; Boff, 1993, 1995, 1996; Jacorzynski, 1998a) no vienen de un mundo creado *ex nihilo*. Es netamente urbano, occidental, académico y difícilmente podría existir fuera de las comodidades de los cubículos de los *scholars*. A fin de cuentas, el alpinismo es un contacto *sui generis* con la naturaleza. El carácter anticlasista e individualista del ambientalismo egocéntrico muestra su proveniencia occidental, protestante, industrialista. Como tal, se encontró con una fuerte crítica por parte de los ecologistas sociales, inspirados por la idea de una reforma social ya sea de proveniencia marxista o zapatista. Sólo los que no viven de la naturaleza ni dependen de ella pueden elogiarla como un fin en sí. La visión de *Gaia*, como lo descubrió Lovelock, surgió cuando la tecnología de esta civilización posibilitó el verla físicamente a través de los ojos de los cosmonautas. *Gaia* es una construcción del sentido de la naturaleza, un fruto de un mundo enajenado y alienado de ella. La alienación que abraza y venera al objeto de su añoranza. John Muir prohibió a

los modoc la entrada a los parques naturales, los teóricos de ecología profunda probablemente acusarían a los campesinos actuales, del mundo no occidental, de un antropocentrismo crudo.

La proposición (2) es un tipo de definición que presentamos al principio de este capítulo, y consiste en una aclaración conceptual acerca de lo que es la nostalgia. Aparte del caso peculiar de la nostalgia imperialista, distinguimos tres casos más comunes de nostalgia de alguien quien añora a su país o aldea y alguien quien anhela su infancia. Tanto el escritor ruso de la película de Tarkowski, el autor de *El Principito* e Irene de la novela de Kundera sienten un tipo de melancolía por un estado de las cosas que ya no existe en realidad, pero puede ser reconstruida en la imaginación y anhelado.

La proposición (3) es otra definición que caracteriza una subclase de la nostalgia, una nostalgia imperialista. Su *diferencia específica* consiste en que uno anhela algo porque experimenta un sentido de culpa por su destrucción. La condición mencionada es a pesar de todo ambigua, puesto que no se especifica si, para sentir este tipo de nostalgia, *X* tiene que pensar que era culpable por la destrucción de *Y*, o *X* de *facto* destruyó *Y*. Esta ambigüedad se aprecia más claramente en la interpretación de la tesis (4).

La proposición (4) es también de carácter empírico, establece cierta conexión entre la nostalgia imperialista y la ética ecocéntrica, y se presenta como la doctrina principal de los movimientos ambientales ecocéntricos. No sólo se admite como en (1) que los ambientalistas sienten nostalgia, sino que su nostalgia es de índole imperialista, es decir, cargada de culpabilidad. Entendida literalmente, esta tesis puede ser válida sólo en algunos casos. Los activistas ambientalistas de occidente, a veces, pueden identificarse con sus naciones, culturas, sociedades y asumir la culpa por lo que han hecho sus abuelos o están haciendo sus parientes, paisanos o miembros de la misma cultura. En este sentido, las personas que destruyen y las que sienten un anhelo por lo destruido no son las mismas. Más bien, los que sienten un anhelo asumen la culpa por la destrucción, con base en una u otra identificación con los destructores. Varios alemanes jóvenes, por ejemplo, sienten esta carga de culpa colectiva cuando piensan sobre la Segunda Guerra Mundial. No es probable, sin embargo, que todos sientan este tipo de responsabilidad. Bajo esta interpretación, la tesis de Rosaldo toma la forma de un juicio particular afirmativo y, como tal, tan sólo puede explicar algu-

nas historias de vida de los ecologistas ecocéntricos, o bien se vuelve completamente ininteligible. Según Rosaldo, no sólo sentimos un anhelo por lo que destruimos en el pasado, sino que sentimos un anhelo por lo que estamos destruyendo ahora. La tríada, destrucción, culpabilidad, anhelo, describe eventos temporalmente paralelos. Pero si la nostalgia imperialista es un anhelo por lo que destruimos: ¿por qué seguimos destruyendo? y, por fin, ¿quién es “nosotros”?

AFLICCIÓN Y MELANCOLÍA

Hasta ahora hemos aludido a los motivos que se pueden atribuir a los ambientalistas. Estuvimos corroborando la validez de nuestra tesis, preguntando si de hecho tenían estos motivos. Es posible, sin embargo, que la tesis principal no se refiera a ningún mecanismo consciente sino inconsciente, en el sentido de la psicología profunda. Como me sugirió Renato Rosaldo, una explicación posible, a este mecanismo psicológico inconsciente, la podríamos buscar en la obra de Freud, especialmente en sus textos sobre aflicción y melancolía. “Explicamos el doloroso sufrimiento de la melancolía –escribe Freud– estableciendo la hipótesis de una reconstrucción en el yo del objeto perdido; esto es la sustitución de una carga de objeto por una identificación” (Freud, 1993: 563). Si interpretamos el anhelo como una forma de melancolía, encontramos en la tesis de Freud una pista que nos puede llevar a comprender la naturaleza de la nostalgia. Un anhelo aparece como el resultado de los reproches del superyó hacia los actos pretéritos, “que a su hora fueron indulgentemente juzgados” (Freud, 1993: 603) Esto explica, en parte, el por qué la melancolía está acompañada a menudo por un sentimiento de culpabilidad. Según Freud la culpabilidad moral es la “expresión de la pugna entre el yo y el superyó” (Freud, 1993: 603). Esto último no sería sino el resultado de la identificación temprana con el padre. Ya que la melancolía nos muestra que el objeto del castigo, por parte del súper ego, ha sido acogido en el yo a través de identificación, la conciencia se reconoce culpable y se somete al castigo. Freud fue el primero quien estableció claramente la relación entre el sentimiento de culpabilidad y agresividad: “Mucho nos ha sorprendido hallar que el incremento de este sentimiento inconsciente de culpabilidad puede hacer del individuo un criminal (...) como si para el sujeto hubiera constituido un alivio poder enlazar dicho sentimiento inconsciente de culpabilidad con algo real y actual” (Freud, 1993: 587). En otro

lugar Freud explica la agresividad aludiendo a la fase muy temprana de amor, un resto de canibalismo donde la carga del objeto induce a su destrucción en forma de ingestión e incorporación, una ambivalencia de odio y atracción (Freud, 1993: 262-271). Independientemente, si la teoría freudiana de melancolía nos parezca probable o no, tenemos que admitir un hecho indudable: la explicación psicoanalítica considera nuestra tríada a la inversa. El anhelo como una forma de melancolía conduce al sentimiento de culpa y éste a su vez a la destrucción. La nostalgia precede la destrucción y no a la inversa. No sentimos nostalgia porque destruimos, sino que destruimos porque sentimos nostalgia. ¿Podemos estar conformes con esta explicación? Pienso que no, al menos que nos comprometamos a defender al psicoanálisis como una teoría explicativa adecuada de los fenómenos sociales. Sería, sin embargo, una miopía tratar de explicar las grandes destrucciones de la humanidad refiriéndonos a instintos destructores del *id*, mecanismos de la represión por parte del súper ego o complejos de Edipo. En el mejor de los casos necesitamos una teoría mixta, que nos permita tomar en consideración los factores históricos, sociales, económicos y políticos.

La teoría freudiana no nos puede otorgar una explicación convincente del mecanismo de la nostalgia imperialista, aunque es cierto que nos muestra algunos mecanismos psicológicos que pueden intervenir en el sentimiento del anhelo, y a consecuencia conducir a la agresividad y la destrucción. Seguimos careciendo, todavía, de una teoría viable que nos permita explicar el anhelo partiendo del primer elemento de nuestra tríada, es decir, de la destrucción del medio ambiente. Creo que ésta, en gran parte y especialmente en lo que concierne a la explotación de los recursos naturales, tiene sus orígenes muy concretos en aspectos de índole económico y social. La última ola de la destrucción del planeta empieza sorprendentemente junto con el descubrimiento del mundo nuevo y la era del capitalismo.

El primer descubrimiento de América creó el espacio propicio para la abolición de las relaciones feudales de producción y el surgimiento de la nueva formación económico-social: el capitalismo, con su soporte ideológico en la forma de prometeísmo (Smith, 1961, vol. II: 141-142). Walter Prescott Webb admitía que algunas características de Europa del siglo XVI, como por ejemplo el luteranismo y el individualismo renacentista, pudieron expandirse gracias a Colón que abrió el pasaje al Nuevo Mundo y con su descubrimiento dio cuerpo a nuevas ideologías. Según

Webb, Europa se hizo una metrópoli y América se convirtió en su gran frontera. En 1500, en Europa vivían 100 millones de gentes ocupando un territorio de 3'750,000 metros cuadrados, constituyendo una densidad de 26.7 personas por metro cuadrado. La plusvalía del territorio y el capital, como el resultado de la explotación de América, el flujo de oro y plata, la estimulación del comercio y la creación de nuevas oportunidades, contribuyó a los cuatro siglos de *prosperita* que terminaron con el cierre de la nueva frontera a finales de 1900 (Webb, 1953; Elliot, 1972: 54-104). La época de la Revolución Industrial abrió otra etapa en la historia de las relaciones entre Europa y América, llamada a veces el "segundo descubrimiento de América". Las actividades industriales europeas se basaban en la explotación de los recursos naturales que todavía abundaban en el Nuevo Mundo. La búsqueda de nuevos mercados, tierras para colonizar, minerales o un simple conocimiento de vastas áreas de México y América del Norte, empujó hacia América a cientos de viajeros. El genocidio y la aniquilación de las culturas nativas estuvieron acompañados por la destrucción del medio ambiente.

El siglo xx ha presenciado el final del saqueo de los recursos naturales impulsado por el industrialismo y el colonialismo. No existían ya las fronteras que se podían explotar "más allá". Entre los años 1950-1975 despertó, sin embargo, el nuevo Prometeo: la ingeniería genética y su fruto, la revolución verde. La utilización de cepas de alto rendimiento en Asia y algunas zonas de Latinoamérica contribuyeron a la obtención de cosechas más abundantes a lo largo de cuatro o cinco décadas, pero perdieron pronto eficacia en las naciones desarrolladas y han resultado ser menos viables de lo que se esperaba en los países pobres. Como afirman Anne y Paul Ehrlich, la revolución verde es uno de los "trucos empleados en la agricultura moderna", benefactor a corto plazo, "pero a un precio demasiado elevado". Sus consecuencias destructoras a largo plazo son tierras agotadas, campos salinizados, mantos acuíferos vacíos (Ehrlich y Ehrlich, 1993: 64). Los desastres naturales de los años noventa causados por la destrucción de la capa de ozono, el desequilibrio del mecanismo del efecto invernadero, el calentamiento de la atmósfera y la desaparición de las especies animales y vegetales, produjo en el occidente una atmósfera de culpa por lo acontecido.

La conciencia de los éticos y teóricos del ambientalismo egocéntrico opera como un remordimiento del sistema capitalista industrial. La búsqueda del sentido de la naturaleza corresponde a la necesidad de

definir los derechos del mundo natural. Dicha actitud de veneración frente a la naturaleza surgió en el mundo urbano occidental, de un ambiente académico, alienado de la naturaleza.

ALIENACIÓN Y LA BÚSQUEDA DEL SENTIDO DE LA NATURALEZA

Un concepto clave que nos permite explicar el anhelo del mundo moderno, por lo que se va perdiendo, es el concepto de alienación. La idea viene de la filosofía idealista alemana. Alienación está entendida como enajenación necesaria de un ser de sí mismo o de otros seres, o como un paso necesario en la evolución espiritual del mundo. Para Schelling, la creación divina es la caída, la diferenciación. El *ego* egoístico y posesivo puede regresar al centro gracias a su esencia compartida con la divinidad, es decir su razón. Ésta le permite unirse otra vez con el absoluto. La historia, según Schelling, es una narrativa que el Dios compuso en su mente. Dos capítulos de esta narrativa los componen la Iliada y la Odisea de la historia. La primera simboliza la alienación de la humanidad más allá del centro en un movimiento centrífugo; la segunda su regreso al centro en el movimiento centrípeto. En Hegel, alienación aparece como autoenajenación de la idea o absoluto que encuentra a su negación en la naturaleza, para regresar a sí mismo en la forma de *Geist* o *Weltgeist*, es decir, autoconsciencia. Alienación en la filosofía de Feuerbach, en cambio, es entendida como la creación de la religión por el hombre. El Dios, que dota a la vida del hombre de sentido, es la representación del sinsentido de su vida, del hombre que proyecta su ser genérico hacia afuera sólo porque no lo puede expresar libremente en su entorno. Para Feuerbach el hombre se aliena a sí mismo adorando a su esencia en el Dios. El concepto de alienación encontró su mayor aplicación en los manuscritos económico-filosóficos del joven Marx, que estudió la alienación del hombre concreto, enredado en el contexto económico y social del capitalismo. Según Marx, las condiciones sociales del trabajo en la era del capitalismo hacen que el obrero se sienta enajenado del producto de éste, del acto de producción y, por fin, de su propio ser genérico: “La vida misma aparece solamente como medio de vida” (Marx, 1988: 219).

Ahora bien, la alienación del sistema lleva a la reflexión sobre el sentido del sistema, porque sitúa al ser alienado fuera de él, en la posición

de un observador. Nadie quien participe plenamente en el funcionamiento de un sistema se pregunta por su sentido. El sentido de un sistema, entendido como su fin, puede ser percibido sólo desde fuera del sistema, desde la perspectiva de un ser alienado de él. El "sistema" es un nombre general que puede denotar entes tan distintos como la vida, la naturaleza o un sistema deductivo. Kierkegaard, Godel, Buber, Wittgenstein expresaban esta idea cada cual a su manera. Para citar sólo la tesis 6.41 del tractatus de Wittgenstein:

El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son causales (Wittgenstein, 1980: 197).

El problema del sentido de la naturaleza, el de la justificación de los derechos de los ecosistemas surge como un producto de la enajenación del hombre de ella misma. Paradójicamente, el hombre enajenado buscando el sentido de sí mismo, lo encuentra en la idea de su regreso a la naturaleza como su parte integral. Es el anhelo del adulto que simbólicamente añora la seguridad de la vida pasada en el seno materno. Como una religión, venerando a la naturaleza se venera a sí mismo. Las etapas por las cuales ha pasado su conciencia infeliz son las siguientes: hombre como parte de la naturaleza / hombre aparte de la naturaleza / hombre el destructor de la naturaleza / hombre alienado de la naturaleza / hombre el venerador de la naturaleza. Pero los ambientalistas ecocéntricos no regresan a la naturaleza en realidad. Su retorno adquiere un carácter mítico. Entre más avanza en términos tecnológicos y más urbana se vuelve su vida, más ecocéntrica se vuelve su ética. El *Weltgeist* no regresa a sí mismo, como en la metafísica hegeliana. El *Weltgeist* mismo, como Gaia, es el doloroso fruto de su creador humano, enajenado del planeta literalmente y metafóricamente: en el primer sentido como astronauta, en el segundo como Prometeo. Como astronauta, vio Gaia desde afuera e inventó su sentido, como Prometeo, se liberó de los lazos que han atado su vida a su entorno natural. En las vísperas del nuevo milenio, más que nunca, sufre un castigo severo por su crimen.

Ecología indígena en vivo: un estudio sobre las concreciones del medio ambiente entre los tzotziles de Xulvo', en Zinacantán

EN EL cuarto capítulo traté de analizar los mitos y antimitos que se han producido, tanto entre los académicos como entre los políticos, acerca de la ecología indígena. Vale la pena recordar que en múltiples ocasiones los unos y los otros han sido las mismas personas. Los académicos de antes pueden ser los políticos de hoy, y al revés: los políticos de antes hoy se vuelven académicos. Esta situación es bastante común en México, país que siempre trataba de convertir los sueños de sus intelectuales y gobernantes en realidad. Fue Ernest Gellner quien aludió a la diferencia entre antropología social y antropología cultural que reinaban por diversas razones en el mundo occidental. Mientras que la primera se había desarrollado en Inglaterra, la segunda había triunfado en los Estados Unidos de Norteamérica. La razón de ello fue que los antropólogos norteamericanos estudiaban a los grupos de indios masacrados y diezmados, cuya estructura social fue destruida por el genocidio europeo y el de los *yankees*; mientras que los británicos tenían contacto con sociedades integradas, sometidas al sistema colonial imperialista. El buen funcionamiento del imperio dependía de la preservación y por lo tanto de la funcionalidad de la estructura social de estas sociedades. Por una parte, México, tal vez inconscientemente, trataba de sintetizar las experiencias de ambos países. Estados Unidos fue, de forma un tanto ambivalente, el país donde los antropólogos mexicanos ganaban la experiencia profesional. Por otra parte, las modas intelectuales en México, a partir de la Revolución mexicana hasta los años noventa, estaban arraigadas en la tradición marxista. Por más extraño que parezca, este matrimonio produjo teorías de Alfonso Villa Rojas, Ricardo Pozas o Aguirre Beltrán, con las cuales se investigaba a los indios mexicanos a la manera norteamericana, tratando a la antropología misma a la Marx, es decir, como una ciencia aplicada cuya extensión y razón de ser residía en las decisiones de los políticos iluminados por la fe en el ma-

terialismo histórico y dialéctico. El bebé, en vez de haber sido abortado, creció y ha alcanzado su plena madurez en la forma del movimiento posmodernista. Pero esto es el comienzo de otra historia, la cual no es el objeto de este libro.

Hago mención de lo sucedido sólo para explicar la relación entre la política y la antropología, y, por consiguiente, la perseverancia de los mitos acerca de la ecología indígena. ¿Acaso un antropólogo sin ambiciones políticas podría contribuir a la comprensión imparcial de la realidad y aportar un argumento a las concreciones populares acerca del indígena ecológicamente bárbaro o sabio? En este capítulo haré tal esfuerzo, aunque me limitaré a un espacio y un tiempo bien definidos.

DRAMATIS PERSONAE

Mis estudios se han llevado a cabo gracias a la hospitalidad y ayuda de la familia de don José López Hernández, maestro bilingüe de primaria quien en el momento de conocerlo trabajaba en el internado en Jteklum (cabecera municipal). Don José, nativo de Xulvo', y su esposa doña Maruch, una mujer de 50 años, son padres de siete hijos: Xun, Lita, Elvia, Sócrates, Chep, Rocío y Alex. Él y su familia fueron los primeros que empezaron a invitarme a su casa, a contarme cosas, a llevarme a diferentes lugares y pueblos de Zinacantán. Con excepción de doña Maruch, todos sus hijos hablaban bien el español. Xun, acababa de terminar el bachillerato e iniciaba su trabajo en la Secretaría para la Atención de los Pueblos Indígenas (Seapi). Lita me confesó que ella no "podía estudiar porque su papá no tenía dinero para pagar la educación de los dos", pero aprendió español con las activistas feministas de San Cristóbal, con amigos de su papá, mestizos y extranjeros. En un año nos hicimos amigos muy cercanos, tanto don José como su esposa doña Maruch nos visitaban en San Cristóbal y pasaban dos o tres días en la casa. Platicábamos, intercambiábamos ideas sobre temas tan diferentes como la política o la jardinería. Yo, por mi parte, los visitaba en su casa en Xulvo', participaba en sus actividades, los acompañaba a las fiestas del pueblo y en viajes a un terreno en el valle de Grijalva, cerca de Chiapa de Corzo. Don José, desde el principio, me pareció un excelente conocedor de la cultura tzotzil, un maestro paciente y responsable frente a mí, un "novato" quien quería aprender tzotzil y conocer la vida indígena a fondo. Aunque en 1996 don José trabajaba entre semana en Jteklum,

no era desconocido en su comunidad natal. Todos los taxistas sabían dónde quedaba su casa, la gente lo respetaba como “profesor” y “líder”. Todos sabían que él fue quien, en 1994, encabezó y organizó a un conjunto de amigos y familiares en un grupo de apoyo mutuo que, bajo su liderazgo, sigue existiendo hasta hoy en día. La organización se estableció con el fin de *xchamunel tak'in chich' tojbel sjol*, es decir: prestar dinero con intereses, incidentalmente brindar apoyo a los zapatistas y participar en las actividades sociales, políticas y caritativas de la región. Sin embargo, las mismas circunstancias que me ayudaron a encontrar el camino a la casa de don José me cerraron las puertas de casas de otras familias de Xulvo', las que no pertenecían a su grupo, declarándose éstas como tradicionalistas, priístas o evangélicas, hostiles a las ideas promulgadas por el grupo de don José. Ésta fue la razón principal por la que mis experiencias en Xulvo' estuvieron marcadas, desde el principio, por una atmósfera de batalla, aislamiento y sentido de lealtad a una sola familia. Mi aislamiento en la comunidad fue parte de su aislamiento hacia mi protector, don José. Los relatos de don José, y mis propias observaciones que a su lado yo hacía, eran los primeros aspectos esquemáticos del tema de las relaciones entre hombre y medio ambiente en Xulvo'.

Desde el principio establecí una relación de amistad con el hijo mayor de don José, Xun de 25 años y con Lita la hermana de Xun, una excelente tejedora y artesana, una muchacha con horizontes amplios y dotada de una curiosidad extraordinaria por el mundo. Xun y Lita fueron, junto con don José, mis primeros colaboradores, informantes y amigos. Sus otros hijos, Sócrates y Chep, adolescentes entonces, pronto aportarían a mi investigación sus propias experiencias y concreciones de las cosas del mundo.

Durante mis primeras visitas a su casa, don José me mostró un libro de su biblioteca personal: *Los zinacantecos*, de Evon Vogt, y afirmó que “muchos llegaban a Zinacantán para sacar la información” para luego irse y no devolver nada al pueblo. Ésta fue la advertencia que me hizo pensar en algunas aportaciones pequeñas que podría hacer a la vida de ellos. Mis siguientes planes, sin embargo, fallaban uno tras otro. Primero planeábamos la extracción del agua de un *xab*, una gruta profunda, que según pensábamos había almacenado la suficiente agua para empezar la floricultura. Pronto resultó que en su fondo el agua se almacenaba sólo en el tiempo de lluvias. Mi segunda idea fue empezar la

producción de *pox*, de papas y peras en escabeche, al estilo polaco, todo dentro del grupo de don José y a beneficio de sus miembros. La posibilidad de producir *pox* fue descartada por los comandantes zapatistas, con quienes los miembros del grupo consultaban sus nuevas ideas. Los comandantes dicen que fueron los *kaxlanes* quienes dieron alcohol al indio para explotarlo más fácilmente –me explicó don José. Por fin las peras obtuvieron un éxito parcial: de cerca de 200 frascos que habíamos producido logramos vender sólo unas decenas entre los amigos en San Cristóbal. Las demás peras enfrascadas se amontonaron en las casas de los miembros del grupo y probablemente siguen sirviendo de comida hasta hoy en día. La última idea fue enseñar algunas materias a los niños del grupo quienes, por diferentes razones, no podían seguir estudiando en la primaria o secundaria. Dentro de mis propuestas se encontraba que los niños estudiaran geografía, matemáticas e inglés. Los padres de familia del grupo acordaron que la materia más atractiva para sus hijos sería el inglés. Después de esta decisión empecé a dar clases de la lengua de Shakespeare cada domingo, bajo el techo de don José. Dichas clases las consideraría como otro fracaso si no hubiera sido por Aurelio, un niño de 15 años quien se quedó como el único de un grupo de 12 alumnos, después de tres meses de enseñanza. Así empezó otra amistad con él y su familia. Aurelio es ahijado de don José y su papá, don Petul, el colaborador más fiel del maestro. Aparte de Aurelio, don Petul tenía otros cinco hijos, Loxa, Katal, Maruch, José y Miguel. Don Petul y su esposa doña Paxku no hablaban español lo que me obligaba a usar el *tzotzil* cuando hacía entrevistas en su casa o acompañaba a don Petul a *kixin osil*, la tierra caliente. Aurelio pronto iba a mudarse a nuestra casa en San Cristóbal para pasar tres años con nosotros como alumno del CEBTYS. Hoy en día, Aurelio, al terminar su escuela, trabaja como auxiliar de contador en una de las prestigiosas instituciones académicas de México. Aurelio y Xun, a petición mía, hicieron varios dibujos que ilustrarían los juegos que jugábamos, y los dos me servían como los más valiosos informantes.

Es obvio que los zinacantecos de Xulvo', como los habitantes de cualquier otra comunidad, no sólo heredan las creencias y las rituales, sino que los interpretan en el proceso del desarrollo individual. Varias cuestiones, por ejemplo la concreción del ser humano, no pueden ser resueltas de una vez por todas, puesto que dependen de las opiniones individuales y encierran las experiencias y pensamientos de cada persona.

EL ESCENARIO: XULVO', UNA COMUNIDAD TZOTZIL

Xulvo' forma parte del municipio de Zinacantán, y está ubicado a una distancia de menos de un kilómetro de la carretera panamericana que pasa por Nachij. Su ubicación montañosa y la escasez de agua no favorecen la floricultura, la cual cumple una función importante en los pueblos situados más abajo o más cerca de la carretera (Nachij, Bochojto, Navenchauk). De los 487 habitantes de Xulvo' (Berlin, 1995: 34), sólo 15 personas se dedican a actividades noagrícolas. Entre ellas se encuentra don José, el maestro del internado. Los demás siguen siendo campesinos tradicionales ligados al cultivo de maíz, frijol y calabaza, el cual se practica en pequeñas parcelas de *sikil osil* (la tierra fría), adyacentes a la comunidad y sobre todo en *kixin osil* (la tierra caliente), donde los campesinos trabajan como arrendatarios, ejidatarios e incluso pequeños propietarios. En las tierras bajas y calientes son a menudo otros cultivos, como café y chile, los que complementan la agricultura tradicional. La escasez de terrenos cerca del pueblo, la mayor fertilidad del suelo en las tierras bajas y las crecientes necesidades económicas obligan a los campesinos de Xulvo' a caminar de dos a cinco horas para llegar a sus terrenos en "tierra caliente", durante los tiempos de la siembra, limpia y cosecha. A menudo se quedan, en las temporadas de cosecha, de una a tres semanas en sus terrenos, durmiendo bajo la intemperie, para terminar sus actividades agrícolas.

La agricultura en esta región es la fusión compleja y caótica de la tradición maya y la "moderna". Ésta depende en alto grado de las fluctuaciones de la economía nacional e internacional (Collier, 1995). Tanto en las tierras altas como en las bajas, los campesinos emplean las técnicas tradicionales de roza, tumba y quema, lo que causa muchos incendios incontrolados en las vísperas del periodo de lluvia, en mayo-junio. Tres veces al año, antes de la siembra, durante el crecimiento de las mazorcas y antes de la cosecha, el campesino, solo o acompañado con el curandero, tiene que rezar en cuatro esquinas de su milpa, o en un lugar sagrado cercano para asegurar la defensa de sus cultivos de cualquier daño.

A veces, son empleadas otras maneras de mejorar el rendimiento. En Xulvo', sólo algunos construyen terrazas. Xun es la única persona que en su tiempo libre experimenta con el aparato "A" para hacer las curvas de nivel. Otros pocos complementan su dieta con hortalizas. La composta y el

abono verde son técnicas experimentadas por algunos no campesinos, motivados o pagados por los funcionarios de diferentes proyectos gubernamentales y no gubernamentales, pero raramente empleadas por la mayoría de los campesinos, quienes prefieren la agricultura de los cultivos combinados maíz/frijol, con base en los agroquímicos introducidos a la región en los años setenta y ochenta (Collier, 1994).

Abajo presentamos el calendario de las actividades agrícolas en Xulvo' y el rendimiento hipotético (comunicación personal con los informantes) de los cultivos en tierra fría y tierra caliente.

CUADRO 2
ACTIVIDADES ECONÓMICAS EN TIERRA FRÍA Y CALIENTE

<i>Cultivo</i>	<i>Siembra tierra fría</i>	<i>Limpia tierra fría</i>	<i>Cosecha tierra fría</i>	<i>Rendimiento tierra fría</i>	<i>Siembra tierra caliente</i>	<i>Limpia tierra caliente</i>	<i>Cosecha tierra caliente</i>	<i>Rendimiento tierra caliente</i>
Maíz	Abril	Mayo	Febrero	1.5 ton/ha.	Mayo	Junio Julio	Diciembre	2 ton/ha.
Frijol	Junio	Junio	Enero	0.5 ton/ha.	Agosto	Agosto Junio	Diciembre	1 ton/ha.
Chile					Mayo Junio		Agosto	n.d.
Calabaza <i>Mayil</i>	Mayo	Mayo	Enero	1.5 ton/ha.				
Calabaza <i>Ch'un</i>					Mayo	Mayo	Diciembre	1.5 ton/ha.
Café					n.d.	n.d.	Febrero	n.d.

Aparte de los dos cultivos básicos, maíz y frijol, que se dan tanto en la tierra fría como en la tierra caliente, los habitantes de Xulvo', cultivan dos especies de calabaza además de chile y café. Estos últimos —el chile, el café y la calabaza *ch'un*— sólo se cultivan en la tierra caliente, mientras que la calabaza *mayil* sólo en la tierra fría. El rendimiento de los cultivos en la tierra caliente es mayor que en la tierra fría; la cosecha en aquella región se adelanta un mes a la cosecha en la tierra fría. Estas condiciones, junto con la escasez de terrenos en la tierra fría, favorecen el flujo de los campesinos de Xulvo' a las tierras bajas.

Antes de empezar mi relato recordemos las distinciones que traté de trazar en el primer capítulo. La cultura puede analizarse desde tres diferentes aspectos: la percepción, la acción y la interpretación. El primer aspecto lo llamaremos el nivel cognitivo. Este nivel abarca la cos-

movisión relatada por los nativos: clasificaciones botánicas y zoológicas, presupuestos ontológicos acerca del mundo. El segundo nivel, aquí llamado nivel práctico, es la manifestación del primer nivel en la práctica, o sea, la visión del mundo puesta en acción. A este nivel pertenecen los rituales, las actividades agrícolas, el manejo de los recursos naturales, los discursos individuales, entre otros. Por fin, el tercer nivel, que aquí nombraremos el nivel interpretativo, abarca las interpretaciones y explicaciones del nativo o del antropólogo de los datos procedentes de los niveles I y II. Puesto que el contenido siempre está expresado en algún contexto práctico, por ejemplo durante una entrevista con el investigador, los niveles I y II están entretreídos. El contenido no existe en su forma puramente mental, sino que siempre encuentra la forma verbal, material o conductista. El concepto que permite sintetizar los dos niveles de la cultura lo encontramos en la famosa noción wittgensteiniana de juegos de lenguaje, que constituyen un “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretreído” (Wittgenstein, 1988: 25).

NIVEL COGNITIVO-PRÁCTICO: JUEGOS DE LENGUAJE ACERCA DEL AMBIENTE

El ideal de este estudio sería reconstruir las diferentes concreciones que los tzotziles, de ambas familias de Xulvo', tienen acerca del ambiente a través de sus juegos de lenguaje. Estas concreciones, a su vez, pueden hacerse el objeto de las concreciones del lector secundario, es decir, un antropólogo imaginario. Aunque mi interés quedó claramente definido desde el principio y se circunscribía al ámbito de la ecología indígena, pronto me di cuenta que la ecología es un concepto eurocéntrico y debe ser reemplazado por otro término, más amplio, neutral y fértil. El candidato a tal concepto fue la palabra “ambiente”, que usaré aquí en el sentido más amplio posible: como sinónimo del mundo exterior o entorno, sea éste de carácter físico, natural, social o sobrenatural.

El universo tzotzil

Este juego lo inicié con don José durante las primeras visitas a su casa. Ya que yo aún no podía hablar en tzotzil, solía usar una especie de *pidgin*, medio tzotzil y medio español. Don José dominaba el castellano en un nivel

que le permitió soportar y responder mis preguntas sin dificultades. Sentí que felizmente comenzó a tratarme como a uno de sus alumnos, lo que facilitó la tarea de hacer preguntas simples y para él ingenuas sin que éstas se encontraran con alguna señal de irritación. El primer juego consistía de un diálogo simple que empecé con la pregunta: ¿cómo se divide la Tierra? Según don José la tierra se dividía en *yolon balamil*, la tierra de abajo; *balamil*, la tierra que pisamos y cielo o la parte azul del mundo. Con base en la información recibida trataba de formular la siguiente pregunta utilizando las palabras en *batz'i k'op* que había aprendido de su primera respuesta:

—¿Qué hay en el *vinajel*?

—En el *vinajel* está *k'ak'al*, el Sol, *k'analetik*, las estrellas y *jch'ulme'tik*, nuestra madre sagrada, la Luna. En el cielo habita *Kajvaltik*, el Dios o *Jch'ultotik*, el padre sagrado que es el Dios-Sol de arriba. Éste está en el cielo junto con la Luna, *Jch'ulme'tik*, que era la madre sagrada de Jesús. En el cielo moran también los santos: San Lorenzo, Santo Domingo, La Virgen de Guadalupe, Santa Cruz, Sacramento, San José, San Mateo, San Pedro, San Pablo, San Sebastián, San Fabián, El Señor de Esquipulas.

—Y, ¿qué hay sobre *balamil*?

—Sobre *balamil* hay *vitzetik* o cerros, *ch'enetik* o cuevas, *stentejtik* o planadas, *te'etik* o bosques, *uk'umaltik* o ríos, *sat vo'tik* u ojos de agua. Dicen que la Tierra está habitada por *Totil-Meil*, nuestro Padre-Madre o dos señores ancianos. Ellos viven en seis lugares sagrados del municipio de Zinacantán que se encuentran alrededor de la cabecera. En el cerro Muk'ta vitz se encuentra el corral donde *Totil-Meil* guarda a los *schanuletik*, nuestros naguales, los *chonetik*, animales compañeros de todos los zinacantecos. En la tierra vive también *Yajval Balamil*, El Dueño de la Tierra. Vive en cerros, bosques, cerca de ojos de agua, en cuevas.

—¿Y las cuevas pertenecen a *balamil* o a *yolon balamil*?

—A *balamil*. Pero otros dicen que *Yajval Balamil* vive abajo de la Tierra, es rico y puede regalar dinero a quien lo pida.

Yajval quiere decir patrón, dueño. El dueño de la finca, el finquero es *Yajval Balamil*. Pero en otra acepción es una deidad, un ser sobrenatural que reina en los lugares que por su presencia se hacen sagrados.

–¿Qué hay en *yolon balamil*?

–De eso no se sabe mucho. Dicen que *yolon balamil* está habitado por *Vaxakmen*, los demonios que cargan el mundo abajo. Cuando se cansan y mueven la “espalda” el mundo se mueve y hay terremotos.

Don José reveló que *pukuj*, el diablo, el demonio, también mora abajo de la Tierra. Pero la palabra *pukujetik* en plural denomina a todos los seres demoniacos que viven o bien en *k'atinbak* (lugar de huesos calentados), en el cual se castigan a las almas obligándolas a que, para calentarse, usen huesos humanos en vez de leña; o bien en la tierra en forma de distintos seres que hacen daño a las personas. Entre éstos se encuentra por ejemplo *Xpak'inte*, una mujer que puede transformarse en las personas de la familia y hacer a uno perderse en el camino. El *muk'ta pixol* o “sombrerón” sorprende a la gente por las noches y se las lleva como rehén a las cuevas. Dicen que al sombrero le gustan los cigarrillos y uno puede hacerse su amigo regalándoselos. Otro tipo de *pukuj* es *j'ik'al*, el “negro”, un ser con alas y uñas largas que sabe volar por la noche secuestrando a las personas para comerse o venderlas a los ingenieros.

¿Cómo es *balamil*, cómo es la Tierra? Don José cuenta que sus antepasados decían que la tierra era plana, rectangular, tenía cuatro esquinas. Los zinacantecos, los *j'sotz' lebetike* (gente del lugar de los murciélagos), pensaban que el ombligo de la Tierra, *mixik'*, estaba en la cabecera de Zinacantán.

La Tierra según don José está inclinada. Existen dos lados del cielo que corresponden a dos lados de la tierra: *xokon vinajel*, costado del cielo o *xokon balamil*, costado de la tierra, se dividen en *ak'ol xokon balamil* o *ak'ol xokon vinajel*, arriba-norte y *olon xokon balamil* u *olon xokon vinajel*, abajo-sur. Cuando el sol se oculta y va al otro lado del mundo, salen los *pukujetik* y quieren hacer maldades a la gente. En *batz'i k'op* no existen palabras que correspondan al “norte”, “sur”. Se dice *olol k'ak'al*, mediodía, cuando el sol está en el cielo, *maleb k'ak'al*, donde se va el sol, *lok'eb k'ak'al*, donde sale el sol, *ol ak'ubal*, medianoche, cuando el sol está debajo de la Tierra.

Don José me sugirió que más respuestas, acerca de cómo es el mundo, me las darían los curanderos, *j'iloletik*, puesto que ellos “saben todo”. Por mi petición consiguió una cita con un *j'ilol* de Yalentay, un pueblo cercano a Xulvo'. Lita iría primero a concertar una cita con el curandero, para lo cual necesitaba comunicarle los síntomas del mal que aquejaba a

mi esposa y a mí. Al decirle acerca de lo que padecíamos, yo de tristeza y mi esposa de migraña, se fue sola a la casa del curandero y al consultar nuestro caso, trajo una lista de las cosas que teníamos que comprar: velas de color y *pox*. Al encuentro con el curandero fui con mi esposa Magdalena y con Lita, como nuestra intérprete. El ritual de curación fue típico: el curandero nos “pulsó”, preguntó qué era lo que padecíamos para así ofrecer una larga serie de rezos a *Kajvaltik* y a los santos; en tanto, quemaba las velas colocándolas en cuatro filas. Las velas fueron colocadas de la siguiente manera: seis chiquitas y seis grandes en la primera, seis grandes verdes en la segunda, seis chicas blancas en la tercera y 21 velas chicas, de siete colores, en la cuarta fila. El *j'ilol* nos explicó que las velas chicas eran para pedir perdón; las grandes, el regalo para el *Kajvaltik* y los santos; el *pox* era tanto la defensa contra el demonio como el regalo para el Dios; las 21 velas de siete colores servían contra la envidia y la enfermedad. La causa de nuestros males fue “la envidia que nos tenían en nuestro trabajo”. Dado que todavía no teníamos ningún trabajo y nos sentíamos cansados, y limitados a escuchar las traducciones del discurso del *j'ilol* que nos ofrecía Lita, no nos emocionamos con el diagnóstico. Me interesaba más la concreción general que el *j'ilol* tenía sobre el mundo.

Primero el dios *Ch'ultotik* o *Kajvalitk* creó el mundo, pero al enojarse con la gente mandó a la Tierra a *Jesukristo* y a 12 apóstoles para luchar contra el *pukuj*, el demonio. Cuando aquéllos se fueron al cielo, dejaron en la tierra a *Totil-Meil*, sus seis ayudantes en seis lugares sagrados de Zinacantán para que cuidaran al mundo y a los zinacantecos. En estos lugares moran seres muy diferentes. Por una parte están allí los *pukujetik* o los demonios, listos para otorgar un servicio malévolo a cambio de las ofrendas del *ak' chamel* o el brujo; por la otra, los *j'iloletik* o los curanderos verdaderos pueden rezar e invocar a los ángeles que llegarían del cielo. Los *j'iloletik* rezan a los ángeles, a los santos, al *Jesukristo*, al dios, y curan a los enfermos; piden el bienestar para la comunidad, la lluvia en el tiempo de sequías y negocian las decisiones colectivas que toman. Le pregunté que de dónde sabía todas esas historias. Me dijo que tenía dos sueños. La primera vez soñó cuando tenía 13 años y sufría de sarampión.

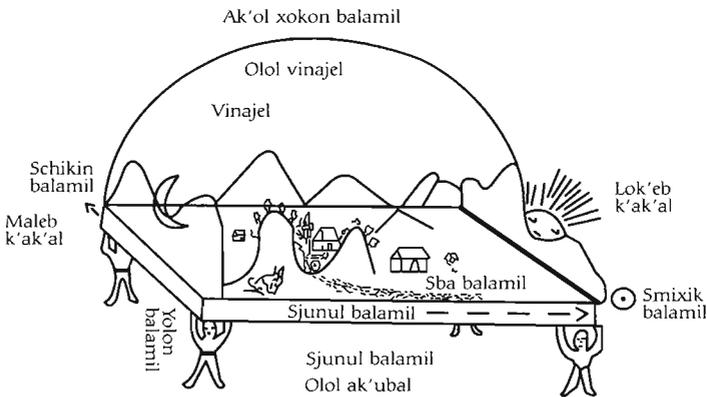
Estuve en lo alto, en una casa. Allí estaba también el señor viejo. El señor de la casa me mandó que mirara y cuidara las cuatro esquinas. Primero miré la esquina donde nace el Sol, vi muchas casas. Luego miré otras esquinas y también vi muchas casas y mucha gente.

Cuando volví con el señor viejo, me dijo que protegiera a todos los seres humanos, chicos y grandes, hombres y mujeres y que cuidara las cuatro esquinas del mundo. La segunda vez soñé cuando tenía 17 años. En este sueño el Dios me dijo cómo se curaba, cuántas velas tenía que poner y cuáles son los rezos que tenía que hacer.

Después de estos dos sueños el informante se convirtió en *j'ilol*, o curandero. Al terminar las primeras entrevistas con don José y con el *j'ilol* de Yalentay me sentí confundido. Los relatos de los dos diferían. ¿Cuál fue la versión que los antropólogos, al estilo de Vogt, podrían clasificar como la cosmovisión zinacanteca?

Al pasar varios meses propuse a Xun, hijo de don José, que escribiéramos un artículo sobre las creencias y conocimiento de la gente de Zinacantán, ilustrado con algunos dibujos de él. Él cedió a mi petición e hizo un dibujo del mundo, así como lo concretaba. Lo presento en la figura 4.

FIGURA 4
LA CONCRECIÓN DEL MUNDO DE XUN

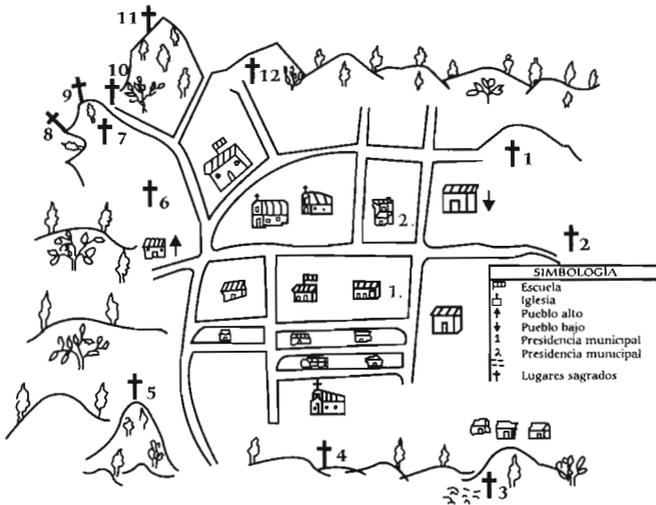


Ch'ul balamil o la tierra sagrada

Durante el recorrido por las comunidades de Los Altos, un viajero puede apreciar lugares especiales marcados con cruces. Las cruces no sólo se colocan delante de la iglesia, sino también en algunos cerros, cuevas y manantiales. Estos lugares los llaman *Ch'ul balamil*, tierra sagrada.

El siguiente juego consistió en hacer preguntas sobre *ch'ul balamil*. Según don José, en la cabecera de Zinacantán hay seis lugares sagrados de mucha importancia: el cerro Calvario, el cerro Xan Kixtobal, el Cerro Muxul Vitz, la cueva Sak'ch'en o cueva blanca; la cueva Isak'tik o Papas y el cerro Muk'ta Vitz o cerro grande Oxyoket. Además, hay lugares sagrados particulares en cada uno de los parajes. En los lugares sagrados de la cabecera habitan los dioses de más jerarquía. Mientras que los seis lugares sagrados están habitados por *Totil-Meil*, en los lugares sagrados de los parajes vive *Yajval Balamil*, El Señor de la Tierra. Aurelio dibujó un mapa de los lugares sagrados de Jteklum. Los lugares de uno a seis corresponden a los mencionados por don José; los demás son de menor importancia.

FIGURA 5
LOS LUGARES SAGRADOS EN JTEKLUM ZINACANTÁN



En Xulvo', en cambio, hay 23 lugares sagrados que están marcados con las cruces, que a su vez derivan sus nombres de la familia en cuyo terreno están colocados. La mayoría de ellos se encuentran en el bosque, cerca de un ojo de agua, piedra o cerro. El número de las cruces muestra el grado de importancia del lugar sagrado: lugares con tres cruces son más *kuxul*, más vivos que los que tienen dos o una. Hay

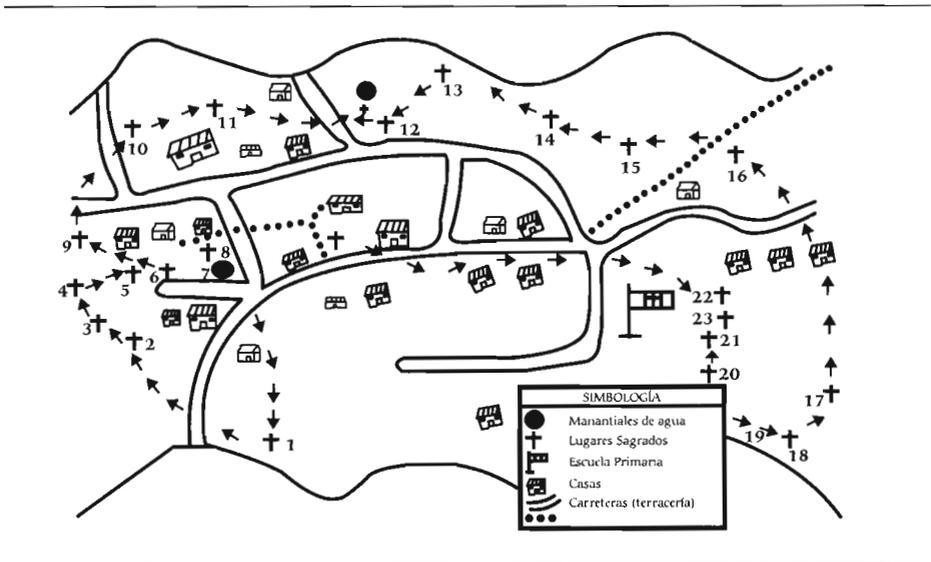
también lugares que no se han detectado. Si alguien llega a vivir a un lugar nuevo y empieza a tener pesadillas o su familia no está feliz, tiene que cambiarse porque a lo mejor ha invadido un lugar sagrado. La construcción de los caminos o las casas y la ganadería pueden hacer enojar a *Yajval Balamil*. Sin embargo, se pueden evitar las iras del Señor de la Tierra y atraer la gracia de Dios. Se puede pedir a los *j'iloletik* que recen a los espíritus buenos y hagan ofrendas. Los rituales más importantes, que se hacen en los lugares sagrados, son los de la construcción de una casa en un lugar nuevo, los de la fiesta de Santa Cruz, el día tres de mayo y 13 de agosto, y los de curación.

Pedí a don José que me describiera el ritual de la construcción de una casa. Me lo narró mostrando la cruz en el techo. “Esta casa está curada” –dijo–. Posteriormente me contó que, durante la construcción, en la casa se celebran rituales que tienen como fin agradecer y pedir perdón al supuesto dueño del lugar por la invasión humana de su territorio. Antes de construir una casa se busca al *j'ilol* para que rece y pida permiso “por si acaso alguien vive allí o alguien está allí”. El *j'ilol* explica a *Yajval Balamil* que en dicho lugar va a vivir una familia y le pide que nadie la moleste, ni le haga daño, que vivan felices sus integrantes y todos sus animales. Después de los rezos se pone una cruz o un adorno de flores y se mata un pollo. Cuando se ponen los palos para sostener el techo, el *j'ilol* reza en cada esquina de la casa poniendo una pequeña cruz en ellas. Se toma trago, se come caldo de pollo y en el centro de la casa se entierra *jol kaxlan*, la cabeza de un pollo. Enfrente de la casa se pone una cruz grande, que quedará permanentemente cuidándola. Xun agregó que muchas personas entierran *sjol vakax*, cabeza de res, pero dicen que eso atrae al diablo, propicia pleitos en la familia y significa que no habrá comprensión. En cambio, la cabeza de pollo es noble y atrae la gracia de Dios. Durante los siguientes tres días la casa no se debe dejar sola. Se dice que la casa está “curada” de malos espíritus y que si se le deja sola puede entrar *Pukuj*, el ser maligno.

A la fiesta de la Santa Cruz, en Xulvo' pude asistir tres veces como invitado de la familia de don José. Las fiestas de *K'in Krus* se celebran el tres de mayo y el 13 de agosto, rezando en todos los lugares sagrados. En esos días se venera a *ch'ul balamil*, la tierra sagrada. La fiesta empieza a medianoche. Quienes festejan se reúnen en la casa del mayordomo elegido para este puesto en la fiesta anterior. Antes de la comida, el conjunto tradicional, que consta de arpa, guitarra y

violín, toca música mientras que algunos hombres bailan ante imágenes de los santos. Luego se anuncia la comida con un cohete. Se sirve caldo de res ahumada, atole y *pox*. Al terminar, se tira otro cohete y todos se van a los lugares sagrados dividiéndose en dos grupos; uno se va “para arriba” y otro “para abajo”. El primer grupo lleva dos tambores y una flauta de carrizo; el otro, el arpa, el violín y la guitarra. Entre los dos grupos hay de dos a cuatro curanderos. Los caminantes visitan todos los lugares sagrados que quedan en su ruta, encontrándose en un lugar llamado *ch’ul vo’ ton*. Xun me dibujó un mapa con todos los lugares sagrados y las rutas de los festejeros.

FIGURA 6
LUGARES SAGRADOS EN XULVO’



En el mapa se presentan marcados con cruces todos los lugares sagrados de Xulvo': 1. Skrus Buluch; 2. Ba tontik; 3. Skrus Vaskes; 4. no identificado 5. Ya'al Vaskes; 6. Olon Ch'entik; 7. Muk' ta vo'; 8. Ch'entikil vo'; 9. Muk' ta ch'en; 10. Skrus tonton; 11. Sch'en K'ob yox; 12. Xulvo' ton; 13. Ach' krus; 14. Nail ch'en; 15. Skrus Jkomisetik; 16. Skrus Xermino;

17. Skrus Rominetik (1); 18. Skrus Rominetik (2); 19. Va'al Ton; 20. Skrus Sjomal; 21. Skrus Peresetik; 22. Cha'n Kojton; 23. Skrus Ch'en.

El mayordomo está entre los que se van para abajo, mientras que el encargado de la próxima fiesta camina con el grupo que va para arriba. El mayordomo lleva cuatro velas y el incienso para cada lugar sagrado. El curandero reza en cada lugar sagrado pidiendo "el bienestar de la comunidad, salud, comida, perdón para quienes no respetaron el lugar y lluvia abundante", si la fiesta se hace en mayo. Los *j'iloletik* invocan a *Ch'ul bamil*, tierra sagrada, al *Kajvaltik ta vinajel*, Dios del cielo, al Cristo, a todos los Santos. Los rezadores deben ofrecer flores e incienso primero en el lugar marcado con cruces y, si es que las cruces se encuentran cerca de un pozo o manantial, rezar aparte en estos lugares. Antes, mientras y después de los rezos se echan cohetes. De regreso, el mayordomo va hacia arriba y el elegido para la próxima fiesta se va para abajo. Antes de reunirse otra vez en la casa del mayordomo echan otro cohete, comen, toman *pox*, echan el último cohete y vuelven a sus casas.

Entre los seis lugares sagrados que se encuentran en la cabecera uno de éstos, *Isak'tik*, destaca por sus milagrosas propiedades medicinales. Don José me advirtió que uno no podía ir allí sin el curandero ni el permiso de las autoridades. *Isak'tik*, "las papas", consta de una cueva milagrosa, donde según los relatos aparecen gotas de la sangre de Cristo. Xun me dijo después que un hombre quien estuvo allí le relató lo siguiente:

Allá estaba oscuro, el *j'ilol* lleva allá, se sube con él. En esa cueva hay dos dioses –continuaba Xun– uno malo y otro bueno. *Totil-Meil* es el bueno porque nos da buena vida y *Pukuj*, o el espíritu malo, hace que se muera la familia. Si uno se atreve entrar allí solo, se enferma gravemente. Sólo el *j'ilol* tiene el poder y puede entrar, él puede hablar con *Kajvaltik*, Dios, y retirar al *Pukuj*, diablo. ¿Pero cómo el espíritu malo y el bueno pueden vivir juntos en una cueva? pregunté. –No se llevan, hay varias entradas, hay departamentos.

Varios meses después me enteré que el antropólogo John Haviland había logrado entrar a *Isak'tik* años atrás. Haviland había participado en una ceremonia curativa de su ahijada, del paraje Paste, efectuada en

la cueva de *Isak'tik*, y no sólo nos proporcionó un testimonio sobre las ofrendas que se dejan al Señor de la Tierra (pollos, flores y velas) como un "sustituto" del enfermo, sino que también transcribió los rezos e invocaciones del *j'ilol* durante la ceremonia y filmó todo el rito. Haviland describe *Isak'tik* como "el lugar del que emanaba el peligro y el poder", o como dirían los zinacantecos: *kuxul li balamile le'e*, (la tierra está viva allí) (Haviland, 2000).

La siguiente entrevista constituía otro juego. Aproveché un domingo cuando don José estaba en su casa y le pedí que me explicara acerca de, ¿quién y cómo detecta un lugar sagrado? y ¿qué pasa si uno invade un lugar así? En respuesta a mis indagaciones don José me contó cuatro relatos. Empezó con una historia en la cual participó como uno de los actores secundarios en el internado, en la cabecera de Zinacantán, donde trabajaba.

Últimamente dieciocho chamaquitas del internado de la cabecera (del municipio de Zinacantán) se enfermaron, y hasta la fecha tienen ataques epilépticos, se desmayan. La mayoría de esas niñas no son de Zinacantán sino de Oxchuc, Cancuc y otros pueblos. La gente del internado tiene vacas, tiene todo. Esa tierra pertenece al gobierno federal. La gente del pueblo ha querido tomar un pedazo de tierra del internado para construir una secundaria técnica; pero los del internado no han querido dar el terreno. Entonces la gente piensa que algún *j'ilol* poderoso, del municipio de Zinacantán, anda haciendo mal a los niños para que la gente del internado tenga miedo y les den el terreno. Eso es lo que piensan, pero otros dicen que dentro del terreno del internado hay una brotadura de agua, muy fuerte, que es un lugar sagrado al que llegan a festejar. También podría ser que esas chamaquitas, a lo mejor, fueron a hacer sabe que cosas allí, y el dueño de ese lugar esté enojado. Los doctores ya hicieron análisis de la alimentación, pensaron que había algo en la alimentación pero no encontraron nada.

En el segundo relato, narró una historia procedente de Xulvo'.

Hay un lugar que se llama *Toch'*. Este lugar es fuerte porque su dueño es poderoso. En ese lugar como que hay abundante agua,

salen unas plantitas que en tzotzil llamamos *puj*, en castellano tule. Es una planta como la caña, pero de color negro. Hay una creencia de que la raíz de esa planta es buena para el pelo. Había también una costumbre de pastorear ovejas allí, en un campo cerca de ese lugar. Una muchacha se fue a pastorear allí. Mientras que los animalitos buscaban su pasto, esa muchacha se metió a sacar un zacate. Dicen que de repente escuchó el ladrido de un perro. Me lo contó otra muchacha, que también estuvo allí. Ella se fue atrás. De repente las dos oyeron el ladrido del perro. Las muchachas se sorprendieron, ¿qué será?, ¿de quién será este perro? Fueron a ver al perro. La primera vio que era una culebra que estaba enrollada y se espantó mucho. La otra no se asustó tanto, porque cuando vio que se espantó la primera salió también. ¿Qué cosa es? –preguntó– es una culebra –dijo la otra–, así que salieron corriendo las dos. Trajeron las ovejas a su casa y se hizo tarde. Las dos estaban bien. Pero una de ellas cayó enferma y se puso muy mal. Decía que se espantó en tal lugar. La curaron, le rezaron pero ella murió, murió la muchacha. La otra también estaba para caerse enferma, pero lograron todavía curarla. Hicieron el rezo, fueron allá donde se espantaron, pusieron velas y por fin se salvó y hasta la fecha vive. La creencia es que el Señor de la Tierra se puede transformar en cualquier animal. Él no quiere que se arrimen otros animales, ni mucho menos los hombres. Parece que este lugar está encantado, que hay alguien, un ser que vive allí.

El tercer relato también narra una historia de Xulvo' y se relaciona con el mismo tema.

Hay un lugar que se ubica al lado oeste de la localidad de Xulvo', donde existe una laguna, y cuentan que en una ocasión le introdujeron peces para aprovechar el recurso natural, pero no tuvieron éxito, debido a que el Señor de la Tierra se enojó por el olor de los peces, y la laguna se empezó a secar. La curandera, doña Magdalena Condios quien vivía cerca y siempre usaba el agua del lago, decidió por su iniciativa realizar junto con sus familiares un rito, con el fin de pedirle perdón al Señor de la Tierra. Llevaron velas, incienso, tomaron trago y le rezaron a *Yajval Balamil*. El agua volvió

pronto en las temporadas de lluvia y hasta la fecha conserva su existencia, donde habitan animales como *amuch*, rana, *kiletel chon*, culebra y vegetales acuáticos.

El cuarto relato fue todavía más siniestro.

En un lugar, cerca de *Xul vo'ton*, un señor, el dueño de este terreno, empezó a rozar e hizo la milpa. Sembró el maíz por un año. El siguiente año el señor fue a visitar el terreno y desgraciadamente encontró una bomba de cohete con pólvora. Empezó a curiosear el objeto picándolo con un alambre. De repente la bomba estalló entre sus manos dejándole tres dedos rotos. El herido tuvo que ir a San Cristóbal para ser atendido por el médico. Por fortuna no perdió ningún dedo. Los *j'iloletik* dijeron que ese lugar, donde habían hecho milpa, era un lugar sagrado y tenía un dueño sobrenatural. La bomba, pues, no hubiera podido estallar sola. Después llevaron a ese lugar una cruz y lo dejaron por siempre sagrado. Colocaron la cruz frente de una piedra que se parece al león echado. Ahora el lugar que antes fue utilizado para cultivar se está recuperando con vegetación.

Clasificación de la fauna y la flora

Xun quien terminó el bachillerato y siempre le gustaba mostrar su conocimiento de las cosas del mundo, estaba dispuesto a ayudarme a reunir los datos sobre la fauna y la flora de *Xulvo'*. Me mostraba los gusanos o los árboles y trataba de nombrar todo lo que encontrábamos en el camino. Apreciaba su erudición en el campo de la botánica y la zoología tzotzil, y lo convencí que los dos pensáramos sobre la posible clasificación en *batz'i k'op* de todos los seres vivos. Antes que nada quería describir la concreción del *kuxlejal* o ser vivo y de repente tropecé con un problema: la extensión del concepto. Mientras que Xun me explicó que *kuxlejal*, el ser vivo, se dividía en *yaxaltik* (plantas), *chonetik* (animales) y *viniketik* (hombres), don Petul, don José, Aurelio y Sócrates sostenían que todo lo que había en la naturaleza era *kuxul* (vivo): *uk'umetik* (ríos), *k'ak'al* (Sol), *balamil* (Tierra), *ch'enetik* (cuevas), *santoetik* (santos) y otros seres y objetos. Algo es *kuxul*, puesto que tiene *sch'ulel* (alma). En una de las pláticas recientes sobre este tema que tuve con don Petul, en su casa, le pregunté si *chamemxa vinik* (hombre que ha muerto) también era *kuxul* (vivo).

–*Bektal ta smuch ta balamil, oy to sch'ulel pero tsakal chbat ta k'atinbak, chbat ta vinajel.* (Al principio, cuando se pone el cadáver en el suelo todavía tiene *sch'ulel*, pero luego su alma se va al lugar de huesos calentados o al cielo.)

–*Y ali vitz'etik, ch'enetik čja' kuxulik?* (¿Y los cerros y cuevas están vivos?) –le seguí preguntando.

–*Vitz'etik, ch'enetik ja' kuxulik yu'un skopon j'iloletik, chak' sk'ante-laik.* (Sí, los cerros y cuevas están vivos porque los curanderos les hablan y les ofrecen veladoras.)

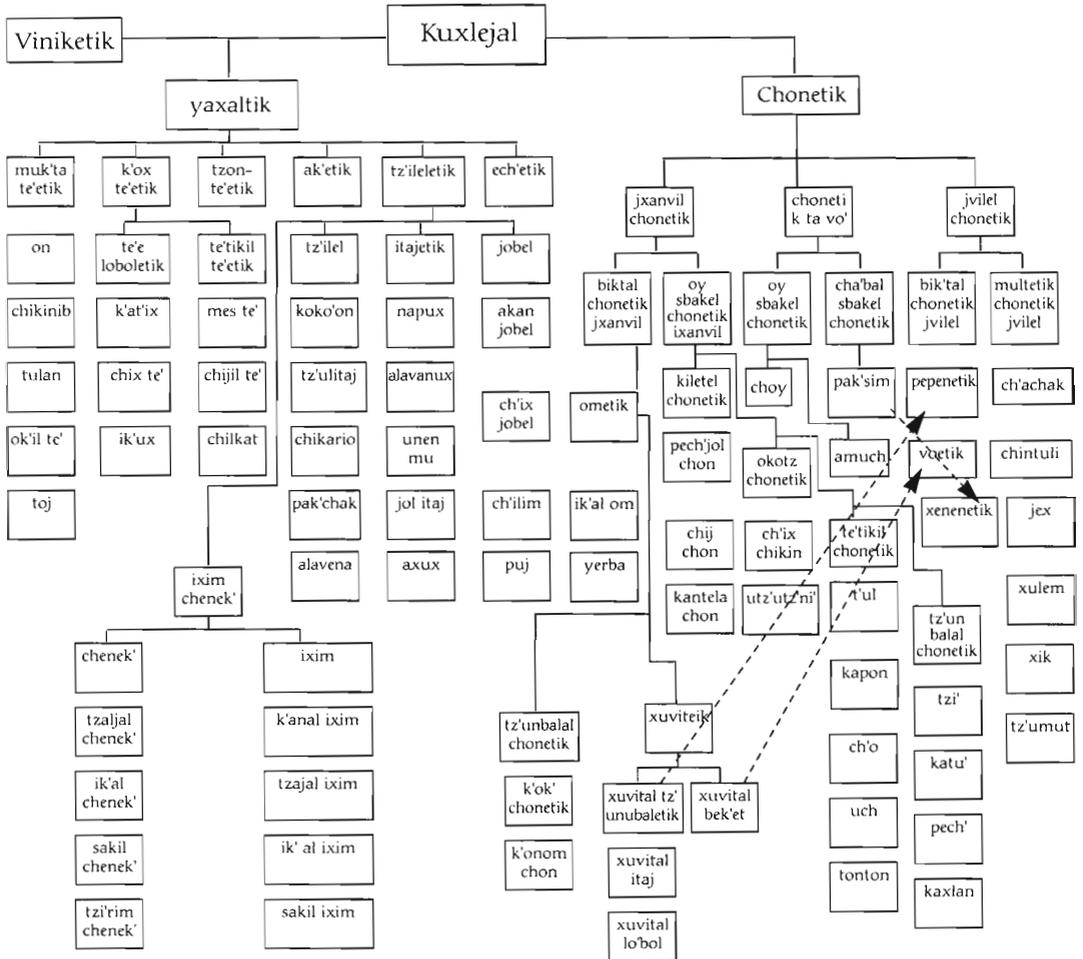
Agregó que los curanderos no hablan a todos los cerros y cuevas. El *Yajval Balamil* que es el dueño de tales lugares no mora dondequiera. Cuando le pregunté, ¿de dónde saben los curanderos a cuáles cerros o cuevas hay que rezar? me respondió: *Ta svaichilik* (lo sueñan).

Pregunté si tales cosas como cigarro, veladora, flores o música tienen alma. Don Petul no lo negó. Sí negó, en cambio, que cosas como mesa o silla o techo de la casa tuvieran alma alguna: *milbilxa, takimxa* (está matada, está seca) –explicó.

Apunto esta dificultad sólo para advertir al lector que el juego de clasificar diferentes seres no abarca a todos los seres concretados por los tzotziles como vivientes, sino se limita a tres categorías de tales seres: plantas, animales y hombres. Como fruto de mi colaboración con Xun, elaboramos un diagrama en forma del árbol de Porfirio (véase figura 7).

Según la clasificación de Xun, *Kuxlejäl* (todo ser vivo) se divide en *chonetik, yaxaltik* y *viniketik*. *Chon* es un ser que “tiene *sch'ulel* y se mueve por sí solo” (en plural *chonetik*). Esta palabra es traducida por Xun como “animales”. Al mundo de los *chonetik* pertenecen *jxanvil chonetik* (los animales que caminan), *chonetik ta vo'* (los animales del agua) y *jvilel chonetik* (los animales que vuelan). *Jxanvil chonetik* se dividen en *biktal chonetik jxanvil* (animales pequeños sin huesos que caminan) y *oy sbakel chonetik jxanvil* (los animales con huesos que caminan). A la primera categoría pertenecen *xuviteik* (gusanos sin pelo) y *ometik* (arañas). A los *xuviteik* pertenecen, por ejemplo, *xuvital bek'et* (el gusano de la carne) y diferentes tipos de *xuvital tz'unubaletik* (los gusanos de los cultivos), como el *xuvital lo'bol* (gusano de la fruta) o *xuvital itaj* (gusano de la col). Cierta clase especial entre los gusanos la forman *bik'tal chonetik ta yut balamil* (los animales subterráneos), como por ejemplo *k'onom* (gallina ciega) y *k'ok'chon* (gusano trozador). Los ejemplos de

FIGURA 7
LA CLASIFICACIÓN DE LOS SERES VIVIENTES



los *ometik* (arañas) son *ik'al om* (araña negra) o *yerba* (tarántula). A la segunda clase, es decir, a los animales con huesos que caminan, pertenecen *kiletel chonetik* (culebras), como *pech'jol chon*, (culebra con nariz delgada), *chij chon* (culebra adornada), *kantela chon* (culebra candela); *okotz* (lagartijas), como por ejemplo *utz'utz'ní'* (lagartija), *ch'ix chikin* (camaleón). Hay varias especies de los *te'tikil chonetik* (animales del bosque), como por ejemplo *tonton* (caracol del monte), *uch* (tlacuache), *ok'il* (coyote), *ch'ó* (ratón). Una clase especial está formada por los *tz'un balal chonetik* (animales criados), tales como *tzí'* (perro), *katu'* (gato), *pech'* (pato), *kaxlan* (pollo). Mientras que los diferentes tipos de *xuvital bek'et* (gusanos de la carne) se transforman en *voetik* (moscos), *xuvital tz'unubaletik* (gusanos de los cultivos) se transforman en diferentes clases de *pepenetik* (mariposas). También entre *chonetik ta vo'* (los animales del agua) existen especies que *oy sbakel* (tienen huesos) y *ch'abal sbakel* (no tienen huesos). A la primera categoría pertenecen *choy* (pez) y *amuch* (rana), a la segunda *pak'sim* o larvas de los insectos que viven en el agua y se transforman en *xenen* (zancudo), que a su vez pertenecen a *bik'tal chonetik jvilel* (animales voladores que no tienen huesos), es decir a los insectos. Desde luego estos últimos pertenecen ya a la tercera de las tres principales categorías de los animales antes mencionadas, o sea a *qvilel chonetik* (los que vuelan), por ejemplo, *voetik* (moscos), *pepenetik* (mariposas), *xenenetik* (zancudos). Además de los insectos, a la misma categoría pertenecen también los *mutetik* (los voladores con huesos), como por ejemplo: *jex* (azulejo), *ch'achak* (paloma real), *chintuli'* (codorniz), *xik* (aguililla), *t'umut* (paloma) y *xulem* (zopilote).

Yaxaltik son los lugares verdes que, aunque tengan *sch'ulel* (alma), "no se mueven por sí solos" (*yox* en las lenguas mayances significa verde o azul). La palabra *yaxaltik* es traducida por Xun como "plantas" o "la parte verde de la naturaleza". *Yaxaltik* se dividen en seis clases: *muk'ta te'etik* (árboles grandes), *k'ox te'etik* (árboles chicos), *tz'ileletik* (pastizales), *tzonte'etik* (musgos), *ak'etik* (bejucos) y *ech'etik* (tecolumates). A *muk'ta te'etik* pertenecen varias especies de los árboles que crecen en el monte, por ejemplo: *on* (aguacate), *tulan* (roble), *toj* (ocote), *ok'il te'* (ciprés), *chikinib* (enano). Los *k'ox te'etik* (árboles chicos) pueden dividirse a su vez en *te'e lo'boletik* (las especies frutales): *k'at'ix* (tejocote), *chix te'* (cerezo), *ik'ux* (higo); y *te'tikil tétik* (las especies del monte): *mes te'* (meste), *chijil te'* (saúco), *chilkat* (chilka). Los *tz'i'leltik* (pastizales) se

dividen en cuatro categorías: *tz'i'lel* (pastizal común), *itajetik* (verduras), *jobel* (zacate) y aparte *ixim* (maíz) y *chenek'* (frijol). Los dos últimos son plantas comestibles, que por su importancia ocupan un lugar especial en la clasificación tzotzil. A los *tz'i'leletik* comunes pertenecen varias especies de hierbas con hojas lisas, que en su mayoría, con la excepción de la hierbabuena, son anuales, por ejemplo: *tz'ul itaj* (bledo), *chikario* (achicoria), *koko'on* (epazote), *pak' chak* (malva), *alavena* (hierbabuena). A la clase de *jobel* pertenecen pastizales perennes, con hojas delgadas: *ch'ix jobel* (paja), *akan jobel* (grama) y también algunas especies acuáticas como *puj* (tule). A *itajetik* pertenecen varias especies de verduras como *napux* (nabo), *alavanux* (rábano), *unen mu* (hierba mora), *jol itaj* (repollo). *Ixim*, o los granos del maíz, se divide a su vez en cuatro especies principales, es decir *k'anal ixim* (maíz amarillo), *tzajal ixim* (maíz rojo), *ik'al ixim* (maíz negro) y *sakil ixim* (maíz blanco). Xun exclama en tzotzil diferentes nombres que denominan las fases de crecimiento y las formas de maíz:

- a) *chobtik*, milpa de maíz;
- b) *tz'utuj*, maíz florido;
- c) *yi*, elotes tiernos;
- d) *ajan*, elote "buen tanto";
- e) *vojton*, elotes macizos;
- f) *ixim*, granos;
- g) *panim*, nixtamal con cal;
- h) *jux*, nixtamal sin cal;
- i) *voch'*, maíz molido, y
- j) *tz'unbal ixim*, semilla de maíz seleccionada para sembrar.

También entre el *chenek'* (frijol) se distinguen cuatro especies principales: *tzajal chenek'* (frijol rojo), *ik'al chenek'* (frijol negro), *sakil chenek'* (frijol blanco) y *tzi'rim chenek'* (frijol rayado). Entre los *ak'etik* (beju-cos), se encuentran *pik'ok'*, *ichil ak'*, *be xinich ak'* y *pek' me'el*. Entre *ech'etik* (tecolumates) se encuentran diferentes clases de bromelias, como *tzajal ech'*, *uma'ch'*, *kilonech*.

El lugar del hombre

Un juego aparte se constituye con las pláticas sobre el ser humano, como segmento muy especial del ambiente. *Vinik* o *viniketik*, en plural, se

traduce respectivamente como “hombre” u “hombres”. El término tiene dos sentidos, puede significar el hombre o macho, pero también el ser humano y en este caso es el sinónimo de *krixchano* (persona). Se comprende que *viniketik* y *krixchanoetik* abarca también a las *antzetik*, mujeres. El ser humano tiene dos almas; *schanul* es su doble, nace al mismo tiempo que el hombre y muere tres días después de la muerte de él. Todos mis colaboradores me explicaban que el *schanul* de cada uno se encarna en un “animal del monte”, un animal de las especies raras y salvajes como zorro, serpiente o tigre. Si alguien mata al animal o éste muere de una manera natural, el hombre también tendrá que morir tres días después. El *sch'ulel* es la segunda alma que está en nuestro corazón y sangre, y se desprende del cuerpo poco a poco después de la muerte, para gozar en el *vinajel* o pasar por *lajebal* y sufrir en *k'atinbak*.

No existe una manera, aceptada por todos, para diferenciar a hombres de animales. La primera concreción del *vinik* que busqué fue la que distingue a éstos de los animales. Este problema fue objeto de las opiniones individuales de mis colaboradores. Recuerdo una interesante plática, en la casa de Petul, sobre las características que poseen los *viniketik*, pero no los *chonetik*.

–¿Por qué los *viniketik* no son *chonetik*?, Pregunté a don Petul, el papá de Aurelio.

–Los *viniketik* tienen *sch'ulel*.

–¿Cómo lo sabe?

–Se mueven por sí solos.

–Los *chonetik* también se mueven por sí solos.

–Sí, pue.

Don Petul tuvo que pensar antes de encontrar otra respuesta. Mientras tanto Maryan, su yerno, quien estaba escuchando nuestra plática tomó la iniciativa.

–Sólo los *viniketik* trabajan y caminan en dos patas y hablan; los hombres no pueden caminar por la noche porque no tienen luz en sus ojos; además no comen lo que encuentran en el monte como los animales.

Don Petul estaba agradecido que Maryan lo librara de otro discurso. Movi6 su cabeza y dijo: *ja' yech* (así es).

El bien y el mal

En los juegos que siguen se intentará no tanto describir el ambiente sino, más bien, de evaluar, juzgar y exhortar. Antes que nada tenemos que descubrir el juego básico que servirá para presentar otros juegos más complejos. Uno de los juegos básicos que debemos de tener presente, siempre y cuando tratemos de estudiar los juegos concernientes al ambiente natural o social, es el uso de las principales palabras éticas: “bueno” y “malo”. Para tener presentes sus conceptos citaré las explicaciones más comunes, de sus significados, que recibí de don José, don Petul, Xun, Aurelio, Lita, Elvia, Sócrates y José.

Mu xtun es algo que “no sirve porque está descompuesto, por ejemplo un carro, *mu xtun sokem*, algo está quebrado, agujerado, inservible; un hombre es *mu xtun* cuando está inválido, cuando no trabaja, cuando no da servicio, es borracho, abandona a su familia, no coopera”. Los ancianos no son *mu xtun* porque “antes sirvieron y daban servicio”. Cuando a alguien se le pide un mandado y él no cumple se le dice *mu xtun*. Un perro es *mu xtun* cuando “no cuida la casa, no ladra, cuando no avisa que llegan los extraños”. El antónimo de *mu xtun* es *xtun*: “Algo que sirve, por ejemplo: un vaso que no está roto o sucio, una silla que sirve para sentarse, chanclas que no se rompieron.” El hombre que participa en los trabajos comunitarios (*komon abtel*) también *xtun* (sirve). En cambio *chopol* es alguien que “hace maldades, roba, mata, miente, pega a la mujer, pelea con sus amigos, no atiende a las personas, las regaña; un perro cuando ladra o muerde a escondidas es *chopol* (pero no es *mu xtun* porque sí sirve). La cerveza es *chopol* porque “emborracha”, pero no es *mu xtun* porque “sí, sirve para tomar”. Sobre seres humanos se dice también *chopol yo'on* (mal corazón). *Chopol sjol* (mal de la cabeza) es alguien que

está mal de cabeza, critica, envidia, nos dice cosas malas, nos trata como animales, piensa mal, es cruel, déspota, no razona, pega a alguien, cuando le hablas no te hace caso, está enojado, no respeta a las personas, es travieso, tira su café, no quiere comer, tira su refresco; o cuando los niños juegan entre sí y luego se golpean son *chopol ajolik che'e* (malos de la cabeza).

Lek es el antónimo de *chopol* y “puede ser cualquier cosa que te gusta. Se dice entonces *lek chkil* (me gusta)”. Alguien es *lek* si “tiene *lek*

yo'on (buen corazón), que es amable, platica contigo, llega a visitarte, no te dice nada, no te envidia, no te golpea, no te regaña, no te molesta”.

El sentido de la vida

Mientras visitaba a las dos familias seguí con otro tema: el dilema del sentido de la vida de todos los seres vivientes. Al principio me preparaba para una discusión larga y complicada. Después de dos años de visitas constantes a las casas de don José y de don Petul, aprendí que las respuestas a ciertas preguntas eran creativas e impredecibles, mientras que las respuestas a otras se repetían. Asumí que la plática sobre el sentido de la vida es objeto de opiniones inesperadas, heterogéneas y controvertidas. Aquí doy un ejemplo de una entrevista que tuve con Aurelio:

- ¿K'usi stu balamil?* (¿para qué sirve la tierra?).
- Xtun sventa chveik'o li viniketike* (para que los hombres puedan comer).
- ¿K'usi stu chonetik?* (¿para qué sirven los animales?).
- Xtun sventa ve'el* (sirven para ser comidos).
- K'usi stu te'etik?* (¿para qué sirven las plantas?).
- Sventa si', sventa na* (para la leña, para casa).
- ¿K'usi stu krixchano?* (¿para qué sirve el ser humano?).
- Sventa slumal* (para la comunidad).

Con el fin de comparar las diferentes respuestas de las personas que estaban a mi alcance, repetí el diálogo con don Petul, el papá de Aurelio, con Chepil, el hijo de don José, quien actualmente tiene 17 años y Elvira su hermana de Chepil que en 1997 empezó a estudiar en la escuela de Conalep. Sus respuestas fueron las siguientes: don Petul dijo que la tierra es *xtun ta xmaklinotik* (para que nos mantenga). A la pregunta, ¿para qué sirven las plantas? dijo: *Xtun ta chak vo'* (sirve para traer agua), *ta chak ik'* (para dar aliento), *ta xtun ta-jestik velil* (para hervir comida), *tajestik kajvel* (para tostar café), *chikatiniotik'o* (para calentarse). A la pregunta, ¿para qué sirven los animales? respondió: *sventa ta spaxak ta te'etik* (para que paseen por el bosque). Y por fin, a la pregunta, ¿para qué sirve el ser humano? contestó: *Sventa cha'abtej, ta stzunik chobtik, chenek, itaj* (para traba-

jar, para sembrar maíz, frijol y verduras). Chepil dijo, en cambio, que la tierra sirve para *chchiyotik'o*, *chveotik'o* (para que crezcamos, para que comamos); las plantas para *chkichtik'o ik'* (para respirar), *sventa chtal vo'* (para que venga agua) y *sventa chkuxik'o chonetik* (para que vivan los animales). Los animales, según Chepil, servían para diferentes fines, de acuerdo con el tipo de animal y sus características, por ejemplo: *li jtz'ie jchi'iltik* (los perros sirven para ser compañeros), *li alak ta stajti'itik* (la gallina para comer), *li kato sk'el ch'o ta na* (el gato vigila que no haya ratones en la casa), *kapon tajti'itik* (el armadillo para comer). La última pregunta de, ¿para qué sirve el ser humano? resultó para Chepil más perpleja: *Mu k'u stu* (no sirve para ningún fin), *tsakal tajnop* (luego lo pensaré). No tuvo, en cambio, ni la menor duda acerca del fin de la mujer y del hombre: *Li antze sventa achabi na* (la mujer es para cuidar la casa) y *li vinik sa amtel sventa smaklin'o li yajnile* (busca trabajo para mantener a su esposa). Elvia, en cambio, consideró que la tierra sirve para *chchiyotik'o* (para que crezcamos) y para que *chchi'o jve'eltik* (para que crezca nuestro alimento). Las plantas son para *chkichtik'o ik'* (para que respiremos), *sventa chak vo'* (para dar agua) y *sventa si* (para la leña). Los animales son para *tajti'itik* (para comer) y los seres humanos son para *cha'amtejik* (para que trabajemos) y *sventa chiyak'botik jchi'eltik* (para hacer pareja).

El trato a los animales

En Xulvo' los animales del monte a menudo complementan la dieta de la gente. Cada habitante de Xulvo' puede cazar en cualquier lugar.

—¿Por qué los animales que están en tu terreno no te pertenecen y los árboles sí te pertenecen? —pregunté a Xun.

—Los animales pertenecen al Dios —dijo.

Xun agregó que los animales no pertenecen al terreno que tiene dueño, porque “sólo pasan por él”. En cambio, si “un ladrón roba la madera de un árbol que no pertenece a él, en el terreno invadido se queda un tronco mutilado”.

Después, con la ayuda de Aurelio y Sócrates, pude elaborar el calendario de cacería, junto con el calendario de las actividades agrícolas en *Sikil osil*, la tierra fría.

CUADRO 3
CALENDARIO DE CACERÍA Y ACTIVIDADES AGRÍCOLAS
EN SIKIL OSIL (TIERRA FRÍA)

Meses	Animales cazados	Actividades agrícolas	Razones para cazar
Enero	<i>Kulajte</i> (paloma), <i>chuch</i> (ardilla).	<i>Taki chenek</i> , <i>taki ixim</i> (se madura el frijol y las mazorcas de maíz).	<i>Sk'ux sat ixim</i> (comen los granos).
Febrero	<i>Kulajte</i> (paloma), <i>chuch</i> (ardilla), <i>ch'o</i> (ratones de monte).	<i>Taki chenek</i> (se madura frijol) y <i>taki ixim</i> (mazorcas de maíz).	<i>Sk'ux sat ixim</i> (comen los granos).
Marzo	<i>Kulajte</i> (paloma).	<i>K'aj ixim</i> (se corta maíz); <i>maj ixim</i> (se desgrana el maíz).	<i>Sk'ux ixim</i> (come granos), <i>tz'ob sat ixim</i> (junta los granos).
Abril	<i>Kulajte</i> (paloma).	<i>Vel k'ajben</i> (cortan rastrojo), <i>chik osil</i> (quemán rastrojo).	Come granos que se quedan.
Mayo	<i>Kuxkumum</i> , <i>Chintuli'</i> .	<i>Chik osil</i> (quemán rastrojo) <i>tz'un chobtik</i> , <i>tz'un chenek</i> (siembran maíz, siembran de frijol).	<i>Skux sat ixim</i> (come los granos de maíz).
Junio	<i>T'ul</i> (conejo) <i>Ch'o</i> (ratón).	<i>Yak'intael chobtik</i> (limpieza de la milpa).	<i>T'ul slo'yanal chobtik</i> (conejo come las hojas de maíz), <i>ch'o ts'lo yanal chenek</i> (ratón come hojas de frijol).
Julio	<i>T'ul</i> (conejo).	<i>Yakbelspoxil</i> (abono a la tierra).	<i>T'ul slo' yanal chobtik</i> (conejo come las hojas de maíz).
Agosto		<i>Ak'in</i> (limpieza).	
Septiembre	<i>Chuch</i> (ardilla).	<i>Yakbel spoxil</i> (abono) <i>chi'an chobtik</i> (salen elotes tiernos).	<i>Sk'ux yi'al chobtik</i> (come elotes tiernos).
Octubre	<i>Chuch</i> (ardilla).	<i>Chi'an chobtik</i> , <i>vojton</i> (crecen elotes tiernos y se convierten en mazorcas).	<i>Sk'ux yi'al chobtik vojton</i> (come elotes tiernos y mazorcas).
Noviembre	<i>Vet</i> (zorro gris).	<i>Chi' jub vojton</i> (crecen mazorcas grandes).	<i>Sk'ux vojton</i> (come mazorcas).
Diciembre	<i>Chuch</i> (ardilla).	<i>Tu'ch chenek</i> (cortan frijol).	<i>Sk'ux vojton</i> (come mazorcas).

Los animales que más se cazan son *t'ul* (conejo), *chuch* (ardilla) y diferentes clases de pájaros, por ejemplo: *kulajte*, *ch'achak*, *kuxkumun* y *ch'o* (ratón); de vez en cuando *kapon* (armadillo), *chintuli'* (codorniz), *uch* (tlacuache) y en el pasado *te'etikal chij* (venado). *Ch'achak*, *kapon* y *uch* no hacen daño a la milpa. Se los caza con fines nutritivos. La cace-

ría obedece a muchas reglas y algunos actos de matanza despiertan un profundo disgusto, aunque a nadie se castigue por eso. Como podemos apreciar en la tabla anterior, la cacería obedece y se relaciona estrictamente con las actividades agrícolas. La razón principal de la cacería es la defensa de los granos y las hojas tiernas del maíz y del frijol. Observemos que agosto es un mes relativamente libre de cacería. En agosto se limpia la milpa y ningún animal amenaza a ésta. Los conejos comen las hojas tiernas de maíz, razón por la cual se les puede cazar en julio, pero en agosto las hojas maduran y no atraen a los conejos. A los ratones, por ejemplo, se les puede cazar en el tiempo de secas, cuando el maíz está maduro y el ratón se convierte en una amenaza para las milpas. Pero incluso en este caso la cacería ha de tener un fin práctico. Un día fuimos con Xun y Chepil a construir trampas. Bajo las peñas colocábamos un grano de maíz atado a una piedra, de manera que el ratón que empezaba a comer el grano moría aplastado por la roca. De 10 trampas que hicimos, al día siguiente encontramos dos ratones muertos, que al ahumarse iban a servir para el caldo.

Cuando un pájaro, por ejemplo *chintuli'*, viendo que las semillas de maíz empiezan a nacer y "saca granos de maíz con sus patas, se puede matarlo –dice Sócrates–. Es la culpa del pájaro. Si ardillas o conejos comen las hojas de maíz, se puede matarlos, porque son ellos que hacen daño".

La amenaza a la milpa es una, pero no la única limitación para la cacería. Aurelio narró cómo una vez fue con su papá a cazar conejos, y por casualidad mataron a una coneja que tenía cuatro conejitos dentro de su vientre: *Mu xtun yu'un ep jmiltik t'ul ta jun velta* (está mal que matamos muchos conejitos a la vez). Cuando le pregunté por sus razones me dijo que es malo matar conejitos chiquitos, "porque pueden crecer, multiplicarse y servir a la gente". Aurelio explica que a veces uno mata a una gallina y al encontrar adentro muchos huevitos puede decir: *Chopol jmiltike yu'un ep ston* (está mal que la matamos porque tiene muchos huevos).

Sócrates, el hijo menor de don José, piensa que matar a los animales con cría no sólo es *chopol* (malo), no sólo *mu xtun* (no sirve), sino que también puede traer la ira del *Kajvaltik*, (Dios): "Si uno mata a un animal que tiene cría, que está en la cueva, el Dios lo castiga. Vamos a tener un accidente, o si damos otra vuelta nos va a morder una culebra. *Kajvaltik* quien cuida todos los animales, nos castiga." Sócrates

cree que hay que empezar a cazar por la época de cuaresma, cuando los animales del monte ya no tienen crías y cuando la vegetación se seca. El buen cazador no sólo sabe cuándo se puede cazar, sino además nunca desperdicia la carne de los animales cazados. Sócrates comenta que:

Dios también castiga a los que matan a los animales por puro gusto y luego dejan que se desperdicie su carne. Por ejemplo, hay unos que matan a la culebra que no hace nada, el Dios también los castiga. No se debe hacer así, el Dios nos aparta castigando y cada quien agarra su camino. En enero ya hay que dejar de cazar porque los animales están cargados. Si no los dejamos de cazar en algún tiempo, en pocos años se van a acabar los animales.

Hacer daño a los animales, sin buenas razones, no sólo es malo sino que se vuelve una muestra de irracionalidad. Así, cuando un niño o un adulto golpea a un animal, porque le da coraje, se le puede decir: *Chopol ajol che'e* (estás mal de la cabeza).

Preocupación por la destrucción del bosque

Cuando se ve a una persona que tala los árboles, se puede decir que lo que hace es *mu xtun*, no es correcto, no sirve. Aquí pongo ejemplo de un diálogo imaginado, relatado por Lita, la hija de don José, una excelente artesana que vende sus telas en una de las tiendas de San Cristóbal. A observa que B corta un árbol y dice:

–*Mu xtun jbojtik te'e* (no sirve que cortemos el árbol).

B puede aceptar la crítica respondiendo:

–*Chopol sokesel te'etik* (es malo destruir el bosque). Y agregar: *Li vo'one xu' bojte te'e* (pero puedo cortar el árbol).

A le puede advertir otra vez:

–*Li k'usi chapase mu xtun* (lo que haces no te conviene).

–*¿K'u yu'un?* (¿por qué?).

–*Yu'un chopol chlaj aboj skotol li te'etike* (porque está mal acabar con todos los árboles).

–*Yu'un xtun ku'un li balamile* (pero me sirve este pedazo de tierra).

Dado que el pedazo de tierra es de propiedad de *B*, ya no se podría hacer nada más, puesto que la tala de los árboles en el terreno que pertenece a uno no es *mulil*, delito. Aunque en Xulvo' se dice que para talar pinos se requiere un permiso del comité de ejido o del de las tierras comunales, siempre es fácil obtenerlo. En el caso de talar un gran número de pinos sin permiso se paga una multa, y el acto está calificado como *mulil*, delito.

Lita distingue así entre mal manejo del bosque y buen manejo del bosque: "Primero se talan los árboles grandes y allí se dejan para que retoñen. Cuando vemos que tienen esas cosas nuevas, talamos los otros que están cerca y así dejamos crecer los nuevos arbolitos."

Según Lita, hay personas que talan todos los árboles para la leña o milpa. Se puede preguntar a tal persona: *¿K'u yu'un aboj skotol li te'etike?* (¿por qué tumbaste todos los árboles?), la persona indagada puede responder: *Yu'un tajtz'un jchob* (porque siembro mi milpa). "Es por necesidad que lo talan –explica Lita– porque quieren sembrar o vender la leña para que puedan comer. Nosotros no lo hacemos porque no la vendemos."

Don José a menudo habla sobre el ambiente, recordando los tiempos pasados en los cuales había abundancia de bosques y animales. Cuando un día me mostraba su terreno, fuera de la comunidad, le pregunté quién destruye más la naturaleza, *¿kaxlanetik* (mestizos) o *stz'un sch'ob viniketik* (campesinos)?

–*Kaxlan* no destruye la naturaleza porque no tiene necesidad– respondió. Antes, cuando *kaxlan* tenía las montañas, había árboles. El campesino destruye por necesidad de sacar madera, leña, sembrar la milpa.

–¿Pero ellos destruyen los cerros? –dije–, en San Cristóbal se ven muchas minas de las cuales sacan arena y piedras.

–Sí, destruyen igualmente –respondió don José corrigiéndose–. Los *kaxlanetik* acaban con la tierra, los campesinos acaban con los árboles. ¿Ve usted estas piedras? Antes había puro bosque.

–¿Por qué antes había bosques y ahora no? –pregunté.

–Antes no había tanta gente. Muchos campesinos se iban a tierra caliente a sembrar. Luego, otros la invadieron o la ocuparon y ahora no hay lugar. Se vinieron acá, cerca de sus casas. Ahora siembran acá y el bosque se acaba.

–¿Es *chopol* cuando un campesino tumba los árboles? –interrogué usando la palabra que en tzotzil significa “malo”.

–Es *chopol* para la naturaleza pero no para él. Él lo necesita para su milpa. ¡Escuche a este pájaro!

–Sí, canta bonito. ¿Cómo se llama?

–Lo llamamos *kulajte* porque dice *kula-jte*, *kula-jte*. Es un pajarito que también vino huyendo. Vino de tierra caliente, donde ya no hay montañas, no hay bosque porque ya lo tumbaron. Vino aquí y se adaptó a la tierra fría, como nosotros.

La misma pregunta le hice luego a don Petul en tzotzil.

–¿*Buch'u sokes mas ali balamile, mi ja' kaxlan, mi ja' stz'un schob vnik?* (¿Quién destruye más la tierra, el mestizo o el campesino /el que siembra/?) Don Petul respondió en tzotzil:

–*Li vo'one tsokes to ox mas li stz'un chobtike k'alal chabal to ox lok'em li poxil chobtike, poxil tz'ilele* (antes, el campesino destruía la tierra porque no había ni fertilizantes ni herbicida). *Li vo'one ali campesino xtun yu'un tzo' chij* (antes el campesino usaba estiércol del borrego), *k'alal ta ip' stuke balamil, mas lek, oy mas ep ip'* (cuando la tierra producía por su propia fuerza, era mejor, hay más fuerza). *Lavie kolta-vanej xa ta sokesel balamil li kaxlane yu'un ti ja' ep xa tatos slokesoj poxetike* (ahora el *kaxlan* ayuda a destruir porque se han producido diferentes tipos de agroquímicos). *Lavie ja' mas tasokes balamil buch'u stz'un chobtike porque ja' li ja' xtun yu'un poxetik pero li poxetike ja' smeltzanej li jkaxlane* (ahora destruye más la tierra quien siembra, porque usa agroquímicos, pero estos agroquímicos los produce el mestizo).

–¿*K'u yu'un xtun yu'unik ali spoxil balamil?* (¿Por qué entonces usan agroquímicos?) –pregunté.

–*Lek xa yai li krixchano k'alal lok' li poxil chobtike, li milob tz'ilele, ja' ti yu'un ja' mas ep cha'abtej pero sok yu'un ta anil li balamile* (a la gente le gusta cuando se producen fertilizantes, los herbicidas, ya que se trabaja más efectivamente, pero eso le destruye su tierra rápido). *Ja' mas ep cha'abtej, mas kun ta xaikxa, mu xa k'usi vokol xai* (el trabajo es más efectivo, la gente siente que es más fácil, la gente no lo siente difícil).

Contaminación y desperdicio

La escasez de agua hace que este recurso sea reglamentado en cada hogar. Es costumbre que, a pesar de que algunos tienen agua entubada, las mujeres vayan al pozo a lavar la ropa. El agua del pozo sirve únicamente para llenar las cubetas. Alrededor del pozo se encuentran 11 piedras donde pueden estar 11 mujeres lavando.

Por lo general, los niños son regañados por desperdiciar el agua entubada. Rocío, la hija menor de don José, juega a menudo con el agua entubada y Lita, su hermana mayor, le dijo en una ocasión:

–*¿K'u yu'un chavixtalan li vo'e?* (¿por qué desperdicias agua?).

–*Yu'un xtun ku'un* (porque me sirve).

–*Chopol, mu xtun li chavixtalan li vo'e. Yu'un ep chamal* (es malo y no sirve jugar con el agua. La tiras mucho).

Raras veces se dan casos de contaminación grave del ambiente. Los habitantes del Xulvo' tienen pocas cosas que podrían desperdiciar. Como me han asegurado don Petul y don José, nadie contamina los lugares sagrados ni los pozos de agua. Esto explica la falta de sanciones hacia tales actos. Recientemente, con el incremento de la compra de productos en lata y plástico, aumentó la contaminación del lugar. Los desechos inorgánicos se depositan en una barranca en las cercanías del pueblo. Las personas menores de edad o los niños comen galletas mientras caminan por las veredas, y cuando terminan de comer tiran los empaques sobre el suelo. Como relata Lita, uno puede preguntarse: *¿Bu chkak'?* (¿dónde lo pongo?) y responder: *Ta jpakan komel* (lo dejo tirado). La persona mayor, su papá o mamá, u otra persona conocida puede decirle: *Mu xtun jchaytik ka'ep* (no sirve que tiremos basura), o bien *Chopol jchaytik ka'ep* (está mal cuando tiramos basura). Cuando un menor de edad quema plástico, estiércol de caballo, rastrojo, o bien hojas secas, uno puede preguntar *¿K'u yu'un chachik'e?* (¿por qué lo quemas?). Se puede responder: *Yu'un tzmak yav chobtik* (porque cubre el lugar de la milpa). Cuando se tira la basura arriba del pozo, se le dice: *Mu xtun chachay yu'un choch' ta vo'* (no sirve tirar la basura porque entrará al agua). Indagado puede responder: *Yech xabal* (así es /como dices/), pero también: *Mu jna' mi choch'* (no sé si entrará), y el asunto se queda allí.

La conservación de la naturaleza

En tzotzil no existe una palabra equivalente a “naturaleza” o “ambiente natural”. *Balamil* lo es todo, menos *vinajel*, cielo. Para expresar el concepto de ambiente natural se utilizan dos palabras: *vinajel-balamil*. En otro sentido, la naturaleza es la parte del ambiente que no ha sido tocada por el hombre. Este significado de “naturaleza” es captado en el concepto de *chi'em stuk* (crece solo), por ejemplo: Sol, estrellas y bosques. Los terrenos cultivados no pertenecen a *chi'em stuk*. El antónimo de *chi'em stuk* es *tz'unbil* (lo que está sembrado) o *meltzanbil* (lo que está construido).

Los zinacantecos de Xulvo' están convencidos de que *balamil-vinajel* posee un valor y lo expresan en su idioma. Para nombrar la tierra a menudo se utiliza la palabra *ch'ul* (sagrado). La expresión española “madre tierra”, que es a veces invocada en los discursos políticos, da la impresión de que el movimiento indio autónomo tiene carácter netamente ecológico. Esa misma impresión surge a veces en las pláticas con los habitantes de Xulvo'. Muchos informantes creen que a cambio de los bienes que la tierra nos otorga, tenemos que cuidarla, rezarle y hacer ofrendas en las fiestas del 3 de mayo y 13 de agosto. Según algunos de los habitantes de Xulvo', los *kaxlanetik* de Jovel no protegen debidamente la tierra. Don José expresa esta idea de la siguiente manera:

La tierra es sagrada porque nos mantiene, nos sostiene, nos da comida. El hombre debe respetarla y ofrecer incienso, *pox* y velas; debe rezar a las cruces para que no haya enfermedades, para que la familia esté sana. Los ladinos de San Cristóbal no respetan a la madre tierra. Ellos nunca rezan en los cerros. Eso es debido a que los españoles trajeron otro sistema religioso.

La idea de que la tierra es sagrada deviene porque todo lo que hay en ella posee *sch'ulel*, es decir alma o fuerza vital –argumentó don José. Las paredes de las grandes construcciones también necesitan esta fuerza en forma de cuerpos humanos sacrificados. El Sol, los santos, las cruces y los brujos poseen más *sch'ulel* que la gente común, y estos últimos la poseen en más cantidad que las piedras, plantas o perros. Los gatos poseen más *sch'ulel* que los perros. Como me contó Sócrates, el

perro que mata al pollo es sacrificado, en cambio cuando el gato mata al pollo es llevado al monte en un saco y dejado allí. Si regresa se le perdonará. En Chamula, la veneración a los gatos va más allá todavía: cuando mueren, se les hace funeral y se ponen flores sobre sus tumbas; los perros en Chamula son pateados, ignorados o maltratados.

Las reglas de la protección de *ch'ul balamil* no se mencionan explícitamente en ninguna situación especial. Cuando pedí a Xun que tradujera la frase “debemos cuidar la naturaleza”, me dijo dos expresiones. La primera fue la siguiente:

a) *Jtuk'ulantik ti buy jtotik jmetik* (que cuidemos el lugar donde se encuentran nuestros padres y madres). *Jtotik Jme'tik* y *Totil-Meil*, como ya mencionamos, habitan sólo en los lugares más importantes del municipio. Ellos son los dueños, son “nuestra madre y padre” de los lugares sagrados. *Jtotik Jme'tik* son también los que se encargan de ver los espíritus de los miembros del municipio, que andan en el corral, en forma de los *chanuletik*, espíritus-animales. *Totil-Meil* es una deidad dura que puede reaccionar muy fuerte cuando uno invade esos terrenos sin permiso de los curanderos, o bien construye caminos o simplemente quiere construir sus casas. Como me explicó Xun, “cuando uno construye el *bekaro*, ellos, de más jerarquía, que viven en el cerro, se enojan. Son los que se encargan de cuidar todo el municipio. Cuando ellos se enojan, los *j'iloletik* sueñan que los están regañando, o quieren que se les hagan ofrendas: los *j'iloletik* sueñan con lo que está pasando en el cerro”.

La segunda expresión en tzotzil que corresponde a “debemos conservar la naturaleza” fue la siguiente:

b) *Jtuk'ulantik ti buy ch'ul balamil*: (cuidamos donde hay tierra sagrada).

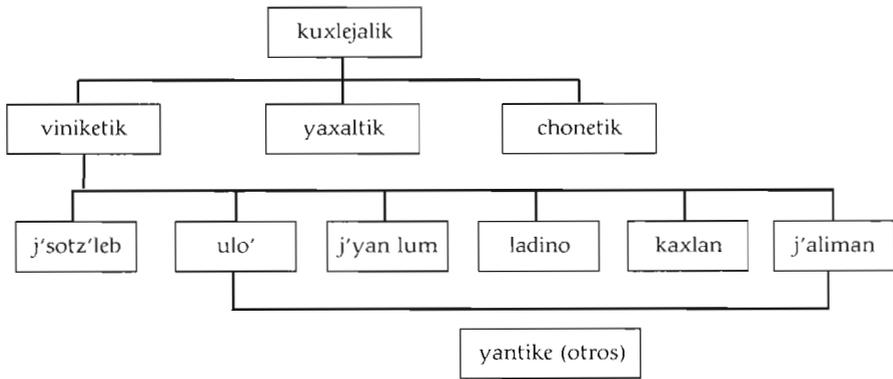
Como ya hemos señalado, la palabra *ch'ul* quiere decir “sagrada” y la palabra *balamil*, “tierra”. En conjunto, sin embargo, la expresión *ch'ul balamil* se refiere a los lugares sagrados o, en el mejor de los casos, a la superficie de la Tierra y no a todo el planeta. Sobre el cielo se puede decir *ch'ul vinajel* (cielo sagrado). La cualidad de *ch'ul*, sin embargo, ya no corresponde a *yolon balamil* o la tierra de abajo. Parece entonces que nos enfrentamos con una incoherencia. Los tzotziles hablan sobre la protección del ambiente natural, pero en tzotzil no existe la palabra que abarcaría todo el mundo natural en el sentido occidental. La expresión *ch'ul balamil*, que refleja el respeto por la tierra, se refiere

sobre todo a lugares sagrados y solamente en un sentido figurativo a toda la superficie de la tierra.

Nosotros y los otros

Las posteriores discusiones, que tuvimos en la casa de don José, rondaron acerca de la concreción de las diferencias entre distintas clases de seres humanos. Según don José, los *viniketik* se pueden dividir en diferentes clases, dependiendo de si son ajenos o cercanos a los *j'sotz'lebetik*, la gente de Zinacantán. Siguiendo la conversación de don José, le recordé la clasificación general de todos los seres vivos que había propuesto Xun y me concentré en el ser humano o *vinik*. Don José me dictaba los términos de diferentes clases de hombres que seguían a *Jsoz' leb*, el hombre de Zinacantán. Su clasificación la podemos apreciar en el siguiente diagrama:

FIGURA 8
NOSOTROS Y LOS OTROS



Como siguiente juego, pedí a todos los miembros de ambas familias que evaluaran la bondad de cada grupo en la escala del uno al seis. La calificación seis corresponde a la gente con *spajebal lek yo'on* (el mejor corazón), mientras que uno corresponde al grupo con *chopol tajmek yo'on* (el peor corazón). Las demás evaluaciones son las siguientes: cinco: *lek yo'on* (buen corazón); cuatro: *jutuk lek yo'on* (un poco de buen corazón); tres: *jutuk chopol yo'on* (un poco de mal corazón); dos: *chopol yo'on* (mal corazón). Aquí resumo los resultados de la encuesta:

CUADRO 4
LOS OTROS: RESULTADOS DE UNA ENCUESTA

Otros/ Nosotros	J'sotz'le b	Ulo'	J'yan lum	Kaxlan	Ladino	J'aliman
Aurelio	6	4	3	1	2	5
Petul	5	4	3	1	2	6
Paxku	5	2	1	3	4	6
José	5	6	3	1	2	4
Maruch	4	3	5	1	2	6
Xun	6	4	3	1	2	5
Sócrates	5	3	6	1	2	4
Chepil	6	5	4	1	3	2
Elvia	6	5	4	3	1	2
Lita	4	3	5	1	2	6
Alex	3	5	4	1	6	2
Rocio	6	4	5	1	2	3
Katal	3	2	5	3	4	6
Maruch	5	4	2	1	3	6

Posteriormente, pedí a cada entrevistado que diera breves características de cada uno de los grupos de los "otros". Empecemos con los suyos, los *j'sotz'lebetik*, hombres del lugar del murciélago. Todos, menos Lita, doña Maruch, Alex, Katal calificaron a los suyos con cinco o seis. Elvia opinó que los zinacantecos *Mas lek ta k'opone, mas lek k'oponik* (está bien lo dicho por ellos, hablan bien). Xun cree que *toj lek xkopoj xchi'uk yantik'o krixchano* (hablan bien con otro ser humano). Sócrates en cambio los calificó con cinco porque *jutuk lek no'ox yo'onik; toibailetik jutuk* (tienen un poco de buen corazón, se ponen, un poco, por encima de los demás). Don Petul dijo que el zinacanteco tiene buen corazón y digno de compasión: *lek yo'on ja' li ch'abal k'usi oy yu'un, abolsbaik, chabal k'usi oy yu'unik* (tiene buen coarazón, puesto que no hay nada que tiene, son pobres, no tienen nada). Doña Paxku, la mamá de Aurelio opinó que el zinacanteco *lek sna spasel k'in* (sabe bien hacer la fiesta). Maruch, la hermana de Aurelio dijo que los zinacantecos *lek sk'anik k'oponel, lekik tajmek, mu sna xlabanvanik* (saben hablar bien, son muy buenos, no saben burlarse). El caso interesante fue el de don José: a los zinacantecos los calificó con cinco, después de los chamulas, y como justificación dijo: *Mu sna smajvanik, mu sna xilik, lek xch'unik mantal noxtok* (no saben pelearse, no saben enojarse, son también obedientes). Sabía que, en el momento de la entrevista, don José tenía un cargo importante, el de segundo juez en el gobierno perredista. Sabía también que él y otros miembros del nuevo gobierno no cumplían con su cargo en Jteklum

sino en Nachij, puesto que los militantes priístas de la cabecera los amenazaron y quemaron la casa del presidente perredista. Cuando le pregunté a don José cómo era posible que la gente que no sabe enojarse hiciera tal cosa, me dijo: Pero ta *politika xa, oy xa problema* (cuando hay política, hay problemas). *Ja' xa ta hora lavie* (así es como está hoy el asunto). *Ja' politika kaxlan, maukxa politika stukik* (es la política del mestizo, no es la política de ellos), *ja' yo kucha'al oy ya majbail* (es por eso que hay pelea). Por otro lado, por lo menos cuatro personas expresaron su negativa frente a los suyos. Lita opinó que los zinacantecos eran *jutuk lek yo'on* (un poco de buen corazón) puesto que *vo'one chopol chi'ilik li k'usi jpase* (no les gusta lo que hago). Doña Maruch tomó el lado de Lita y calificó a sus paisanos con la misma nota cuatro. La razón que dio fue interesante. Dijo: *Mu skanik buch'o xoch ta eklexia kucha'al j'alimanetik, sk'anbeik tak'in* (no quieren que nadie, como extranjeros, entre a la iglesia, quieren dinero de ellos). Katal, la hermana de Aurelio consideró que los zinacantecos son *jutuk chopol yo'onik* (un poco de mal corazón) puesto que *ko'lo cha'i mi oy lek jk'utike, mu xak' k'usi ta jk'antike* (siente envidia si nos vestimos bien, no dan lo que les pedimos). Alex, el muchacho de nueve años calificó a los zinacantecos con una nota baja (tres), pero no dio ninguna razón de su evaluación.

Pasemos ahora al primer grupo de los otros, los chamulas. Las calificaciones de los *chamo'etik* variaron de dos a cinco con la excepción de don José quien les puso seis. En la versión de don José, la palabra *ulo'* significa vecino, paisano, pero es usada como el genérico de los chamulas, la "raza indígena más despreciada". La palabra *chamo'*—según don José— es el sinónimo de *ulo'* y proviene de la palabra *cham* (murió) y *vo'* (agua). Don José apreció más a los chamulas que a los zinacantecos: *Ali chamo'toj lek xch'unik mantal, ch'ichvanik ta muk lek xa'abtejik* (son obedientes, respetan a los demás, trabajan bien). Elvia también mostró su respeto hacia los chamulas colocándolos en el segundo lugar: *Lek xkopojik, lek yo'onik, mauk jtoivailetik* (hablan bien, tienen buen corazón, no desprecian a nadie). Los demás entrevistados, sin embargo, no vieron en los chamulas a nadie menos que a sus vecinos empobrecidos y degenerados. Según Aurelio, los *ulo'etik* "se visten diferentes, toman mucho y trabajan duro, algunos no tienen suficiente comida y cuando se emborrachan gritan". Para Petul, los chamulas son *lek yo'on, abolsbaik, chabal tak'in, jutuk ta staik, mu xul*

ta jol, mu xa, jna (tienen buen corazón, son miserables, no tienen dinero, no se acuerdan de las cosas, pienso que no son capaces). Doña Paxku, la madre de Aurelio, opinó: *xlolovan jlom, jutuk lekik, k'ok' yo'on* (algunos son alzados, un poco buenos, de corazón caliente/envidioso/). Maruch, su hermana dijo: *Mu sna xk'oponvanik, xlabanvanik, mu snaik k'oponel* (no saben platicar con nosotros, se burlan, no saben hablar). Kata opinó que el chamula *ko'lo cha'i xchi'il, mu sk'an xkoltavan ta abtel, chopol xk'opoj* (siente envidia con su compañero, no quiere ayudar a trabajar, habla mal). Para Lita los chamulas son *pu-kuj yo'on* (tienen corazón del diablo), *toj tol chutsbaik ta stukik, bu-chu'uk yutik ta calle* (se pelean entre ellos mismos con quienquiera que encuentran en la calle). Lita dijo que los padres, en Xulvo', a menudo regañaban a sus hijos que manipulaban cosas sucias diciéndoles: *Mu' ulo' ilot* (no seas ulo', no seas chamula). A los chamulas se les llama también *p'aj bil*: "P'aj bil es el hijo más despreciado en la familia, un hijo flaco, que se parece a los demás, un hijo mal atendido o abandonado por sus padres." La mamá de Lita, doña Maruch opinó que los chamulas *smajsbaik* (se pelean), Xun dijo que *tasmilsba stukik* (se matan entre ellos), Sócrates agregó que *chabal sch'ulelik* (no tienen conciencia), *mu sna snopelik* (no saben pensar), *bu stiksbaik ta k'op* (dondequiera se meten en problemas).

Jyan lum quiere decir "otro lugar", "otra tierra", y denomina a otros indios no zinacantecos y no chamulas, por ejemplo, nativos de San Andrés o Chenalho', indígenas poco conocidos. Las opiniones acerca de los indios de otro lado eran variadas. Sólo una persona, Sócrates, les dio la calificación más alta, es decir, seis. Para él, los indios de otro lado *mas lek yo'onik, xkaltik, lek xkopojik* (tienen el mejor corazón, decimos, hablan bien). Lita calificó a los indios de "otro lado" con cinco y opinó que son *mas lek yo'onik jutuk* y *jchi'ilbatik* (acompañantes en el camino). También Katal, la hermana de Aurelio, calificó a los indios de "otra tierra" con cinco. Según ella el indio *lek xkoltavan, lek xk'opoj, sna' k'usi yak'el* (ayuda bien, habla bien, sabe dar). Otros entrevistados no eran tan indulgentes. Aunque doña Maruch, como Lita, los ubicó en el segundo lugar, fue de la opinión de que son tan malos como los chamulas, *kaxlanes* e incluso los mismos zinacantecos: *Chopolik, ko'olik schi'uk chamo', schi'uk j'sotz'leb* (son igual de malos como los chamulas o los zinacantecos). Doña Paxku, la mamá de Aurelio era la más severa para los indios de "otra tierra" y les puso uno; dijo: *k'ok yo'onik, jtos'o xk'o-*

pojik (tienen corazón caliente/envidioso/, hablan diferente). Maruch, su hija, les puso dos y expresó la opinión semejante a la de su mamá. Los indios de “otra tierra” son *k’ok yo’onik*, *mu snaik k’oponel*, *chopol yo’onik* (tienen corazón caliente /envidioso/, no saben platicar, tienen mal corazón). Aurelio opinó que son los que “usan diferentes trajes, tienen diferentes costumbres, hablan algún idioma indígena, son morenos, cultivan diferentes plantas”. Según don Petul, los indios del otro lado tienen *jutuk stak’in* (poco dinero) y *ja’ no’ox yech abolsbaik* (también son miserables). Xun, quien trabaja en Seapi y visita las comunidades varias veces a la semana, opinó que los otros indios *taxkoponvanik buyuk jtatik* (nos hablan dondequiera los encontramos) y *bak’intik chak ve’el-tik* (a veces regalan comida). Elvia cree que los indios de “otra tierra” son *mas toivaitetik* (alzados). La opinión de Chepil, el hijo de don José, fue todavía más dura. Según él, *jyan lum mu masuk lek yo’on* (el indio no zinacanteo no tiene corazón bueno) y es *ch’aj* (flojo). La calificación de don José era ambigua. Por un lado los calificó como gente con “corazón un poco malo” y como razón dijo que *muk bu jta’ ojtikinel k’uxelan ali xchi’elik* (no he tenido oportunidad de ver cómo viven), *k’uxelan xanav* (cómo caminan); por la otra, en diferentes ocasiones enfatizaba su solidaridad con todos los pueblos indios: “todos los indígenas somos *jchi’iltak*, compañeros. Todos somos campesinos, todos caminamos juntos en las marchas, todos sufrimos la opresión de los mestizos”.

Kaxlan es la denominación general de mestizo, no indígena, sobre todo habitante de San Cristóbal de Las Casas. Varios de los entrevistados por ejemplo Socrates, Xun, don Petul, doña Maruch, opinaron que no existe ninguna diferencia entre *kaxlan* y ladino, mientras que para Elvia, Lita, Rocío y Alex la diferencia reside en el hecho de que el *kaxlan* es un mestizo de San Cristóbal mientras que ladino es un mestizo de otras ciudades, de México D.F. o Tuxtla. Don José dio una tercera definición. Según él, los *kaxlanetik* viven en las ciudades, roban a los indios, los “discriminan”, los “humillan”. Ladino, según don José, proviene de la palabra “ladrón” y es hijo de mujer india y de padre *kaxlan*. Ladino es la persona que habla español, a menudo vive en la ciudad, no se viste como indígena sino como un *kaxlan*. Para casi todos los entrevistados tanto *kaxlan* como ladino eran las denominaciones de los seres más odiosos. La opinión de Aurelio resultó más balanceada y descriptiva que otras:

Comen grasa, tienen más dinero, tienen otra forma de comportamiento, sus mujeres trabajan, no tienen tantos hijos, no tienen trajes tradicionales, son más blancos, saben hablar bien español, son más elegantes, a sus hijos les mandan a la escuela, tienen mejores posibilidades de guardar limpieza, tienen coches, a sus abuelos y abuelas los mandan a los asilos de ancianos, algunos no tienen jardines, se comunican por correo o teléfono, no pisan tanto lodo, porque todo está empavimentado, trabajan en escuelas, hospitales, tiendas, trabajan menos duro, son más alegres porque no tienen trabajo duro como los campesinos.

Pero para Don Petul los *kaxlanetik* eran *komik* (chaparros), o y *chopol yo'on* (tienen mal corazón), *chopol chil indijena* (Tzotzil) (ven al indígena con malos ojos), son *mas kulejetik* (más ricos), *mu sk'an chakbe indijena yabtelik yosilik* (no quieren dar trabajo a los indígenas en sus hogares), *sk'an chve stuk'* (quiere comer solo). Chepil opinó que los *kaxlanetik* no sólo son *komik ik'-sjolik* (chaparros, de pelo negro), sino que, además: *chopol yo'on*, *jtoibail*, *mu xkoponvanik* (son altivos, de mal corazón, no nos hablan). Doña Maruch expresó que *kaxlanetik xlabanvanik*, *chiyalbutik kochino* (los mestizos se burlan/de la gente/y nos dicen "cochino"). Lita, en cambio, exclamó que *toj tol pukujik*, *toj tol xlabanvanik*, *chilinic* (son muy diabólicos, se burlan mucho, se enojan). Xun consideró que los ladinos-*kaxlan chilbajin skotol indioetik*, *ta manolajel*, *ta chonolajel* (los ladinos/kaxlanes engañan a toda la gente indígena, cuando el indígena vende o compra algo). Sócrates creyó que los kaxlanes/ladinos son *pukujik*, *sk'an tsyalesik ta lum skotol indijena*, *ja' no'ox sk'an chkuch yu'un stukik* (diabólicos, quieren poner abajo a todos los indígenas, sólo ellos quieren salir adelante). Katal expresó que los *kaxlanetik ch'abal sk'oltavanik*, *toyol xchonolajik* (no ayudan, venden/cosas/muy caro). En cambio *ladino mu xkoltavan*, *ko'lo cha'i indijena*, *mu sk'an xichi'otik* (no ayuda, ve mal al indígena, no quiere que vivamos). Únicamente Elvia, doña Paxku y Maruch calificaron a los mestizos con tres o cuatro, pues opinaron que éstos *jutuk chopol yo'on* (son un poco de mal corazón) o *jutuk lek yo'on* (son un poco de buen corazón). Elvia, como la única de este grupo trazó la diferencia entre ladinos y kaxlanes: *Kaxlan ja' jovelal osil* (el *kaxlan* es de Jovel) mientras que ladino *ja' kucha'al krixchianoetik ta Tuxta*, *Mejiko*, *yano'otik* (el ladino es de Tuxtla, México, otros lugares). Para

Elvia el ladino es peor que *kaxlan*. Doña Paxku identificó al *kaxlan* con el ladino y les puso por encima de los chamulas y otros indios. Pero su opinión acerca de los mestizos era igualmente severa que la que tuvo acerca de los chamulas: los mestizos *x'ilbajinvanik*, *ch'abal skoltavan* (engañan, no ayudan).

J'aliman es una palabra española adaptada al tzotzil, y proviene de la palabra castellana "alemán". Denomina a todos los extranjeros o blancos no mestizos y no indios. Como sinónimo de *j'aliman* don José usó también la palabra "gringo", y se rió de las pronunciaciones de esta palabra por otros zinacantecos: "brinco"... "rinco". Los *j'alimanetik* para muchos en zinacantán deben ser gente diabólica: se les prohíbe tomar fotos, se los cobra antes de entrar a la iglesia, se los teme. Me tocó oír en el transporte colectivo, lo que una mujer zinacanteca le dijo a su bebé que lloraba: *Mi chaoke, chak ta kalto ali j'alimane* (si lloras, este alemán/refiriéndose a mi/te echará en el caldo). Si confrontamos este estereotipo con los resultados de nuestra encuesta nos enfrentamos con una disonancia. Hasta ocho personas pusieron a los extranjeros la calificación de cinco o de seis. Aurelio dijo que los *j'alimanetik*:

viajan mucho, llegan de diferentes lugares a comprar tejido, artesanías, porque les gustan, llegan a las iglesias de Zinacantán, no se les deja entrar, se piensa que tienen mucho dinero, más que los mestizos, viajan en aviones, toman fotos (a algunos no les gusta esto), son blancos y altos, son más elegantes que los mestizos, tienen cabello rubio, ojos azules, algunos son negros, negros, pero éstos no son muchos, platican sobre lo que ven, se les tiene miedo más que a los *kaxlanetik* porque son más grandes.

Don Petul agregó que los extranjeros *oy stakin* (tienen dinero), *spas chanavik* (hacen viajes), *mas lek yabtelik* (tienen mejores trabajos), son más *natil* (altos) y *kupilsbaik* (bonitos). Lita dijo que respeta a los extranjeros más que a su gente porque *lek skoltavanik*, *lek xchanubtasvanik*, *mu sna xlabanvanik* (ayudan, enseñan bien las cosas, no saben burlarse). Doña Maruch, como antes su hija, expresó que también respeta a los extranjeros más que a otros grupos. Son ellos quienes *lek chveik mu sna xlanvanik* (comen bien, no saben burlarse). Doña Paxku, la mamá de Aurelio expresó que el extranjero *ja' li nom taleme, mu sna' xlabanvanik, mu sna' x'ilinik* (llega de lejos, no sabe burlarse, no sabe enojarse). Katal, su

hija, opinó que el extranjero *lek sna' sk'uxubinvan, mu sna' sp'ajel jve'el-tik, lek xk'opoj* (sabe estimar/a las personas/, no sabe rechazar la comida de nosotros, habla bien). Maruch, la hermana de Katal y Aurelio, admira al extranjero por las mismas razones: *Lek tajmek xloilaj, mu sna' sp'ajel ve'elil, mu sna' xlabanvan* (habla muy bien, no sabe rechazar la comida de nosotros, no sabe burlarse). Xun los calificó como gente de buen corazón porque *oy jlom skolta abolsba krixchanoetik, skelan k'uil, velil* (hay algunos quienes ayudan a la gente pobre, cuidan su ropa, su comida). Los demás entrevistados, sin embargo, les dieron calificaciones bajas (de dos a cuatro) y expresaron sus dudas acerca del comportamiento de los extranjeros. Don José dijo: *Mu xkojtitikin k'uxelan stalelik* (no conozco sus costumbres), *lek yo'onik pero yano k'usi ta snop ta sjolik* (tienen buen corazón pero piensan de otra manera). Chepil opinó sobre los *j'alimanetik* lo siguiente: *Mu xkaibetik sk'op, mekoik, lek jutuk, chul ta litoe, chul sk'el k'uxelan j'sotz'leb* (no entendemos su lengua, son güeros, un poco buenos, vienen acá, vienen a ver cómo está la gente del lugar de los murciélagos). Elvia expresó que *j'alimanetik mu xich'vanik ta muk krixchanoetik buch'u abolsbaike* (no respetan a la gente pobre). Sócrates, en cambio, pensó que los extranjeros *Mas pukujik jlom, lek yo'onik jlom, lekik li ta lum chichel ta slumalik* (algunos son mas diabólicos, otros buenos; llevan a sus tierras lo que hay de bueno aquí).

Nuestras propias experiencias pronto empezaron a complementar este juego. En 1997, después de que Aurelio empezó a vivir con nosotros, su papá pidió a mi esposa y a mí que fuéramos padrinos de su hija la más chica. Mientras pasaban los meses, hablaban menos y menos sobre el asunto. Por fin, anunciaron que su hija ya había sido bautizada con otros padrinos. “Las autoridades no le dieron permiso a mi papá —explicaba Aurelio— dicen que los padrinos pueden ser sólo la gente de la comunidad. Tienen miedo de los demás. Dicen que pueden ser los cortacabezas o los zapatistas.”

Los cortacabezas

El siguiente juego lo constituyeron mis entrevistas sobre los personajes llamados *j'makbe'etik* o los tapacaminos, de los cuales destacaban los cortacabezas. Al escuchar que los zinacantecos tenían miedo a los extraños, incluyendo a mi esposa y a mí, puesto que sospechaban que podríamos ser cortacabezas, cuestioné a don José y a Xun sobre el tema. Don José respondió:

–Dicen que hay personas que cortan cabezas de la gente cuando se construye una obra pública grande, sea por ejemplo carreteras, plantas de luz, como éstas de Angostura o Chicoasén y puentes como el de Chiapa de Corzo o una iglesia. Los cortacabezas buscan a la gente resistente y fuerte para la construcción de los muros. Se busca más a los chamulas, puesto que son más *tzotz* (fuertes), *xtun sventa tzotz abtel* (sirven para el trabajo duro) y *muyuk spojele* (son indefensos). Es por eso que los chamulas se visten en *jercailes* para que no les encuentren. El gobernador de Chiapas contrata a los *j'ik'aletik*, los negros, que tienen alas y las uñas largas para construir la obra de noche, pero otros dicen que son ellos quienes vuelan y roban a los niños, y los llevan con sus patrones para que los sacrifiquen. Los *j'ik'aletik* viven en las cuevas, tienen alas, son fuertes, pueden volar y se encargan de colocar los objetos pesados, entre otros, los cuerpos humanos, en las construcciones. Los niños son buenos para esto porque son inocentes.

–Y cuando los zinacantecos construyen las obras grandes, ¿no necesitan cuerpos?

–En *Jteklum*, construyeron una campana y para jurarla usaron la grasa humana. Pero no mataron a nadie. La grasa la compraron en Tuxtla.

–¿Por qué no se puede matar con bala?

–Cuando se mata con bala, el cuerpo no tiene fuerza. El cuerpo tiene que tener fuerza para sostener la obra.

Don José mencionó las consecuencias fatales por una equivocación por parte de los *jmakbe'etik*, y narró qué pasó cuando una vez metieron el cuerpo de un zinacanteo muerto en la obra:

Cuando ya estaba ahí dentro de la obra, metido en el concreto, vino un rayo, partió la obra y ésta se cayó. El trabajo no sirvió para nada. En otra ocasión, los cortacabezas agarraron a un joven, pero al llevarlo al lugar de la obra encontraron una bolsa de Zinacantán: –Este no sirve, viene de Zinacantán, dijo el patrón. Ahí le dejaron que durmiera, ahí le dieron su comida. Le dieron de comer miel, lo alimentaron bien antes de la noche y en la mañana lo acompañaron en su regreso.

Pero los zinacantecos no se quedan con los brazos cruzados; pueden usar sus “poderes” para defenderse tanto de los cortacabezas como de los soldados que quieren hacerles maldades: “Los soldados que eran sus enemigos perdían, fracasaban –dijo don José– desaparecían los guerreros, perdían sus mentes en un remolino de viento, cuando llovía y tronaba perdían sus memorias, se les aparecía un río imaginario que no podían cruzar.”

Los *Totil-Meil* son los dioses tutelares de los zinacantecos, según las creencias locales, que guardan a los *schanuletik* (referidos en otros contextos como *sch'ulelik*, almas de la gente que en forma de animales salvajes viven en un corral). A los zinacantecos no se les puede engañar porque “oy *schulelik* oy *Totil-Meil ta xk'elvan ta ch'ulelal* (existen las almas y existe nuestro Padre-Madre, que guarda a los espíritus de los zinacantecos)” –exclamó don José.

Cuando interrogaba a los tzotziles de otros municipios para que me contaran sus historias sobre los cortacabezas, cambiaban algunos detalles. Los de Chamula expresaron que los cortacabezas son “los mestizos, los asesinos por excelencia que buscan a todos los indígenas para matarlos y vender sus cuerpos”. Pero me advirtió uno de ellos: “Ahora ya son algunos de mis paisanos que se hicieron de este oficio. Ya los queremos ganar/a los mestizos/.” La versión de Chenalho' difería aún más. Según un chenalhero, los cortacabezas son una familia de chamulas, que de esta manera se enriquecieron y viven como caciques. Sus víctimas son otros indígenas. Los cortacabezas no sólo cortan cabezas sino también los testículos de la gente, vendiéndolos para la industria relojera: “Los relojes corren porque tienen *tzatzalik* (fuerza) como batería.”

El escándalo de San Simón

El último juego que presento aquí, es una historia que a diferencia de otras narrativas, tiene una dimensión temporal: comienza en algún momento del pasado para dejar sentir sus consecuencias hasta hoy en día. Cuando visité a la familia de don José, el día 12 de diciembre de 1998, fui testigo de una disputa surgida espontáneamente. Los hombres estaban hablando “fuerte” al mismo tiempo. El asunto era vergonzoso para todos: un hombre, *syakub sjol* (se emborrachó) y *jatav ta te'etik* (huyó al bosque) sin cumplir con su cargo de *junta*. El *junta* organiza a la gente, busca la banda de música, pide la cooperación de todos,

acompaña a los músicos durante la fiesta, invita a los festejantes a su casa y les da de comer. Los disputantes trataban de encontrar a otro *junta* que tenía que recibir a los festejantes en su casa y planeaban un posible castigo para el infractor. Después de la fiesta me quedé platicando con don José y su familia sobre el caso. Desde entonces, una y otra vez, escuché las historias sobre don Pancho, un hombre de 45 años, sobrino y vecino del maestro, quien huyó de la fiesta sin cumplir con su cargo de *junta*.

Mi *tzotzil*, para esas fechas, había mejorado a tal grado que podía dialogar con todos mis colaboradores en su lengua materna.

Don José me contó cómo terminó el problema que se dio a conocer el 12 de diciembre. Unas horas antes de la fiesta, don Pancho huyó al bosque. Al día siguiente regresó como a las 12 del día. Primero llegó a la casa pidiendo perdón y dijo que no sabía qué le había pasado.

—Don Pancho *yan xelan xvinaj* (se veía muy extraño).

Don José aseguraba que todo pasó por la figura de un santo que don Pancho había comprado hace algún tiempo: *Smantalnan Sansimon ti jatav ti don Panchoe* (San Simón mandó a don Pancho que huyera). Puesto que en el paraje no había cárcel, don Pancho fue encerrado en un baño del kínder y pasó allí dos días y dos noches. Cuando salió de la cárcel le dijeron: *Lok'eso ta ana li Sansimone* (saca a San Simón de tu casa). Le dieron 100 pesos para que juntara a las autoridades y les ofreciera refrescos. Pero don Pancho no sólo no sacó a San Simón, sino que además compró los refrescos y se los tomó él solo. Don Pancho era miembro del grupo del maestro, pero “salió”, porque a los miembros del grupo de base de apoyo los empezaron a llamar “sansimonistas”. Cuando pregunté a don José por qué querían sacar a San Simón de la casa de don Pancho, me dijo que éste era un demonio peligroso para toda la comunidad. Tanto José como Lita, su hija, mencionaron otra razón de la exclusión de don Pancho del grupo. Don Pancho, según ellos, *sk'an ch'och ta ajjalil ta paraje* (quiere ser un líder de la comunidad). En estos tiempos, en 2002, al pasar 4 años de que don Pancho huyó al bosque sin cumplir con el cargo de *junta*, entró al grupo de evangélicos en Nachij, y es el líder de ellos.

En Zinacantán, San Simón no es muy conocido. No se le considera como santo, como compañero de otros *santoetik*. San Simón “*skrontas-baik schi'uk yano santoe* (San Simón no se lleva bien con otros santos de

la iglesia)" –dijo don Petul. Es por eso que no puede vivir en la casa del Dios, *Kajvaltik*. San Simón se viste de mestizo, lleva corbata roja, tiene un sombrero y traje negro. Xun tiene estudios de bachillerato, me dijo que San Simón "parece como Chaplin". Hay que darle cigarros en la boca y mucho *pox*. A cambio del *pox*, cigarros y servicios sexuales que recibe, puede otorgar un "dinero sucio" a la persona que lo cuida. Este dinero lo roba de otras casas. La persona que tiene a este santo "no necesita trabajar". De hecho, don Pancho construyó una casa nueva y la gente dice que es por el dinero de San Simón. Pero San Simón es *chopol*, malo, porque *tsokbe sjol krixchanoetike* (echa a perder la cabeza de la gente). Don Pancho ha cambiado desde que compró al demonio, se ve "diferente", enloquecido, no saluda a nadie. La comunidad tampoco habla con él. Se quedó solo.

Como recuerda Lita, el papel de San Simón en la comunidad zinananteca siempre ha sido nefasto. Recuerda que un señor de Jteklum, el centro municipal, tenía tres hijos y varias hijas solteras. Todos compartían la misma casa. Decían que eran hijos de San Simón. Dos hijos eran casados y uno soltero. A uno de ellos le dieron un cargo en la iglesia. Cuando entró a la iglesia para rezar se desmayó y murió. El otro hijo se ahorcó en su casa. Las hijas quedaron embarazadas aunque no tenían esposos. Decían que eran hijos de San Simón. Al otro hijo también le dieron algún cargo en la iglesia pero no le pasó nada, porque antes ya habían sacado a San Simón de la casa.

Lita me explicó que San Simón busca arraigarse en los hogares en que el hombre tiene dos mujeres, para poder "ir a la cama" con una de ellas, la que sobra: *Li skoxtak Panchoe ja' nan skox li Sansimone* (algunos hijos de don Pancho son de San Simón). Él tenía dos mujeres, que eran hermanas, con las cuales tuvo 10 hijos. Aunque antes vivían todos juntos en la casa de la mamá de don Pancho, después se pelearon y se separaron. La más joven de las esposas vive *ta ak'ol* (arriba), la más grande *ta olon* (abajo). Don Pancho divide su tiempo entre las dos casas. Según los relatos de Lita no se llevaba bien ni con una ni con la otra; tomaba, no cumplía con sus cargos. Lo peor de todo es que *sk'an smilsbaj chib velta* (quiso matarse dos veces); una vez trató de colgarse en su casa; la otra, don Pancho tomó herbicida. Su esposa lo llevó a la clínica de campo; allí fue donde don Pancho *jutuk mu cham* (por poco muere).

El relato de don Petul, que grabé en verano de 1998 y 1999, no contradice los relatos de don José y Lita. Don Petul cumplía el cargo de *pre-sirente* de la iglesia entre 1998-2000, y me relató la tragedia de don Pancho concentrándose en el aspecto religioso y económico y no en el sexual. Según Petul, don Pancho no sabía quién era su *skrontae* (enemigo). Éste era San Simón, quien estaba en su casa y era muy *kuxul* (poderoso). La primera noche, después de comprarlo, don Pancho lo puso junto a la virgen. Pero al día siguiente *Vok'emla sta, Ja' nan p'ajesvan li Sansimone* (la encontró en pedazos, tal vez la tiró San Simón). Fue también San Simón quien mandó a Pancho a que se colgara y huyera de su cargo. Petul sospechaba que la borrachera no era la única causa por la que Pancho huyó al bosque aquel 12 de diciembre: *Ike no'ox ech'el, muk bu yai k'usi batuk, kuxul li bat pero ja' smantal ti Sansimone, yech iloke, xi'ik* (lo llevaron, no sintió nada cómo se fue, se fue sobrio pero le mandó San Simón, así salió, dicen). Al regresar del bosque, don Pancho *yich'utel, yich'jak'bel* (fue regañado, fue interrogado). Don Petul repite el diálogo que tuvo don Pancho con las autoridades:

–*¿Munuk me oy k'usi ach'abio, munuk me oy k'usi ta ana, xutik?* (¿acaso hay algo que cuidas, acaso hay algo en tu casa? –le dicen).

–*Oy jmano jun Sansimon, xi* (tengo a un San Simón comprado, dice).

–*Pero kayojtik mu ono'ox xtun k'ucha'al li Kajvaltik JesuKristo, skrontasbaik, xutik. Mu ono'ox buch'u sna xchabi Sansimone* (pero habíamos escuchado que él, San Simón, no sirve como nuestro Dios, Jesucristo, y es su enemigo, le dicen. Nadie sabe cuidar a San Simón).

Petul me mostró un libro en español que don Pancho empezó a distribuir en su paraje, entre sus paisanos que están lejos de ser bilingües. El libro tiene dibujos y trata de las maneras apropiadas de cuidar a los bebés:

–*Ja' te yabtel o'staoj le'e, spas kanal ta u'* (don Pancho encontró trabajo, recibe su sueldo mensual).

–*¿Ali libroe xtun?* (¿y este libro sirve?).

–*Mu xtun, Li k'oxetike ta ono'ox xch'i, yech' ono'ox chi'emik ti krixchano más vo'ne k'oxetike. Li libroe mu ono'ox k'usi ta xmak'linvan. Ja' no'ox li sk'an ta sa' yabtelike. Ja' yech' ti Pancho* (No sirve, los niños se crían solos, se crían como antes se criaban. El libro no le da de comer al niño. Él sólo busca su trabajo. Así es don Pancho).

EL NIVEL INTERPRETATIVO: LAS CONCRECIONES DEL ANTROPÓLOGO

¿Cómo un antropólogo imaginario podría resumir las concreciones de don José acerca del ambiente, las del *j'ílol* de Yalentay, las de Xun, de don Petul, de Lita, de Aurelio, de Elvia y de otros miembros de las dos familias? Observemos que todas las entrevistas pueden analizarse como narrativas de tres tipos:

- a) concreciones acerca del ambiente natural y físico (juegos de las páginas 221, 225, 232);
- b) concreciones acerca de la protección del ambiente natural y el uso deseable de los recursos naturales (juegos de las páginas 239, 240, 243, 246, 247, y
- c) concreciones acerca del ambiente social (juegos de las páginas 249, 256, 258).

Una excepción que no perteneció a ninguno de estos grupos es el juego de la página 238. El uso de palabras éticas es un juego básico, es condición necesaria para jugar otros juegos, especialmente los basados en la evaluación del ambiente. Iniciemos según el orden mencionado.

Diversos antropólogos han sucumbido a la tentación de hablar respecto de las percepciones indígenas acerca del "mundo natural" o la "naturaleza" y el "mundo sobrenatural". Este tipo de enunciados, que aparecen como títulos de los trabajos sobre la cosmovisión o la ecología indígena, sustenta un error. El "mundo natural" no pertenece al nivel de los aspectos esquemáticos, en el sentido de Ingarden, no es algo que sea dado como un *datum*. Ni siquiera lo es para nosotros. Tanto el "mundo natural" como el "mundo sobrenatural" son concreciones, ideas occidentales que se originan de otras concreciones, por ejemplo: la concreción teísta del mundo, en la cual diferentes categorías de seres forman una pirámide, que va desde los seres más perfectos, como Dios o los ángeles, hasta la materia inorgánica, la menos perfecta y desanimada. Los tzotziles entrevistados no comparten dicha visión. Lo "sobrenatural" es simplemente otro aspecto de la realidad, revelado a un grupo privilegiado de personas o curanderos que lo descubre en sus sueños. Usando un lenguaje un tanto metafísico, podríamos decir que una y la misma cosa puede ser

sagrada o profana, sobrenatural o natural. El aspecto "sobrenatural" queda definido como algo que *mu xkiltik* (no vemos), está dotado de *sch'ulel* (alma) y tiene la posibilidad de manifestarse en ocasiones a la gente. De aquí surge la primera dificultad: ¿Acaso sus dioses pertenecen al mundo de los aspectos esquemáticos, en el sentido de Ingarden, o son meramente las determinaciones *emic* de algunos lugares de indeterminación detectados en el proceso de percibir el ambiente? Confieso que la respuesta a esta pregunta tiene que asumir una posición ontológica del mundo. Lo que para nosotros es un "llenado", para los tzotziles puede constituir un aspecto esquemático a partir del cual llenarán los lugares de indeterminación "a su manera". Así, por ejemplo, a la pregunta, ¿qué hay sobre la tierra? o ¿qué hay en el cielo? don José no sólo mencionaba plantas o animales, sino también lo que los occidentales concretan como deidades: *Yajval Balamil*, el Señor de la Tierra, *Ch'ul-totik*, Nuestro Padre Sagrado, *Ch'ul-metik*, Nuestra Madre Sagrada. O tomemos otro ejemplo: el curandero ve en su sueño a un "señor viejo" y lo toma por Dios. ¿Acaso el curandero vio un Dios en su sueño o sólo un personaje de sangre y hueso para posteriormente concretarlo como Dios? De manera general, la duda puede expresarse de la siguiente forma: ¿Percibimos los mismos aspectos esquemáticos y podemos identificarlos intersubjetivamente, o no? La respuesta "no" bloquea el camino para poder emplear la teoría de Ingarden y los conceptos de Wittgenstein, y para entender y analizar las concreciones sobre el ambiente. La respuesta "sí" lo abre.

Nuestro presupuesto teórico debe adoptar la siguiente forma: los tzotziles y el antropólogo son capaces de discernir los aspectos esquemáticos, los lugares de indeterminación, los llenados y sus concreciones. El contenido de todos estos elementos puede diferir de lector a lector; todos menos uno: el mundo de los aspectos esquemáticos. Tú y yo podemos concretar la obra de maneras diferentes; asumimos, sin embargo, que tú y yo vimos la misma obra. Queramos o no, este presupuesto es la última barrera que nos protege de caer en los brazos del monstruo de la razón dormida.

Dadas las descripciones del ambiente o, para usar los términos ingardenianos, los aspectos esquemáticos revelados en los diálogos en los juegos de las páginas 221, 225, 232 y 236 pueden surgir varios lugares de indeterminación. Aquí me limitaré a seis de ellos:

1. ¿Cuál es el origen de esta concreción del universo?
2. ¿Qué función práctica tiene esta concreción del mundo para la familia de don José, el *j'ilol* de Yalentay y otros tzotziles de Xulvo'?
3. ¿Qué función tienen las concreciones acerca de los lugares sagrados?
4. ¿Cuál es la lógica que se esconde tras la clasificación de los seres vivos?
5. ¿Cuál es el papel del hombre en el ambiente?
6. ¿Cómo los zinacantecos mencionados concretan a los otros frente a los suyos?

Las respuestas a estas preguntas, a partir de algunas determinaciones teóricas, formarán las concreciones del antropólogo imaginario. Iniciemos el proceso de determinar dichos lugares, según el orden mencionado.

El antropólogo imaginario podría andar por los caminos trazados por los antropólogos reales como Vogt, Ochai, Furst, Gossen, Austin, Nájera y otros, y buscar las determinaciones teóricas en los modelos simbolistas y esotéricos, arraigadas en las concreciones del universo de los antiguos sacerdotes mesoamericanos (Gossen, 1986a, 1986b; López Austin, 1989; Nájera, 1987; Furst, 1986: 69-76; Vogt, 1980a; 1993). El antropólogo imaginario podría decir que la vida del hombre es concebida como un microcosmos que se concentra entre las cuatro esquinas de la casa, con un centro marcado durante los rituales de su construcción, y su dueño que es el padre de la familia. La vida humana, refleja a su vez la estructura del macrocosmos con sus cuatro esquinas, el centro, el Sol y su dueño que es *Kajvaltík*, Dios Sol, y su contraparte femenina *jch'ulme'tik*, nuestra madre sagrada. El espacio y el tiempo forman un todo. Los conceptos *ak'ol xokon vinajel* (el costado arriba del cielo) y *olon xokon vinajel* (el costado abajo del cielo) resultan más enigmáticos que *lok'eb k'ak'al* (este) y *maleb k'ak'al* (oeste), aunque se ha de suponer que corresponden al zenit y nadir. La unidad queda fortalecida a consecuencia de la comunicación y el flujo constante de servicios y bienes entre los seres humanos y los númenes de la Tierra y del cielo. Todas las deidades y seres sobrenaturales, mencionados por los miembros de las dos familias y el curandero de Yalentay, son muestra del sincretismo religioso en el cual los elementos de las antiguas religiones mesoamericanas se entretajan y complementan con los elementos

del cristianismo. *Yajval Balamil* es una deidad mesoamericana típica con un aspecto doble: el destructivo y el constructivo, y quizás constituye una de las versiones de Xibalbá. El *j'ik'al* (negro) alude al antiguo dios de la guerra y el comercio, conocido en Yucatán como *Ak Chuak*. Los ángeles representan simbólicamente su aspecto positivo, mientras que el *pukuj*, o el demonio, encarna su aspecto negativo. Otros ejemplos de sincretismo son los santos, Jesucristo, la *Ch'ulmetik* como virgen de Guadalupe y el tonalismo. Los lugares sagrados aluden hacia vestigios de la cultura antigua, a modelos primordiales de la cosmovisión, a estructuras epistemológicas anteriores: la cueva simboliza *axis mundi* y la puerta entre el mundo terrenal y el subterráneo. El cerro o la montaña sagrada es el modelo del templo mesoamericano. Los acuíferos del agua simbolizan el bienestar y la fuerza vital. La cabeza del pollo representa la ofrenda al Señor de la Tierra. Los rezos en cada esquina de la casa y de la milpa son ofrendas para los cuatro dioses, los antiguos *bacabs*. La cruz constituye el símbolo antiguo maya del alma de la casa, del árbol de la vida o de la puerta al mundo de los dioses. La cabeza de vaca, por sus cuernos, puede atraer al Señor de la Tierra en su aspecto de *pukuj*, demonio, y por eso ha de ser evitada (Valverde, 1989: 1361-1369; Vogt, 1980b: 92; Blom, 1956: 277-85). El antropólogo imaginario no necesita detener sus reflexiones en las simbologías, puede dar una muestra más de su imaginación buscando modelos y teorías.

Puede, por ejemplo, explicar la unidad de diferentes dimensiones del ambiente con base en dos modelos: el primero trata el macrocosmos como la proyección o la extrapolación del microcosmos del cuerpo humano, percibido éste desde la perspectiva de la forma particular de vida; el segundo asume que diferentes dimensiones de la cultura poseen la misma "réplica" estructural o conceptual (Vogt, 1980c: 129-141). La estructura de la casa corresponde a la estructura de la milpa y, a la vez, a la estructura del mundo (Vogt, 1976: 95-96); la idea del templo se deriva de la idea del cerro (Vogt, 1980b: 95); el *moch* o la enramada construida en las fiestas en los pueblos de San Andrés Larráinzar y San Juan Chamula es la expresión simbólica del cosmos *tzotzil*, etcétera (Ochai, 1984: 189-198). Pero, si la casa sirve como el *reservoir* de los aspectos esquemáticos para las concreciones del ambiente, ¿qué es lo que sirve como aspectos esquemáticos para concretar la casa misma? Aquí nuestro antropólogo imaginario podría responder aludiendo a la idea, extendida en México por Alfredo López Austin, de que sin duda alguna:

el *cuerpo* es el modelo de la casa y la casa el modelo para el cosmos-ambiente. Esta tríada contribuye al sentimiento de participación plena del hombre en el orden cósmico. Para apoyar dicha conclusión, nuestro antropólogo podría referirse a varias determinaciones de índole empírica. Los nombres de diferentes partes de la casa tienen carácter metafórico y aluden a su vez a las partes del cuerpo humano. Al hablar del techo, los zinacantecos dicen *jol-na* (cabeza de la casa). Para indicar el lugar que está detrás se dice *pat-na* (espalda de la casa). La ventana es denominada *sat-na* (ojo de la casa). La esquina adquirió el nombre de *xchikin-na* (oreja de la casa). Los dos lados se nominan como *xokon-na*; la palabra *xokon* es también el nombre del lado del cuerpo. Para referirse a la entrada se dice *ti'-na* (boca de la casa). *Yok-na* (pierna de la casa) es el nombre de la parte baja y *sch'ut-na* (panza de la casa) el nombre de la parte interna de la pared.

¿Es la concreción de nuestro antropólogo convincente y válida? Nadie podría oponerse a sus simbologías si la validez se midiera por el número de sus publicaciones y su autoridad. Pero la validez de las concreciones antropológicas no se mide recurriendo *ad argumentum adverecundiam*. Observemos que éstas y otras determinaciones, propuestas por nuestro antropólogo imaginario, obedecen a un modelo general de explicar las concreciones indígenas sobre el mundo: el esoterismo mesoamericano. Las concreciones del mundo antiguo de los mayas sirven como modelo para comprender las concreciones actuales del universo y, al revés, las creencias y rituales actuales como el modelo explicativo del esoterismo mesoamericano. Este modelo tiene una ventaja muy atractiva: requiere el constante empleo de una especie de círculo hermenéutico, tanto en la interpretación de las narrativas como en la interpretación de la enigmática cosmovisión de los antiguos mayas. Para interpretar el pasado tenemos que comprender el presente, pero para interpretar el presente necesitamos comprender mejor el pasado. Sin embargo, el modelo esotérico, tan comúnmente empleado en las interpretaciones de los ritos y narrativas mesoamericanas, padece de múltiples fallas:

1. al aludir a la cosmovisión esotérica de los antiguos habitantes de México, no es capaz de explicar el porqué algunos elementos del conocimiento esotérico persisten mientras que otros desaparecieron en el proceso histórico-sincrético;

2. acepta el principio del equilibrio energético como un axioma cultural, mientras que éste no necesita ya explicación alguna;
3. no puede explicar las diferencias entre las concreciones individuales de distintos informantes ni ver el lugar de la concreción esotérica ni de la exotérica en la vida social, aunque al menos alude a los curanderos como descendientes de los sacerdotes antiguos y a la gente común como los profanos del conocimiento esotérico.

Algunas soluciones a los problemas específicos despiertan serias dudas. En cuanto a la terminología de los cuatros rumbos del universo, es el dibujo de Xun el que no permite las analogías fáciles con la cosmovisión mesoamericana. Allí podemos apreciar no uno, sino dos sistemas de referencia: el primer sistema tiene el carácter astronómico y relaciona tiempo y espacio con la posición del Sol. Por ejemplo: *olol ak'ubal* es el centro de la noche, como *olol k'ak'al* el centro del día, términos que sin duda se originan en las determinaciones del viaje del Sol diurno y el Sol nocturno. Sin embargo, otro par de oposiciones, es decir *ak'ol/olon*, carece de este significado, no hay razones para relacionarlos con los dos rumbos del universo faltantes (Iwaniszewski: comunicación personal).

¿Cuáles podrían ser las concreciones alternativas de nuestro antropólogo? En el primer juego, hay que acentuar otro lugar de indeterminación decisivo para la cuestión del origen de la concreción *tzotzil* general del mundo: ¿qué función práctica-social tiene esta concreción del mundo para la familia de don José, el *j'ilol* de Yalentay y otros *tzotziles* de Xulvo'? Aquí, no me queda más que apuntar hacia algunas posibilidades. Primero observemos que, independientemente de que la concreción del mundo de don José y del *j'ilol* de Yalentay provenga de las concreciones antiguas o no, ellos la usan de una manera diferente: mientras que don José la presenta como el objeto de las creencias de la gente y el resultado de las concreciones interpretativas de los *j'iloletik*, el curandero la percibe en su sueño, tiene un acceso directo al conocimiento acerca del mundo invisible y lo usa para legitimar su posición de curandero y para justificar el proceso de curación. Segundo, la disparidad entre la concreción interpretativa de don José y la concreción perceptiva del curandero, se debe a sus diferentes papeles sociales y experiencias biográficas: don José no sólo es el representante de su comunidad y la tradición, sino que también es el maestro de la escuela, obligado a enseñar a los niños la concreción

occidental del mundo. En esta concreción no hay lugar para los *Vaxakmen*, *Yajval Balamil* ni *Totil-Meil*; Zinacantán constituye sólo un rincón del mundo ancho y ajeno, y el maestro tiene que presentarse ante un visitante extranjero como una persona iluminada y moderna. La persona iluminada y moderna no puede referirse a las concreciones tradicionales de otra manera que no sea derivándolas de la ignorancia de sus paisanos iletrados. Su ambivalencia puede verse, sin embargo, como un truco desleal. Dentro de su comunidad piensa y actúa según lo que cree su gente, mientras que afuera comenta sus dudas acerca de la concreción tradicional de las cosas. Es el personaje idóneo para el papel de líder pragmático: las concreciones tradicionales/indígenas y las modernas/occidentales sirven como un buffet, o, para usar una expresión de Renato Rosaldo, un sitio de venta de garaje en el cual uno puede escoger su platillo favorito o mercancía deseada.

En cuanto a la concreción tiempo/espacio, una de las hipótesis más viables sería la que busque el origen de estos conceptos en la topografía de las comunidades tzotziles, en los Altos de Chiapas, y no en la enigmática cosmovisión universal mesoamericana.

La interpretación de las concreciones de los lugares sagrados es una tarea compleja, pero apasionante. Aquí nos limitaremos a proponer cuatro concreciones secundarias, que tienen que ver con las creencias y hechos presentados:

a) Las creencias y los rituales en torno a lugares sagrados permiten conservar el ecosistema con sus riquezas naturales (ojos de agua, bosques, cuevas) y mantener un relativo equilibrio con el sociosistema. Así, la invasión de *ch'ul balamil* puede causar la muerte (relato 2), la enfermedad (relato 1), heridas (relato 4) o un desastre económico (relato 3); si se trata de una construcción grande, requiere sacrificios humanos y, según la creencia, hay muchos lugares sagrados que no se han detectado. Sin embargo, por cierto sentimiento de inseguridad, cualquier cambio al ecosistema tiene que acompañarse de mucha cautela.

b) La ubicación de los lugares sagrados muestra el carácter circundante de éstos. Es muy probable que *ch'ul balamil* marque los límites de la comunidad en el sentido demográfico. Cualquier agrupamiento habitacional, fuera de esos límites, representa la posibilidad de convertirse en el objeto de la ira de *Yajval Balamil*.

c) La fiesta de Santa Cruz y otras fiestas durante las cuales se acude a los lugares sagrados para rezar, tomar trago o quemar incienso (por ejemplo la fiesta de la Virgen de Guadalupe) poseen un sentido psicológico y pedagógico, puesto que contribuyen a crear una actitud muy específica frente a la naturaleza. Los lugares sagrados están ubicados en las cuevas, cerca de ojos de agua, bosques, cerros, etcétera y desde la infancia son asociados psicológicamente con el discurso acerca de lo sagrado. La cruz, que es el símbolo natural y no puramente convencional de lo sagrado, está netamente vinculada con la naturaleza. En otras palabras, *Ch'ul balamil*, la "tierra sagrada", es el templo de varios númenes a los cuales invocan los *j'iloletik* en sus oraciones. Las reglas de la protección ambiental, que aluden a lugares sagrados, se refieren *a pari* a todo el mundo natural, por el nexo que existe entre cruces y su "templo", que está conformado con el ambiente natural y las riquezas del ecosistema: agua, cerros, bosques, etcétera. Si tenemos que cuidar todos los lugares sagrados, y éstos están vinculados física, simbólica y psicológicamente con el ecosistema, por la misma razón tenemos que cuidar el ecosistema.

d) *Totil-Meil* y *Yajval Balamil* son deidades con las cuales hay que negociar cualquier construcción o innovación por parte de los hombres, son representantes de la naturaleza que fungen de contraparte en el contrato diádico establecido por el hombre. Para sacar algo del mundo natural el hombre debe darle a éste algo a cambio, que no es sino la aplicación de la regla *do ut des* de las relaciones entre hombre y naturaleza.

La concreción de las divisiones de animales y plantas, presentada por Xun, muestra no sólo el profundo interés que él tiene en el mundo natural sino también su conocimiento de las plantas y los animales de la región. Primero, salta a la vista la utilización de dos criterios que, a su vez, hacen coherente la división del mundo animal y vegetal: esos criterios son el hábitat de los diferentes animales (la división primordial entre *jxanvil chonetik*, *chonetik ta vo'* y *jvilel chonetik*). Segundo, los rasgos morfológicos de los animales, comunicados mediante las expresiones *oy sbakel* (con huesos) y *ch'abal sbakel* (sin huesos), tienen su correlato en los vertebrados e invertebrados de la clasificación linneana. Tercero, la clasificación botánica refleja, en parte, la importancia que tiene el cultivo tradicional de frijol y maíz en la vida diaria de los habitantes de

Xulvo'. Dichas plantas forman una subclase *sui generis* dentro de la categoría de *tz'í'leletik*. En el idioma tzotzil existen, por lo menos, 11 diferentes términos correspondientes a diferentes formas y fases del maíz. Llama la atención que incluso Xun y su papá, aunque no cultivan maíz ni viven de él, guardan todos los secretos, el vocabulario y el conocimiento sobre el maíz y, sobre todo, se autodefinen como *stz'un schob viniketik* (la gente que siembra maíz), es decir, campesinos.

Los criterios utilizados por Xun se asemejan sorprendentemente a los de la biología empírica moderna, estimulada por las ideas ecológicas. Los criterios taxonómicos ante los animales se repiten en las clasificaciones procedentes de otros informantes de Zinacantán indagados en el pasado (Acheson en Vogt, 1980a: 454). Pero la clasificación de Xun es sólo una manera individual de ordenar el mundo viviente, es el resultado de las experiencias previas de Xun, sobre todo el periodo de sus estudios en el bachillerato en San Cristóbal, y su afán por experimentar con las técnicas alternativas de manejo de los recursos naturales. Es importante descartar aquí, la posibilidad de interpretar su conocimiento en los términos de la memoria etnobotánica y zoológica de los zinacantecos. La idea principal en su clasificación, es decir, la división tripartita de *kuxlejal* (el ser viviente) en *yaxattik* (plantas), *chonetik* (animales) y *viniketik* (gente), revela su procedencia occidental. Xun, el autor de esta clasificación, pudo haberse sustentado en otros criterios clasificatorios usados en Los Altos, por ejemplo, las categorías de *kixin/sikil* (caliente/frío). El hecho de que lo hizo de otra manera se explica, en parte, por su educación (bachillerato en San Cristóbal) y por sus experiencias de trabajo (Seapi), lecturas y relaciones con mestizos y extranjeros. Como mostraron los relatos de don Petul y don José, casi todas las cosas del ambiente natural y sobrenatural son *kuxul* (vivos) y poseen *sch'ulel* (alma). El diálogo con don Petul, sobre las cosas que están dotadas de alma, puede ayudarnos a reconstruir la regla que siguen los zinacantecos para el uso del concepto *kuxul* (vive). Sin pretender definir tal regla, quedó claro que para don Petul el ambiente natural es totalmente vivo, aunque la fuerza vital no se manifiesta con igual intensidad: *Isak'tik*, la cueva sagrada de Zinacantán visitada por Haviland, es muy viva, mientras que el suelo de la casa es vivo en menor grado. Algunos artificios del hombre, como la mesa, no tienen alma, puesto que fueron "*smilbilxa*" (muertos o asesinados). ¿Por qué otros productos abstractos como la música, o concretos como el cigarro y el *pox*, tienen alma? El posible llenado, de tal lugar de indetermi-

nación, reside en una observación reveladora: dichos objetos han sido dados como ofrendas a *Yajval Balamil*, *Totil-Meil*, *Kajvaltik* o incluso San Simón. La explicación de este hecho es simple: la ofrenda cumple con la función de fortalecer el *sch'ulel* de la deidad. Algo que en sí mismo carece de *sch'ulel* no puede fortalecer el *sch'ulel* de otro ser. La concreción energética del ambiente es más evidente en las concreciones procedentes de Chamula o Chenalho'. En Chamula, *Totil-Meil* es una divinidad que rodea al *Ch'ultotik* (Dios Sol) para robarle su *sch'ulel*. Los santos en la iglesia tienen espejos para que el *pukuj* (demonio) que se acerque, con la intención de robarles su alma, huya de inmediato al ver su rostro en el espejo. Los tzotziles de Chenalho' me advertían que el hombre no puede dormir con su cabeza dirigida al *maleb k'ak'al* (donde se oculta el sol), puesto que éste, con su *sch'ulel* debilitado, devorará el *sch'ulel* de la persona dormida para fortalecerse. Más adelante regresaré a la concreción energética del ambiente para arrojar más luz sobre las narrativas acerca de los cortacabezas.

La concreción del hombre, en el ambiente, es una tarea que cada uno de los entrevistados resuelve por sí solo, con base en la concreción del hombre zinacanteco como una persona compuesta por dos almas. Una de estas almas es compartida con el animal salvaje guardado por el protector *Totil-Meil*, en un corral conocido en sueños por los *j'iloletik*. La mayoría de las enfermedades y muertes humanas se explican a partir de los acontecimientos en el corral y fuera de él. El *schanul*, o el alma animal de uno, puede salir del corral y perderse en el monte o puede ser sacada de ahí "con engaño" por los brujos. En ambos casos el hombre-animal puede ser asesinado por un cazador inconsciente, atropellado por un carro, matado por los perros. Como veremos, esta perspectiva constituye la razón suficiente para establecer limitaciones a la cacería de especies salvajes y, al funcionar como un mecanismo psicológico de desasosiego, puede contribuir a la protección de las especies en peligro de extinción. La transgresión de estas limitantes, en la cacería, conduce a la ira de Dios y a la aplicación de severas sanciones a los hombres.

Los ejemplos de juegos de lenguaje, en los cuales aparecen los términos calificativos aplicados al manejo de recursos naturales (páginas 239, 240, 243, 246, 247), muestran a primera vista la tendencia conservacionista en el sentido *etic*. Las reglas de la cacería tienen este carácter, este sentido. Aunque los zinacantecos no siempre son conscientes de estas reglas, no es imposible reconstruirlas de una manera hipotética. La primera regla admite que no se deben cazar animales en el tiempo de cría. Esta regla per-

mite mantener el equilibrio ecológico y la biodiversidad zoológica, sin que por eso los tzotziles se vuelvan vegetarianos. La segunda regla anuncia que la cacería tiene como fin abastecerse de carne y la reducción de plagas. Se prohíbe el desperdicio de la carne y la matanza por puro gusto. La tercera dice que no se deben cazar los animales “raros”, ya que pueden ser el *schanul* de alguna persona. Debido a esas circunstancias, es lógico que la cacería en Xulvo’ desempeñe un papel diferente que la cacería moderna. En vez de poner en peligro la biodiversidad de la región, con la matanza masiva de las especies silvestres, la cacería tradicional campesina puede ser interpretada como una aventura temporal, que consiste en una muestra de valentía y perspicacia del cazador que se enfrenta con el animal en una lucha individual.

En la mayoría de los juegos de lenguaje concernientes al uso de los recursos naturales, se repite el calificativo *mu xtun* (no sirve), término típico normativo. El análisis semántico muestra su sentido instrumental. La destrucción del bosque es mala, porque no sirve a los intereses de los seres humanos. La idea de los ecologistas modernos, de que la naturaleza posee un valor intrínseco, es ajena y poco comprensible para los zinacantecos. El juego en la página 239, revela que el sentido, o fin de diferentes tipos de seres, reside en la utilidad de dichos seres con relación a la vida humana. Mis colaboradores concordaban con que el fin de la tierra, las plantas y los animales reside en satisfacer el interés humano, pero diferían en la definición de las utilidades (sobrevivencia, producción de alimentos, espacio para vivir, reproducción de las condiciones necesarias para vivir). En cambio, el fin del hombre no quedó claramente definido. Aurelio pensó que este fin consiste en vivir para la comunidad, Xun y Petul opinaron que el ser humano nació para trabajar, Chep no tenía al respecto nada que decir, aunque más tarde agregó que la mujer es para cuidar la casa y el hombre para mantenerla. Elvia, en cambio, consideró que los hombres y las mujeres sirven por igual para hacer pareja. Las concordancias y discordancias en las respuestas individuales son un tema apasionante, pero aquí tenemos que limitarnos a un ejemplo: la diferencia entre José y Elvia. José, al tiempo de la entrevista, estaba terminando su secundaria en Jteklum, mientras que Elvia frecuentaba el Conalep en San Cristóbal. Mientras que Chep no se aficionaba a la perspectiva de seguir estudiando y le gustaba ayudar a su papá en la casa, Elvia era una de las pocas muchachas que estudió el bachillerato y tuvo la ambición de seguir con su vida profesional. José convivía con sus compañeros tzotziles y tzeltales de la región, Elvia tenía

como compañeras a mestizas de San Cristóbal. Mientras que José tuvo un punto de vista tradicional acerca de los papeles de la mujer y del hombre, Elvia, con la influencia de sus nuevos amigos, pudo romper con el conservadurismo de los hombres de la comunidad y pensar que la pareja se forma por la igualdad que debe existir entre el hombre y la mujer.

Otro ejemplo interesante se presenta en el juego en la página 243, en el cual don José y don Petul respondieron la pregunta, ¿quién destruye más el bosque, *kaxlan* o indio? Don José empezó con una opinión bastante extendida en Los Altos, acerca de que los indígenas son los que destruyen el bosque. Son ellos, pues, quienes, por definición, usan la técnica de roza-tumba-quema para sembrar maíz y frijol. El *kaxlan* no tiene esta necesidad, razón por la cual no destruye la naturaleza. Pero en el mismo diálogo, don José cambia su opinión persuadido por el argumento de que los *kaxlanetik* destruyen otra parte de la naturaleza, es decir, los cerros. En cambio, en otro discurso, dice en castellano que la tierra es sagrada para los indígenas mientras que para los mestizos no lo es. Don Petul, como contraste, desde el principio considera que los mestizos “ayudan” a destruir el bosque, porque producen agroquímicos que venden al indígena, quien al utilizarlos facilita su trabajo en el campo. Su opinión en este caso es asombrosamente realista: los campesinos de antes destruían menos que ahora aunque quemaban partes del bosque para sembrar la milpa, no usaban agroquímicos sino estiércol de los animales. La tierra tenía más *ip'* (fuerza) pero el trabajo era más duro. Ahora la tierra cansada de tanto *spoxil* (medicina, fertilizante), no tiene mucha fuerza, pero el trabajo del campesino es más fácil y efectivo. ¿De dónde viene la diferencia entre las dos concreciones de la destrucción del bosque? La concreción de don José es menos coherente que la de don Petul. El maestro tiene, en comparación con don Petul, mucho terreno: varias hectáreas de herencia cerca de Xulvo', otras en el valle del Río Grijalva, próximas a Chiapa de Corzo, y algunas hectáreas a corta distancia de Teopisca. Don Petul posee poco menos de 10 hectáreas pero la mayoría de su terreno está situado en la *kixin osil*, la tierra caliente. Los terrenos de don José no están sembrados de maíz y sirven para fines recreativos. Cada año toda su familia va a sus huertas, cerca del río Grijalva, para recoger los ejotes de su terreno y mangos de las propiedades de los mestizos con quienes los unen los lazos de amistad, pasan horas bañándose en el río y lavando su camioneta en el arroyo. El terreno de don Petul, tanto ejidal como privado, sirve para fines utilitarios: don Petul siembra maíz, frijol, chile y café, muy esporádicamente,

con la ayuda de los jornaleros chamulas o zinacantecos. Su hijo mayor, Aurelio, está fuera de la casa desde 1997 y sus dos hijos menores tienen actualmente cuatro y seis años. Don Petul vive del maíz que al cosechar vende en el mercado de San Cristóbal. No sólo vive de la tierra sino también utiliza agroquímicos para facilitar su trabajo y aumentar la cosecha. Las distintas actividades de estos dos hombres explican sus puntos de vista divergentes. Don José puede darse el lujo de criticar a los campesinos, puesto que no es él quien vive de la tierra. Don Petul es autocrítico: sabe que los agroquímicos que utiliza contribuyen a la degradación del suelo, pero no puede dar paso atrás y cultivar la tierra como lo hacían sus padres, sin verse amenazado por la perspectiva del hambre en su familia. Don José, sin embargo, no es coherente con sus opiniones: como líder zapatista se apropió de los discursos de los antropólogos y activistas políticos, quienes quisieran ver en el indígena un ambientalista por excelencia, y es por ello que se contradice diciendo que para los indios la madre tierra es sagrada. Lita, su hija, explica bien su actitud “conservacionista”: no destruimos porque no tenemos necesidad. Don Petul piensa que él mismo y otros campesinos destruyen por necesidad, sin que esto lo empuje a buscar una racionalización política para sus actividades.

La forma de vida y los juegos de lenguaje en ella arraigados no permiten a los tzotziles de Xulvo' hablar sobre la naturaleza en el mismo sentido con el cual usan esta palabra los occidentales. Los juegos en las páginas 246 y 247 son los mejores ejemplos de las limitaciones de la ecología tradicional. Pocos actos de la destrucción del ambiente obtienen la calificación de *mulil* (delito). Su protección se expresa como un conjunto de reglas secundarias y *prima facie* derivadas de las reglas absolutas que exigen tanto el respeto para la propiedad comunal, ejidal o privada, como la protección de bienes comunes (agua, lugares sagrados, cuevas, espacio comunitario). Los númenes que representan las fuerzas de la naturaleza (*Yajval Balamil*, *Totil-Meil*, *Kajvaltik*) son seres que pueden castigar por la invasión al ambiente, pero son también la parte posibilitadora en la negociación; son los destinatarios de los regalos o “sustitutos” ofrecidos por los *j'iloletik*. La comunicación que existe entre los seres humanos y los númenes, y la flexibilidad de estos últimos, hace posible no sólo la construcción de la casa sino también las grandes construcciones, como carreteras, puentes e iglesias.

Vale la pena descartar otro mito, el mencionado en el tercer capítulo de este libro: los indígenas consideran al medio ambiente como un siste-

ma compuesto por seres vivos, y es por ello que tienden a protegerlo. El resultado de nuestra investigación estriba en que la implicación presentada es falsa, puesto que su antecedente es verdadero mientras que su consecuente falso. Las reglas de no matar se justifican con base en las reglas de la propiedad y no con base en el criterio de si algo es *kuxul* o no. La creencia en que algo tiene alma no implica lógicamente la obligación de protegerlo. Y a la inversa: la obligación de proteger no necesita derivarse de la creencia en que el objeto protegido tiene vida.

El conjunto de reglas del manejo de los recursos naturales, sus justificaciones y el estatus de su violación, de acuerdo con la interpretación de Xun, puede ser resumido en la cuadro siguiente.

CUADRO 5
REGLAS DEL MANEJO DE LOS RECURSOS NATURALES

<i>Reglas</i>	<i>Justificación</i>	<i>Sanciones en caso de violación</i>	<i>Estatus de la violación</i>
1. Respetar la propiedad ejidal y comunal.	Para no tener conflictos con la gente.	Sanciones legales: quejas con el presidente de bienes comunales o el comisariado de tierras ejidales (multa, encarcelamiento).	Delito: <i>mulil</i> .
2. Respetar lugares sagrados, ojos de agua y cuevas.	Allí está la base sobrenatural de bienestar (salud, comida).	Ira de <i>Yajval Balamil</i> : muerte o enfermedad.	Delito: <i>mulil</i> .
3. Evitar la cacería de especies raras.	Porque se puede matar o herir a alguien, un familiar, una persona ajena o a sí mismo.	Muerte, enfermedad.	Puede ser homicidio/ <i>mulil</i> .
4. No hacer daño a los animales sin motivo.	No sirve matarlos. Los niños a veces lo hacen por ser tontos. Los adultos no lo hacen.	Quien lo hace es <i>chopol sjol</i> o <i>mu xtun sjol</i> .	
5. En caso de la intrusión al medio natural, pagar a <i>Yajval Balamil</i> .	Para tener un éxito y un respaldo.	Ira de <i>Yajval Balamil</i> : no habrá buena cosecha, las cosas familiares van mal.	Puede ser <i>mulil</i> .
6. No deteriorar la tierra.	Se va a autoacabar.	La gente se va a quedar sin tierra.	No es <i>mulil</i> .
7. No dejar los animales cazados en el bosque.	Es un desperdicio.	Iras de <i>Kajvaltik</i> : enfermedades.	<i>Mu xtun</i> . No es <i>mulil</i> .
8. No contaminar ni destruir el bosque.	No se sabe si es malo, porque <i>Yajval Balamil</i> no está donde quiera.	En algunos caso <i>chanul</i> en peligro indirecto: enfermedades, no va a haber cosecha.	<i>Mu xtun</i> . No es <i>mulil</i> .
9. Al talar árboles dejar que se retoñen.	Para que sigan las especies. Roble para la leña, ocote para hacer tablas, sotín para adornar las cruces, arrayán para la curación en contra de pesadillas.	Se van a acabar los recursos, no va a haber tratamiento ni remedios para las enfermedades.	<i>Mu xtun</i> . No es <i>mulil</i> .
10. No contaminar el agua.	Es un bien común.	Ira de <i>Yajval Balamil</i> : no va a haber éxito económico.	<i>Mu xtun</i> . No es <i>mulil</i> .

El tercer grupo de juegos lo constituyen las narrativas en las páginas 249, 256 y 258. Iniciemos según el orden mencionado. Los *j'sotz'lebetik*, o la gente del lugar de los murciélagos, concretan a los otros como los hombres cuyas almas no residen en el corral, en el cerro sagrado *Muk'tavitz*. El ombligo del mundo se encuentra en Zinacantán y, como sugería el curandero de Yalentay, sus habitantes son los descendientes de *Jesukristo* que dejó en la Tierra a *Totil-Meil*, a sus ayudantes de antes, para la protección de su gente y de sus tierras. Casi todos los entrevistados calificaron a los suyos como gente de muy buen corazón, gente que "habla bien". En tzotzil, la expresión *lek xk'opoj* no sólo quiere decir "habla bien" sino que además "simpático", "agradable", "amigable", "razonable".

Los zinacantecos, como otros pueblos indios de Chiapas, han sufrido económica y políticamente bajo el yugo de los opresores españoles y, después, de los mestizos de San Cristóbal. El papel escatológico de Zinacantán y la vida real se han desencontrado dolorosamente. Los zinacantecos escogidos por Dios afrontaron el destino tan amargo como otros *sch'iiltak*. Los tributos con cacao, impuestos en el tiempo de la Colonia, fueron tan exorbitantes que el obispo Bartolomé de las Casas y los jefes de Zinacantán pidieron clemencia directamente al rey Felipe II, quien respondió reduciendo los tributos para México y Centroamérica. Al igual que los chamulas, la gente del lugar de los murciélagos perdió mucha tierra después de las Leyes de Reforma, entre 1857-1863, y durante las Revolución. Después de la derrota de las fuerzas del general Pineda en 1924, los zinacantecos fueron invadidos por diferentes ejércitos contendientes. Las expectativas de la reforma agraria no alcanzaron Zinacantán sino hasta casi la década de los años cuarenta (Laughlin y Karasik, 1992:16-18).

¿Cómo las personas entrevistadas concretan a otros indígenas? Ante un antropólogo imaginario se abren dos lugares de indeterminación importantes: ¿de dónde viene la diferencia entre la concreción que acerca de otros indios tiene don José y la que expresan los demás entrevistados? y ¿por qué los chamulas gozan de un privilegio entre los otros *jyan lumetik*, siendo considerados al mismo tiempo como *abolsbaik* (miserables)? Las experiencias biográficas de don José, Sócrates y Katal pueden exitosamente llenar el primer hueco. La fuente de la simpatía de los tres entrevistados podemos buscarla en sus biografías. Sócrates, aunque hoy en día tiene 23 años, pasó la gran parte de su vida en los

internados de Teopisca (cuatro años) y en el bachillerato de la cabecera de Zinacantán (tres años) en los cuales tenía como compañeros a jóvenes indígenas de diferentes pueblos de Los Altos de Chiapas. También Katal pasó tres en el internado de Zinacantán. Don José, sin embargo, ve a los otros indios desde la perspectiva de un revolucionario, un zapatista, un visionario, un maestro que pasó en Chamula casi 10 años trabajando en la escuela. La concreción de los indios que presenta es novedosa: los otros indios ya no son miserables ni flojos, sino forman el grupo de los *jchi'iltak*, las covíctimas de la opresión capitalista y los compañeros de la lucha común por la liberación económica y la dignidad. Para los demás entrevistados los *jyan lumetik* son flojos, pobres y miserables; hay pocos contactos comerciales entre ellos, pocos matrimonios mixtos y un intercambio de ideas reducido. Después de todo, el centro del universo está en Zinacantán y no en otros pueblos.

El papel de los chamulas es diferente al de los otros indios. Las calificaciones que les daban a los que entrevistaban varían de las más bajas (doña Paxku, Katal) a las más altas (don José). Las experiencias vitales de los entrevistados pueden explicar esta disparidad. Don José vivió cinco años en chamula trabajando como maestro. La familia de don Petul en cambio, dependía por años de la mano de obra de los chamulas quienes trabajaban para ellos como peones. Algunos otros entrevistados, como don Petul, Aurelio, Xun, Rocío, Alex, consideraron a los *ulo'etik* como la gente más cercana a los zinacantecos, no sólo por su lengua común sino también como gente de buen corazón, gente trabajadora, gente que sufre. El chamula puede ser *p'aj bil*, el hijo más despreciado de la familia, y sin embargo sigue siendo parte de ésta. Así el respeto está acompañado por un fuerte sentimiento de condescendencia y, a veces, de desprecio. El término más peyorativo es *ulo'*, el compañero, utilizado también por los chamulas para referirse a los zinacantecos, pero sin ironía. Los chamulas son a los ojos de otros entrevistados (Maruch, Katal, Lita) los más despreciados, sucios y cochinos. Pero los chamulas no sólo despiertan risa, más aún, se vuelven un símbolo de un indígena explotado y miserable. Los zinacantecos tienen buenas razones para considerarse más felices que sus vecinos, pues la historia los ha tratado de manera diferente. Fueron los chamulas los primeros en tomar parte, total o parcialmente, en las rebeliones indígenas más importantes de la región en 1525, 1869 y 1911. Los zinacantecos, en contraste, desde el siglo XVI, en vez de luchar contra los invasores externos,

los mexicas y los españoles, comerciaban con ellos, ganándose la fama de los *jchonolajeletik*, los comerciantes principales de la región. Eran, como dijo Bernal Díaz del Castillo, “gente de razón”, dispuestos a unirse a la rebelión si ésta tenía probabilidades de triunfar (Lenkendorf, 1995: 80-85; Viqueira, 1997: 48-49). Económicamente, el municipio de Chamula tiene las condiciones más desfavorables. Debido a las determinantes geográficas del municipio de Chamula, que está situado en la parte más elevada de la región, el grado de vulnerabilidad del suelo es mayor que el de Zinacantán. También el crecimiento poblacional en Chamula es el mayor de la región, es tres veces mayor que el de Zinacantán. Por ejemplo, en 1950 había 22,029 chamulas, pero sólo 6,312 zinacantecos. En 1960, 1970, 1980 y 1990 el número de habitantes de Chamula creció hasta 26,789, 29,357, 31,364 y 51,737, respectivamente. Mientras que la población zinacanteca alcanzaba en los años mencionados 7,650, 11,428, 13,006 y 22,392. Recordemos que la superficie de Chamula es menos de la mitad (82.0 km²) que la de Zinacantán (171.4 km²), con una densidad poblacional agobiante: 631 habitantes por kilómetro cuadrado en 1990, en tanto Zinacantán tenía tan sólo 130 habitantes por kilómetro cuadrado (Conapo, 1994: 10-12). Tanto las prácticas agrícolas tradicionales (roza-tumba-quema, monocultivo), como más recientemente la horticultura intensificada y el pastoreo, junto con la densidad demográfica, han causado en Chamula una mayor presión sobre el suelo y en consecuencia una creciente erosión. Después de la crisis de 1982 su situación empeoró aún más. Los jornaleros, que antes de 1982 trabajaban en las plantaciones de café, no podían encontrar trabajo y se vieron forzados a migrar a las ciudades dejando a sus familias por largos periodos. Los chamulas han sido contratados como mano de obra barata, en la tierra baja (*kisin osil*), tanto por los mestizos como por los zinacantecos. Actualmente, los chamulas en su mayoría, no tienen terreno y están obligados a emplearse como mano de obra barata o buscar otras formas de ganarse la vida (artesanías, comercio de frutas y verduras, etcétera). Aunque han tropezado con problemas similares, y como los chamulas perdieron mucha tierra después de las Leyes de Reforma, los zinacantecos todavía poseen pequeñas parcelas. Su ubicación geográfica, entre las principales ciudades de Tuxtla, Chiapa de Corzo y San Cristóbal, les ha brindado el mejor acceso a los terrenos fértiles de la tierra baja, también les ha facilitado considerablemente la transportación de las mercancías y ha garantizado mejores

posibilidades de encontrar trabajo asalariado en las construcciones de carreteras, presas y puentes en la cúspide de la *prosperita* de 1972 a 1982. Muchos de ellos aprovecharon sus experiencias y ahorros para invertir en agroquímicos y en la agricultura intensificada y florería, en las vísperas de la crisis nacional después de 1982 (Collier, 1994: 108-111).

Años de opresión explican por qué el verdadero príncipe de las tinieblas, de la historiosofía local zinacanteca, es el *kaxlan*, el mestizo. Casi todos los entrevistados les dieron la calificación más baja posible: uno. Los *kaxlanes* tienen mal corazón, son quienes ven al indígena con malos ojos, presumen de su riqueza, “no quieren dar trabajo a los indígenas en sus hogares”, quieren “comer solos”, “ponen a los otros por debajo”, “no hablan bien”, “saben burlarse” de los zinacantecos. La única persona que ha podido ver algo positivo en ellos es Elvia, una muchacha que logró salir de su comunidad, entrar en una escuela totalmente mestiza y ganar amigos y amigas entre ellos, en vísperas de encontrar una nueva vida en la ciudad. Las razones de la opinión de Elvia hay que buscarlas en su biografía. Elvia pasó cuatro años en el Conalep, la escuela de San Cristóbal en la cual entabló relaciones de amistad con los jóvenes mestizos. Pero cuando al terminar la escuela en esa ciudad, se fue a hacer sus prácticas en un hospital en Tuxtla, su situación cambió: “*Mas lek k'alal ta to'ox jchanvune k'alal kucha'al libat ta Tuxta* (estaba mejor cuando era estudiante que cuando fui a Tuxtla).” Otra persona que, por razones parecidas, ve a los *kaxlanes* con indulgencia es Aurelio. Su concreción del mundo de los *kaxlanetik* es tan seductora como su vida futura en este mundo. Aurelio opina que los *kaxlanes* “saben hablar bien español”, “son más elegantes”, “a sus hijos los mandan a la escuela”, “tienen mejores posibilidades de guardar limpieza”, “trabajan menos duro”, “son más alegres”.

Mientras que los mestizos hacen daño a muchos y seducen a unos cuantos, los *j'alimanetik*, o extranjeros, asustan a todos los que han tenido poco contacto personal con ellos. En San Cristóbal se les pide limosna, en las combis se les presenta a los niños como caníbales, en la iglesia y durante las fiestas religiosas no se les permite fotografiar y si desobedecen por ignorancia o mala voluntad se les quitan las cámaras fotográficas. Como me explicó uno de los líderes de Chamula, tomar foto de alguien debilita a su *sch'ulel*, lo deja “inútil”. Por otra parte, los *j'alimanetik* son aún más ricos que los *kaxlanes*, viajan mucho, tienen

ojos azules y cabello rubio. En las concreciones que tenían los entrevistados acerca de los extranjeros, la admiración por su riqueza se mezcla con el miedo y la reserva. Los padres de dos familias entrevistadas son las excepciones notables. Quienes simpatizan con la causa zapatista, como don José, cuentan con la ayuda y atención de los *j'alimanetik* mientras que don Petul se siente agradecido hacia algunos de los extranjeros porque le brindaron ayuda económica a su hijo. Pero incluso personas como don Petul, doña Maruch y Lita, quienes simpatizan con ellos, antes que con su propia gente, los *chamulas* y otros *jian lumetik*, no se atreven a pasar por alto las concreciones colectivas de la mayoría de sus paisanos. Las razones pragmáticas no les permiten acercarse demasiado a ellos ni establecer relaciones de compadrazgo. Don José entiende que el poder verdadero lo tienen los *kaxlanes*, no los extranjeros. Los extranjeros van y vienen pero los *kaxlanes* se quedan como la parte real en las posibles negociaciones. Tanto Zedillo en 1999, como Fox en el 2001, aparecieron vestidos en *jerkail*, el traje tradicional zinacanteco que les fue regalado por las autoridades del lugar de los murciélagos. Lita, por otra parte, ha entablado amistad con muchos extranjeros, fue invitada por los grupos de apoyo de Italia a visitar Roma en el año 2002. Lita es un caso típico de una mujer indígena de Chiapas que vive entre dos mundos, no tiene familia, está expuesta a las burlas de los suyos y a merced de los foráneos. En una ocasión, fue su papá quién, en plan de broma, sugirió que Lita era una nueva Malinche.

El juego en la página 256, es decir la narrativa sobre los cortacabezas, fue objeto de mi análisis en otro trabajo, donde trataba de interpretarlo como la representación simbólica de la violencia en la región, las relaciones económicas feudo-capitalistas y la encarnación de la tradición de los sacrificios humanos (Jacorzynski, 2002). Una de las concreciones de los protagonistas de la narrativa, no mencionada aún, la podemos encontrar en la teoría energética del ambiente.

Esta concreción se basa en el modelo derivado de la ecología moderna. El modelo puede ser formulado como la conjunción de dos proposiciones.

1. El principio de adaptación: las culturas humanas, con su contenido material e ideológico, son las evidencias de las formas de adaptarse de los seres humanos al ambiente, en su aspecto natural (naturalaleza), social (sociedad e interacción de las sociedades) y físico

(tecnologías). La cultura humana forma, desde esta perspectiva, un sociosistema que opera dentro del ecosistema determinado. El proceso histórico es visto como la interacción entre el sociosistema y el ecosistema, que resulta en la mejor adaptación y sincronización de ambos.

2. La adaptación se fundamenta en las leyes de la termodinámica, traducidas en las localidades culturales. La primera ley establece que la energía puede ser transformada de un tipo a otro, pero nunca puede ser creada ni destruida. La segunda ley, llamada también ley de la entropía, asienta que ningún proceso que involucra la transformación se presentará sin una degradación energética, de una forma concentrada a una forma dispersa. La entropía es una medida del desorden en un sistema termodinámico cerrado, traducida en la pérdida de la energía irrecuperable.

Como afirma Odum: “los ecosistemas se adaptan y organizan de acuerdo a la clase y nivel de energía; si se reduce la cantidad o la clase de energía que fluye a través de un bosque o una ciudad, entonces éstos concretamente empiezan a degradarse –o llegan a tener un grado de desorden más alto que el original– a menos o hasta que pueda reorganizarse en el nivel inferior” (Odum, 1997: 80-81).

¿Cómo concretar nuestra narrativa con base en este modelo? Observamos que la lógica de la narrativa obedece dos reglas:

1. la regla de intercambio de bienes, servicios y daños (*do ut des*), y
2. la regla de proporcionalidad entre bienes o daños intercambiados.

Las dos se ubican en el contexto más amplio de la concreción del ambiente, en la cual el hombre tiene como obligación primordial proteger el equilibrio de las fuerzas cósmicas y evitar el desequilibrio o disipación de la energía. Ahora bien, el intercambio entre los seres humanos y la naturaleza, representada por las diferentes deidades, no es sino un flujo de energía que tiende a disiparse. Cada prueba de la intrusión en el ambiente natural contribuye normalmente a la mayor degradación energética, de una cantidad concentrada de energía, a una forma más dispersa de ésta. La construcción de una obra grande y la destrucción de un ecosistema aumentan la entropía, el desgaste energético y el desorden cósmico. Las reglas *do ut des* y las de proporcionalidad, aplicadas

a la relación entre el hombre y la naturaleza, tienden a reducir la entropía de una manera más que simbólica. La naturaleza queda deificada convirtiéndose en el participante de un juego, que los teóricos de la teoría de los juegos llaman juegos de suma 0. En los juegos de este tipo, un jugador gana lo que pierde el otro, y a la inversa, el que pierde, pierde exactamente lo que el otro gana. En otras palabras, la misma cantidad de energía que es extraída de la naturaleza tiene que ser devuelta, en la forma de la energía humana, representada simbólicamente como *ch'uleltik* o almas de las personas sacrificadas. La construcción de las obras grandes simboliza el aumento de entropía en el ecosistema, mientras que los sacrificios humanos constituyen una prueba, una forma, de detener la disipación de la energía. Los cortacabezas desempeñan, en esta historia, el papel de los ecologistas que tratan de neutralizar las fuerzas destructoras. Como ha mostrado convincentemente Christian Duverger, el modelo ecológico puede complementar el modelo esotérico empleado para interpretar los sacrificios mesoamericanos (Duverger, 1986).

Pero la narrativa sobre los cortacabezas sugiere también otra concreción. Como se ha de esperar, la narrativa es repetida y compartida y, en este aspecto, difiere del intercambio de opiniones más individuales, como los juegos de las páginas 236, 239 y 240. El oficio de los cortacabezas fortalece y crea las actitudes colectivas, definiendo el papel de los zinacantecos frente a otros grupos, especialmente los chamulas y los mestizos de San Cristóbal. No por casualidad el narrador principal de la historia es don José, el líder de su gente, quien aspira a representar los intereses de los verdaderos *j'sotz'lebetik* y a hablar en su nombre. Los cortacabezas no sólo son personas reales y malas, sino que también poseen cierto aspecto. Las víctimas, como se ha de esperar, no sólo son hombres fuertes sino que también tienen una importante característica étnica. Los chamulas y los zinacantecos juegan en las dos versiones del mito un papel muy diferente.

Hoy día, me inclino a pensar que la interpretación más verosímil de la narrativa acerca de los cortacabezas, que presenté anteriormente, fue la que aludía a la situación social diferente, tanto de los protagonistas de la obra como de sus autores. El lugar de indeterminación en la historia sobre los cortacabezas, contada por don José y Xun, puede expresarse mediante la siguiente pregunta: ¿si las actitudes de los zinacantecos hacia los chamulas están dominadas no sólo por burla, sino también por

lástima, por qué son éstos quienes, como “más fuertes”, tienen que ser sacrificados? ¿Acaso los chamulas no son *jchi'iltak*, los compañeros de los zinacantecos? ¿Acaso San Lorenzo y San Juan no eran amigos que, según la leyenda, caminaban juntos y eligieron sus lugares muy cerca para poder visitarse? Pienso que hay dos respuestas posibles a estas preguntas. La solidaridad intercomunitaria forjada en la lucha común contra los opresores, un fenómeno bastante nuevo, puede encajar muy bien con la conciencia de la identidad local marcada por la historia, traje y costumbres muy distintas. Tanto en el caso de los chamulas, como en el de los zinacantecos, el mito contribuye a la formación y preservación de la tradición local y la identidad étnica. La narrativa se convierte en un cuento didáctico al estilo de La Fontaine. Los enemigos verdaderos son los *kaxlanes*, es decir, los arquitectos e ingenieros que contratan a los asesinos, la gente de ningún lugar. Éstos matan a los chamulas, los más fuertes físicamente, pero por otro lado los más indefensos. Su trágico destino pintado en la narrativa apunta hacia la realidad económica de la región. Los zinacantecos contratan a los chamulas como mano de obra barata, pero los chamulas normalmente no contratan a los zinacantecos. ¿Por qué existe desigualdad entre los *jchi'iltak*? Decir siempre ¿por qué? es la muestra de una actividad infantil e ingenua del antropólogo imaginario, pero no de los actores o lectores primarios. La narrativa se vuelve el mejor tranquilizante, incluso para los informantes zapatistas. Los patrones en las obras no buscan a los chamulas porque éstos son indígenas, los buscan porque son fuertes y aguantadores. Todos los indios son iguales, pero los zinacantecos son más iguales. Pero incluso los zapatistas necesitan las pruebas. La mejor prueba de la superioridad de la gente del lugar de los murciélagos es la inferioridad de los *ulo'etik*: a los chamulas no les queda otra que ser menos iguales.

La historia de la página 258 también puede considerarse como un juego complejo, que alude a la dimensión social de las relaciones entre hombre y ambiente social. Ahora bien, tratemos de subrayar las características esquemáticas más importantes de las percepciones de don Pancho, de encontrar los lugares de indeterminación y llenarlos con los supuestos de los lectores primarios –los tres informantes– y las teorías e hipótesis posibles del lector secundario, es decir, el antropólogo imaginario. Para los lectores primarios, don Pancho es una persona sospechosa, aunque cada cual parece enfocarse en un aspecto diferente de la historia. El lugar de in-

determinación más importante para los tres es esta pregunta: ¿por qué don Pancho es una persona *non grata*? Todos asumen, por supuesto, que Pancho es una persona problemática. Se horrorizan por tres hechos que constituyen su “llenado” o visión de las cosas: Pancho trata de recibir su sueldo mensual sin trabajar honestamente, no cumple con los cargos socialmente requeridos y trató de matarse dos veces. Todos concuerdan con que el verdadero culpable es el malévolo San Simón, con sus pecados: él es quien fuma, toma, cambia la personalidad de su amo, roba dinero y rechaza a los santos de la iglesia. Ahora bien, los tres tratan de concretar a don Pancho a su manera. Don José está avergonzado porque Pancho pertenecía a su grupo de apoyo a los zapatistas, hecho que lo comprometía a ser un líder carismático de manos limpias y no un “sansimonista” que busca el provecho económico a escondidas y a costa de los demás. Aunque don José también saca provecho de las prestaciones, lo hace de una manera socialmente aceptada y justificada ideológicamente: son las maneras de ayudar a los zapatistas. Don Pancho también quiere ganar, pero ya que no está preparado tiene que hacerlo con la ayuda sobrenatural o la del gobierno. Las dos maneras parecen igualmente inapropiadas. Don Pancho es, a los ojos de don José, una persona competitiva y ambiciosa, que usó al grupo para lanzarse como un líder pero falló como persona. Se hizo una oveja negra de la comunidad y por lo tanto una vergüenza para el grupo.

Para Lita, quien siempre ha tomado el lado de su papá y ha participado arduamente en las actividades políticas, don Pancho constituye una amenaza para el liderazgo de su padre y de su familia. Ella, a diferencia de don José, ve en San Simón una amenaza para el bienestar de la familia, de las relaciones honestas entre la pareja. Don Pancho tiene dos mujeres, hecho aceptado entre los chamulas, pero no tanto entre los zinacantecos. Ya que los chamulas constituyen, en muchos aspectos, un antiideal para los zinacantecos, el hecho de que Pancho tenga dos mujeres significa que está en un nivel moralmente bestial. Mostró su irresponsabilidad dos veces, cuando quiso matarse y dejar a sus dos familias sin recursos.

Petul enfatiza el aspecto religioso de la desdicha de don Pancho: no cumple con su cargo, engañado por una deidad que es *kuxul* y por lo tanto peligrosa para quien no sabe cuidarla. San Simón es un antidios que no se lleva con los dioses reconocidos oficialmente. Petul, en cambio, como un buen *presirente* de la iglesia, es el encargado de mantener

buenas relaciones entre *Kajvaltik Jesukristo* y sus beneficiarios zinacantecos. Pancho es una persona problemática porque no respeta la religión oficial y la tradición de los antepasados.

Según el punto de vista de un etnógrafo simbólico imaginario, son atrayentes los lugares de indeterminación: el papel simbólico de San Simón y las razones del ostracismo social de don Pancho. Continuemos según el orden mencionado. San Simón se viste como un mestizo burócrata (traje negro y corbata roja), con características extranjeras de "Charlie Chaplin" y es identificado con *pukuj*, el diablo, que promete el bienestar de uno a costa de la reducción del bienestar de todos. San Simón es hostil no sólo porque no se lleva bien con otros santos, sino porque roba el dinero de otras familias y, como el conquistador de antes, la mujer de su cliente. De aquí, un primer "llenado" del antropólogo simbólico: San Simón representa simbólicamente al mestizo de la ciudad, a un *kaxlan* burócrata o banquero que tiene dinero sin trabajar y lo comparte con quien le da lo que desea: *pox*, cigarros y mujeres. El acto sexual por el engaño nos remite a las relaciones reales de poder, en las cuales el patrón no indígena, es el dueño de todo, incluidos los hijos. San Simón es un enemigo de la vida tradicional campesina, es una deidad ajena que desmoraliza a la gente, despertando en ésta las características tan temidas como deseadas de un nuevo mundo feliz: dinero, lujo sin esfuerzo, poder, libertad sexual, libertinaje religioso. Segundo llenado: San Simón es un asunto social, no personal. De hecho, ninguno de los informantes mencionados ha visto la figura de San Simón en la casa de don Pancho. En los relatos grabados en tzotzil, los enunciados en los cuales el hablante describe las aventuras de San Simón terminan con la palabra *xi'ik* (dicen) o, *vo'one mu xkojtikin* (pero yo no lo conozco), *xi* (dice), etcétera. Lo que es realmente importante en la historia de don Pancho no es la verdad, sino lo que la comunidad piensa acerca de la verdad. Tercer llenado: San Simón es un pretexto que sirve a la sociedad para mantener bajo control social a los individuos desobedientes, las "ovejas negras", los rebeldes de la tradición y los individualistas al estilo mestizo o extranjero. Cuarto "llenado": el papel que desempeña San Simón en la dimensión sobrenatural es análogo al papel de don Pancho en la dimensión social cotidiana. San Simón no se lleva bien con los santos de la iglesia; don Pancho, con sus paisanos. El esquema simbólico de la conquista queda replicado: los conflictos de las gentes están presididos por los conflictos de los dioses. San Simón roba

dinero, don Pancho trabaja como mestizo con un sueldo mensual. San Simón es una amenaza para su amo puesto que quiere aniquilarlo, don Pancho es una amenaza para la comunidad puesto que destruye los valores y de ésta despierta la envidia. San Simón es un egoísta y quiere gozar la vida, don Pancho es un haragán y un suicida potencial, quien prefiere morir que trabajar. La analogía de los papeles es precisamente el término con el cual el antropólogo simbólico construye su definición de lo simbólico. Recordemos aquí a Skorupski: “los símbolos son los designadores que representan la cosa en cuyo lugar están puestos. La acción, estado de cosas, o evento, *representa* algo sólo y cuando la cosa simbolizada juega el papel analógico al que juega el símbolo en la acción simbólica” (Skorupski, 1976: 122-123). De esta teoría se parte para la concreción de nuestros personajes: San Simón es el símbolo de don Pancho.

Esta identificación muestra a la vez la debilidad y la fuerza de la comunidad. ¿Es un deseo de las autoridades religiosas el controlar la vida de los miembros de la comunidad? o ¿es el odio, por decirlo así, transferido simbólicamente a don Pancho, quien no comparte los valores del grupo, a San Simón, quien no comparte el espacio y la vocación con los santos de la iglesia? Pero ¿por qué las autoridades tendrían que codificar este odio y no simplemente expulsar a don Pancho del paraje? La persecución de don Pancho no tiene carácter jurídico sino moral y consuetudinario. La estrategia más viable, desde el punto de vista de la comunidad, no es la búsqueda de la justicia en el cabildo ni el *lynch*, ni la expulsión física de don Pancho de la comunidad, sino el ostracismo interno. Como colaborador del enemigo, está excluido del grupo.

Conclusiones

HEMOS llegado al final del presente libro. En el primer capítulo presenté una teoría de la cultura y de la antropología, comprendidas éstas como texto, basándome en la teorías de Ingarden, Wittgenstein y Milton. El hilo conductor por diferentes temas relacionados con el vínculo entre hombre y ambiente ha sido la categoría ingardeniana de “concreción”, que equivale a la visión totalizadora de las cosas. La novedad de este concepto en el campo de la antropología consiste en su aplicación en el registro de los datos de la experiencia (aspectos esquemáticos), en la percepción e interpretación por parte del lector, sea éste el investigador o su informante (determinación de los lugares indeterminados), y en el proceso final de formar una concreción generalizada. En otras palabras, permite evitar los monstruos que producidos por dos posibles sueños de la razón: el sueño de la razón que sueña su propia grandeza con todo lo que esto acarrea: el realismo y el objetivismo; y por otra parte, el sueño de la razón dormida y excluida de las reflexiones acerca del mundo o mundos entendidos arbitrariamente como construcciones o proyecciones subjetivas de los antropólogos.

En el segundo capítulo, utilicé los mismos conceptos ingardenianos para presentar y analizar críticamente las más importantes concreciones del hombre y del ambiente en el pensamiento occidental. He revisado tanto las concreciones antropocéntricas (utilitarismo, ecomarxismo, libertarismo, liberalismo moderado, ambientalismo social, ecofeminismo) como las ecocéntricas (ecología profunda, ecoteología de la liberación, teoría de *Gaia*, *Land Etic*, biorregionalismo, misticismo ambiental). He tratado de contrastarlas y presentar los argumentos en pro y contra, de detectar sus errores y sus atracciones. Sostenía que mientras las concreciones antropocentristas son moralmente sospechosas y por lo tanto inatractivas, la atracción de

las concreciones ecocentristas y la ética ambiental que subyace en ella es una atracción fatal.

En el tercer capítulo analicé detalladamente todas las posibles concreciones éticas acerca de las obligaciones morales hacia el ambiente desde el punto de vista de la filosofía moral. Las versiones antropocentristas abogaban por definir nuestras obligaciones morales en términos de los intereses humanos, mientras que las versiones ecocentristas daban preferencia a los intereses de la naturaleza. Propuse una tercera vía: la ética basada en el concepto de la instrumentalidad suave de la naturaleza. Presenté la nueva ética como el conjunto de dos principios y un tercer metaprincipio: el primer principio exige que contribuyamos a la preservación de todos los seres sensibles y dotados de vida subjetiva. El segundo principio admite que debemos contribuir a la supervivencia de un todo concebido como ecosistema, especie, planeta. Los dos principios definen nuestras obligaciones *prima facie*, o sea, las obligaciones que se vuelven absolutas en cualquier situación no conflictiva. En caso de conflicto entre estos principios debemos recurrir a un principio operativo o metaprincipio que afirma que en caso de conflictos entre obligaciones *prima facie*, definidas por los dos principios mencionados, es el segundo principio el que toma prioridad.

En el capítulo cuarto expuse varios prejuicios de tipo político e ideológico que subyacían en las concreciones presentadas. Tanto en las éticas antropocentristas como ecocentristas se enfatiza el papel de los indígenas en la protección del ambiente natural, usándose este argumento discrecionalmente en los discursos políticos indigenistas o antiindigenistas. Propuse un ataque frontal a todas las concreciones, mitos o prejuicios acerca de las relaciones entre los indígenas y el ambiente. Traté de combatir tanto los mitos que presentan al indígena como enemigo y destructor de la naturaleza como los que ven en él su ángel de la guarda. El mito del indígena antiecológico tenía dos variantes principales: primero, los indígenas contribuyen a la degradación de su ambiente, puesto que son ignorantes y primitivos; y segundo, los indígenas contribuyen a la degradación de su ambiente puesto que pertenecen a la especie *Homo sapiens*, que es una especie depredadora por naturaleza. Según otros dos mitos, todos los indígenas sin discriminación son “guardianes de la tierra”; o bien algunos de ellos son ecológicamente “más sabios” que otros. Argumenté que ninguna de las concreciones que acabamos de

mencionar resiste la prueba del análisis conceptual ni la de las evidencias empíricas. Tanto la noción de “indígena” como la de “depredador” son nociones vagas. Con base en algunas de sus acepciones las afirmaciones anteriores se vuelven falsas; con otras, tautológicas y redundantes.

En el capítulo quinto expliqué las concreciones ecocentristas de las relaciones entre hombre y ambiente, utilizando argumentos que vienen de diferentes disciplinas: filosofía, psicología, antropología social, historia. La pregunta esencial que dio orden a estas reflexiones fue la siguiente: ¿por qué el hombre occidental empezó a adorar la naturaleza en un momento determinado del desarrollo de su civilización? Comenzamos por analizar la postura de Renato Rosaldo según la cual la nostalgia de los imperialistas gira alrededor de una paradoja que consiste en que alguien destruye otras formas de vida, destruye su ambiente y después rinde culto a la naturaleza. Esta nostalgia imperialista emplea una pose de “anhelo inocente”, tanto para capturar la imaginación de la gente como para esconder el crimen. Argumenté de que aunque esta postura contribuya a nuestra comprensión del ecocentrismo no puede constituir la solución del problema. El problema del sentido de la naturaleza, el de la justificación de los derechos de los ecosistemas, surge como un producto de la enajenación que el hombre hace de ella, como su alienación. Paradójicamente, el hombre enajenado que busca el sentido de sí mismo, lo encuentra en la idea de su regreso a la naturaleza como su parte integral. Entre más avanza en términos tecnológicos y más urbana se vuelve su vida, más ecocentrista se vuelve su ética.

En el capítulo sexto me dediqué a resumir los resultados de mi trabajo de campo que realicé en Xulvo', uno de los parajes de Zinacantán, en Los Altos de Chiapas, en varios periodos de 1998 a 2002. En esta parte presté la voz a los zinacantecos contemporáneos, miembros de dos familias con las cuales he entablado relaciones de amistad en los últimos cinco años. Como la cultura puede analizarse desde tres diferentes aspectos, la percepción, la acción y la interpretación, me dediqué a descubrir las concreciones acerca del ambiente usando el concepto wittgensteiniano –juego de lenguaje. Dichos juegos eran constituidos en nuestro caso por diálogos y situaciones prácticas registradas durante mi trabajo de campo, por ejemplo, diálogos acerca del universo, de la cacería, del sentido de vida, de la clasificación de plantas, etcétera. A partir de los juegos mencionados, distinguí:

- a) las concreciones acerca del ambiente natural y físico;
- b) las de la protección del ambiente natural y el uso deseable de los recursos naturales;
- c) las concreciones sobre el ambiente social, y
- d) las concreciones del antropólogo imaginario acerca de las concreciones de los tzotziles.

Entre estas últimas se encuentran varias conclusiones; por ejemplo, la afirmación de que la visión del ambiente natural y social en el caso de las dos familias se relaciona con la posición social de cada hablante, con su género, su biografía y su experiencia particular. Aunque todos los zinacantecos entrevistados mostraban un alto grado de individualismo en cuanto a las opiniones expresadas, se podían destacar concreciones compartidas más ampliamente: por ejemplo, de acuerdo con todos los entrevistados, el valor que posee la vida natural es instrumental, no intrínseco y las reglas de protección del ambiente no son absolutas sino relativas, flexibles y manejables de acuerdo con los intereses sociales de los actores involucrados.

No sé si he podido encontrar el hilo de Ariadna y salir del laberinto de las confusiones conceptuales y metafísicas que obstaculizan el camino hacia la comprensión de las relaciones entre el hombre y el ambiente en filosofía y antropología. Por ahora, he hecho todo lo posible para llegar a este fin utilizando las herramientas conceptuales de la epistemología, la filosofía del arte, la ética y la antropología. El lector atento y perspicaz será el mejor juez de mi esfuerzo.

Bibliografía

- AGENDA XXI, 1992, Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo: Río de Janeiro, Brasil, edición Secretaría de Desarrollo Social, México.
- AQUINO, Tomás de, 1996, *Suma Teológica* (selección), Colección Austral, Espasa-Calpe, México.
- ARDREY, Robert, 1966, *The Territorial Imperative*, Atheneum, Nueva York.
- ARISTÓTELES, 1998, *Ética Nicomaquea*, traducción al español de Antonio Gómez Robledo, Editorial Porrúa, México.
- BARTH, Karl, 1961, *Church Dogmatics*, vol. III, Clark Edinburgh, Gran Bretaña.
- BELAUISTEGUIGOITIA, Rius y Carlos Juan, 1995, "Algunas consideraciones sobre el Tratado de Libre Comercio y el medio ambiente", en *Comercio y Medio Ambiente. Derecho Economía y Política*, Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C., México.
- BENTHAM, Jeremy, 1961, "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation", en *The Utilitarians*, Dolphin Books. Doubleday & Company, Inc., Garden City, Nueva York, USA, pp. 8-405.
- BENTON, Ted, 1993, "Green Movement", en *Twentieth-Century Social Thought*, William Outhwaite y Tom Bottomore, Blackwell Publishers Ltd, USA.
- BERKES, Firket, 1999, *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*, Taylor & Francis, USA.
- BERLIN, Eloise Ann y Brent Berlin, 1995, *Medical Ethnobiology of the Highland Maya of Chiapas, México. The Gastrointestinal Diseases*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.
- BERRY, Wendell, 1993, "Gente, tierra, comunidad", *El Nacional*, Sup. Opciones, 28 de mayo.
- BIBLIA, 1983, Visión Libro S.L. Barcelona.
- BLACKSTONE, William T., 1974, "Ethics and Ecology", en William T. Blackstone (ed.), *Philosophy & Environmental Crisis*, University of Georgia Press.
- BLAKE, William, 1988, *The Complete Poetry & Prose of William Blake*, David V. Erdman (ed.), Anchor Books, Doubleday, Nueva York.

- BLOM, Frans, 1956, "Vida precortesiana del indio chiapaneco de hoy", en *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*, Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- BOFF, Leonardo, 1993, *Ecología, mundialización, espiritualidad*, Editora Atica, Cristianos Comprometidos en Luchas Populares, México, tr. J. Ramírez Funes.
- , 1995, "Liberation Theology an Ecology", en L. Boff y E. Virgil *Ecology and Poverty*, Concilium SCM Press, Londres.
- , 1996, *Grito de la tierra, grito de los pobres. Hacia una ecología planetaria*, Ediciones Babar, México, tr. J.C. Rodríguez Herranz.
- BONFIL BATALLA, G. 1987, *México profundo. Una civilización negada*, CIESAS-SEP, México.
- BORGES, Jorge Luis, 1993, "Funes el memorioso", en *Artificios*, Alianza Editorial, Madrid.
- BRACAMONTES, Roberto Jorge, 1995, *Comercio y medio ambiente*, en Miguel A. Gil y Gustavo A. Ortega (coords.), *Comercio y Medio Ambiente*, Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C., México.
- BRAIDOTTI, R., E. Charkiewicz; S. Hausler y S. Wieringa, 1994, *Women, the Environment and Sustainable Development, Towards a Theoretical Synthesis*, Zed Books & In straw, Reino Unido.
- BRANDT, Richard, 1982, "Two Concepts of Utility", en Miller B.H. Williams H.W. (eds.), *The Limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Pres, Minneapolis.
- BUBER, Martin, 1992, *Caminos de utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CABALLERO, Javier, 1990, "El uso de la diversidad vegetal en México: tendencias y perspectivas", en Enrique Leff (coord.), *Medio Ambiente y Desarrollo en México*, vol. 1., CIH UNAM, Grupo Editorial M.A. Porrúa.
- CALDERÓN SALAZAR, Jorge A., 1992, *El Tratado de Libre Comercio y el desarrollo rural. Impacto en la industria alimentaria y en la producción de granos básicos. Propuestas alternativas*, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, Mexico.
- CALLICOT, Baird J., 1989, *In defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press.
- , 1999, *Beyond the Land Ethic. More Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press.
- CALVA, José Luis, 1992, *Probables efectos de un Tratado de Libre Comercio en el Campo Mexicano*, Fontamara, México, 1992.
- , 1996, *Drama del campo mexicano y principios de una nueva política agrícola. Por un desarrollo sustentable para la economía campesina*, Acción y Desarrollo Ecológico, A.C., México.

- CAMPBELL, Bernard, 1983, *Human Ecology. The Story of our Place in Nature from Prehistory to the Present*. Aldine de Gruyter, Nueva York.
- CARABIAS, Julia y Enrique Provencio, 1994, "La política ambiental mexicana antes y después de Río", en Alberto Glender y Víctor Lichtinger (comps.), *La Diplomacia Ambiental, México y la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo*, SRE, Fondo de Cultura Económica, México.
- CARMONA LARA, María del Carmen, 1995, "Comercio y ambiente, La perspectiva mexicana", en Miguel A. Gil y Gustavo A. Ortega (coords.), *Comercio y Medio Ambiente*, Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C., México.
- CARROLL, Lewis, 2000, *Alicia en el país de las maravillas. Al otro lado del espejo*. traducción Adolfo de Alba, Editorial Porrúa, México.
- CATLIN, George, 1989, *North American Indians*, Penguin Books, Nueva York.
- CEPEDA, Neri Álvaro, 1985, *El fin del mercado libre*, ediciones Océano, México.
- CHRIST, Carol P., 1991, "Why Women need the Goddess? Phenomenological, Psychological and Political Reflections", Sneja Gunew (ed.), *A Reader in Feminist Knowledge*, Routledge Londres.
- CLAPP GORDON, James, 1967, "John Locke", en Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishing Co. Inc. The Free Press, Nueva York, pp. 487-503.
- CLIFFORD, James, 1995, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, traducción Carlos Reynoso, Gedisa, Barcelona.
- COLLIER, George y Elizabeth Quarantiello Lowery, 1994, *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, The Institute for Food and Development Policy, Oakland, California.
- COLLIER, George A., 1995, *La Explosión de Comunidades en Chiapas*, documento IWGIA, núm.16, IWGIA, Copenhague.
- CONAPO, 1994, *La población de los municipios de México 1950-1990*, Consejo Nacional de Población y Vivienda, México.
- COPELSTON, Frederick S.J., 1985, *A History of Philosophy*, vol. I-IX, Image Books. A division of Doubleday & Company, Inc., Garden City, Nueva York.
- DALLMANY, Frely Thomas McCarty, 1997, *Understanding and Social Inquiry*. University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- DALY, Mary, 1973, *Beyond God the Father: Toward a Theory of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston.
- DASSMAN, R.F., 1988, "Towards a Biosphere Consciousness", en D. Worster (ed.), *The Ends of the Earth*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 277-288.

- DE GRAMMONT, Carton Hubert, 1993, "Los actores sociales y el estado frente a la modificación del artículo 27 constitucional", en José Luis Calva (coord.), *Alternativas para el campo mexicano*, vol. 1, Fontamara, PUAL / UNAM.
- DESCARTES, René, 1985, *El discurso del método*, Gómez Gómez Hnos. Editores, México.
- DEWALT, Billie R. y Martha W. Rees, 1994, "The End of Agrarian Reform in Mexico. Past lessons, Future Prospects", *Transformation of Rural Mexico*, núm. 3, Center for U.S.-Mexican Studies, UCSD.
- DÍAZ, Adriana, 1995, "Las legislaciones ambientales como instrumentos de proteccionismo comercial", en Miguel A. Gil, A. Ortega Gustavo (coords.), *Comercio y Medio Ambiente*, Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C., México.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, 1977, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Ed. Porrúa, México.
- DOMÍNGUEZ BARRADAS, Romeo, 1997, *Una década en la conservación de nuestros bosques*, boletín de Pronatura, Chiapas.
- DOSTOIEVSKI, F., 1999, *Los hermanos Karamazof*, Ed. Alba, Madrid.
- DOUGLAS-HAMILTON, Alain, 1975, *Among the Elephants*, Viking Press, Nueva York.
- DUVERGER, Christian, 1986, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, traducción Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica.
- DWORKIN, Ronald, 1981, "What is equality?", en *Philosophy and Public Affairs*, 10.
- , 1993, *Los derechos en serio*, traducción Marta Guastavano, Planeta-Agostini, España.
- ECO, Umberto, 1992, *Los límites de la interpretación*, traducción de Helena Lozano, Editorial Lumen, México.
- EHRlich Paul y H. Ehrlich Anne, 1993, *La explosión demográfica. El principal problema ecológico*, Biblioteca Científica Barcelona.
- ELLIOT, H.J. 1972, *The Old World and The New 1492-1650*, Cambridge University Press, Gran Bretaña.
- ESCOBAR, Arturo, 1995, *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*, Princeton University Press.
- , 1996, "Constructing Nature: «Elements for a poststructuralist political ecology»", en *Liberation ecologies*, Ed. R. Peet y M. Watts, Routledge, Londres, pp. 46-68.
- , 1997, "Cultural politics and biological diversity: State, capital and social movements in the Pacific coast of Colombia", en *Between resistance and revolution: Culture and social protest*, Ed. Orin Starn & Richard Fox, Rutgers University Press. New Brunswick, pp. 40-64.

- , 1998, "Whose Knowledge, Whose nature? Biodiversity. Conservation, and the Political Ecology of Social Movements", en *Journal of Political Ecology*, vol. 5.
- , 1999, "After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology", en *Current Anthropology*, vol. 40, núm. 1.
- FEINBERG, Joel, 1974, "The Rights of Animals and Unborn Generations", en Willwam T. Blackstone (ed.) *Philosophy & Environmental Crisis*, University of Georgia Press, Athens.
- FOUCAULT, Michel, 1996, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid.
- FREUD, Sigmund, 1993, *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, traducción del inglés al castellano Luis López Ballesteros, Ramón Rey, Gustavo Dessal, Ediciones Altaya, Barcelona.
- FUNDACIÓN FRIEDRICH EBERT, 1987, *Nuestro Futuro Común*, explicación al reporte Brundtland, México.
- FURST, Peter, 1986, "Human Biology and the Origin of the 260-day Sacred Almanac: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955)" en Garry H. Gossen (ed.), "Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas", *Studies on Culture and Society*, vol. 1, Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany, State University of New York, Nueva York. p. 267.
- GAMEZ LÓPEZ, E., 1993, "La producción de granos básicos frente al Tratado de Libre Comercio", en Luis J. Calva (coord.), *Alternativas para el campo mexicano*, vol. 1, Fontamara, PUAL / UNAM.
- GARAGALZA, Luis. 1990, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- GEERTZ, Clifford, 1994, *Conocimiento Local*, Paidós, Barcelona.
- , 1989, *El antropólogo como autor*, traducción de Alberto Cardin, Paidós, Barcelona.
- GELLNER, Ernest, 1973, *Cause and meaning in the social sciences*. Routledge & Kegan Paul, Londres, Boston.
- , 1985, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1994, *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós Studio, México.
- , 1997, *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- , 1988, *Plought, sword and book. The structure of Human History*, University of Chicago, Chicago.
- GOODLAND, Robert, 1995, "The Concept of Environmental Sustainability", *Annu. Rev. Ecol. Syst.* 26: 1-24.
- GOMBROWICZ, Witold, 1997, *Dzienniki 1953-1956 (Diarios 1953-1956)*, Wydawnictwo Literackie, (Edición literaria), Cracovia, Polonia.

- GÓMEZ-POMPA A. y A. Kaus, 1992, "Taming the Wilderness myth", en *BioScience* 42: 271-279.
- GONZÁLEZ, Gaudiano Edgar, 1994, *La educación ambiental. Un proceso crítico a contracorriente de la globalización. II Taller de formación política y acción ambiental en México*, Red de Educadores Ambientales de La Región Centro de México et al., México.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, 1994, *El sacrificio humano entre los Mexicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GOSSEN, Gary H., 1986, "The Chamula Festival of Games. Native Macroanalysis and Social Commentary in a Maya Carnival", en Gary H. Gosson (ed.), "Symbol and Meaning beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas". *Studies on Culture and Society*, vol. 1, Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany, State University of New York, Nueva York.
- (ed.), 1986, "Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesaoamerican Ideas", *Studies on Culture and Society*, vol. 1, Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany, State University of New York, Nueva York.
- GRIFFIN, J., 1986, *Well-being: its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford, Oxford University Press.
- GRIFFIN, Susan, 1983, "Introduction", en Caldecott L. y Leland S. (eds.), *Reclaim the Earth, Women speak out for Life on Earth*, The Women Press, Londres.
- GRIM J., 1993, "Native North American Worldviews and Ecology", en M.E. Tucker y J. Grim (eds.), *Worldviews and ecology*, Lewisburg Bucknell University Press, Londres, Toronto Associated Univ. Press.
- GUITERAS HOLMES, G., 1986, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GUGGISBERG, C.A.W., 1970, *Man and Wildlife*, Arco Publishing Company Inc., Nueva York.
- GUTHRIE, Daniel, 1971, "Primitive Man's Relationship to Nature", en *BioScience* 21: 721-723.
- HACKER, P.M.S., 1993, "Wittgenstein. Meaning and Mind", vol. 3 of an *Analytical Commentary on the "Philosophical Investigations"*, part II: Exegesis, 243-427, Blackwell Oxford.
- HAMLIN, Alan, 1993, "Welfare", en Goodin R.E. y Pettit P. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Basic Blackwell.
- HARE, Richard M., 1989, "Moral Reasoning about the Environment", en *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 236-255.

- HARGROVE, Eugene C., 1989, *Foundations of Environmental Ethics*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey.
- HAVILAND, John, 1998, "Mu'nuk jbankil to, mu'nuk kajvaltik: «He is not my older brother, he is not Our Lord» Thirty years of gossip in a Chiapas village", en *Etnofoor*, XI (2), pp. 57-82.
- , 2000, "Warding off Witches: Voicing and dialogue in Zinacantepec Prayer", en A. Monod Becquella y Philip Erikson (eds.), *Les Rituels du dialogue: Promenedes. Ethnolinguistiques en Teller Amérindiennes*, Nintere Societe d'ethnologie.
- HESSE, Herman, 1995, *Demian*, traducción L. López-Ballesteros y de Torres, Ed. Mexicanos Unidos, México.
- HICK, John, 1946, *Value and Capital: an inquiry into some fundamental principles of economic theory*, Oxford University Press, Oxford.
- HOLLAND, William R., 1978, *Medicina Maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- HOLOWKA, Jacek, 1994, *Problemy etyczne w literaturze pięknej (problemas éticos en la literatura)*, Wydawnictwa Szkolne y Pedagogiczne, Varsovia.
- HUSSERL, Edmund, 1988, *Las Conferencias de París*, Introducción a la Fenomenología itranscendental, traducción: Antonio Zirión, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- , 1995, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.
- HUXLEY, Aldous 1948, *Ciencia, Libertad y Paz*, traducción de Adam F. Sosa, Ediciones Reconciliación, Buenos Aires.
- , 1947, *Point Counter Point*, Harper & Brothers Publishers, Nueva York.
- INGARDEN, Roman, 1960, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury (Sobre la obra literaria. Investigaciones de la ontología, la teoría del lenguaje y la filosofía de la literatura)*, PWN, Varsovia.
- , 1989, "Concreción y reconstrucción", en Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Visor, Madrid.
- INGOLD, T., 1992, "Culture and the Perception of the Enviroment", en E. Croll y D. Parkin (eds.), *Bush Base. Forest Farm*, Routledge, Londres.
- JACKSON, John H., 1995, "Las normas del comercio mundial y las políticas ambientales. ¿Congruencia o conflicto?", en Miguel A. Gil y Gustavo A. Ortega (coords.), *Comercio y Medio Ambiente*. Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C., México.
- JACORZYNSKI, Witold, 1998a, "Los desafíos de las éticas ambientales", en *Anámnesis*, Order of Dominicans from the Province of Santiago of México, núm. 1. México.

- y Artemio Pérez, 1998b, "La tierra sagrada de los tzotziles. Un estudio sobre ecología indígena", en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, vol. 5, núm. 12, enero-abril.
- , 2000a, "En la búsqueda del paraíso perdido", en *Estudios Sociológicos*, 18, El Colegio de México, México.
- , 2000b, "Desde el preservacionismo hasta la revolución verde y ecología profunda: una aproximación a la nostalgia imperialista en ambientalismo contemporáneo", en Teresa Kwiatkowska y Ricardo L. Wilchis (eds.), *Ingeniería Genética y ambiental. Problemas filosóficos y sociales de la biotecnología*, Plaza y Valdés, México, pp. 245-261.
- , 2000c, "La visión de la naturaleza en la cosmovisión tzotzil de Los Altos de Chiapas", en *Thule Rivista italiana di studi americanistici*, núm. 8/9, abril/octubre 2000, pp. 47-73.
- , 2000d, "Antropología como obra literaria", en *Dimensión Antropológica*, año 7, vol. 20, septiembre/diciembre de 2000, INAH, México.
- , 2002, "Sacrificio, capital y violencia: temas simbólicos de la narrativa sobre «cortacabezas» en Los Altos de Chiapas", en *Estudios sobre violencia: teoría y práctica*, CIESAS/M.A. Porrúa, México, pp. 205-232.
- JUNCOSA E., José (comp.) 1992, *Los Guardianes de la tierra. Los indígenas y su relación con el medio ambiente*, Colección 500 Años, Abya-Yala MLAL, Ecuador.
- KANT, Immanuel, 1963, *Lectures on Ethics*, Harper and Row, Nueva York.
- KAISER, Rudolf, 1987, "Chief Seattle's Speech(es): American Origins and European Reception", en *Essay Recovering the Words*, University of California Press.
- KWIATKOWSKA, Teresa, 1998, "Un alegato ecológico", en Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (comps.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*, Conacyt, Casa abierta al tiempo, Plaza y Valdés Editores, México.
- KUMAR D SOUZA, Corinne, 1989, "A New Movement, A New Hope: East Wind, West Wind and the Wind from the South", en Judith Plant (ed.), *Healing the Wounds. The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia PA, Santa Cruz, CA; New Society Publishers.
- KUNDERA, Milan, 2000, *La ignorancia*, traducción Imma Mansó, Tusquets Editores, México.
- LA JORNADA, 1997, martes 22 de abril y jueves 24 de abril.
- LAUGHLIN, R.M. y D.E. Breedlove, 1993, *The Flowering of Man*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- , 1975, "The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantán", *Smithsonian Contributions to Anthropology*. núm. 19, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

- y Carol Karasik, 1992, *Zinacantán: canto y sueño*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- LEAKEY, Richard y Roger Lewin, 1995, *The Sixth Extinction. Pattern of Life and the Future of Humankind*, Doubleday, Nueva York.
- LEFF, Enrique 1994, *Ecología y Capital. Racionalidad Ambiental, Democracia Participativa y Desarrollo sustentable*, Siglo XXI Editores, México.
- , 1996, "Economía y democracia: las alternativas para el desarrollo sustentable y equitativo", en J.L. Calva (ed.), *Sustentabilidad y desarrollo ambiental*, t. 1, Semarnap, México.
- , 1996, "Economía y democracia: las alternativas para el desarrollo sustentable y equitativo", en J.L. Calva (ed.), *Sustentabilidad y desarrollo ambiental*, t. 1, Semarnap, México.
- LEOPOLD, Aldo, 1998, "La ética de la tierra", en *Los caminos de la ética ambiental, Una antología de textos contemporáneos*.
- , Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (comps.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*, Conacyt, Casa abierta al tiempo, Plaza y Valdés, México, pp. 61-66.
- LENKERSDORF, Gudrun, 1995, "Resistencia a la conquista española en los Altos de Chiapas", en J.P. Viqueira y M.H. Ruz (eds.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, CIESAS, CEMCA, UNAM, México.
- LEWIS, H.T., 1993, "Traditional ecological knowledge: Some definitions", en N.M. Williams y G. Baines (eds.), *Traditional Ecological Knowledge: Wisdom for Sustainable Development*, Canberra, Centre for Resource and Environmental Studies, Australian National University, pp. 8-12.
- LINZEY, Andrew, 1996, *Los animales en la teología*, traducción J. Ribera Galán, Herder, Barcelona.
- LOCKE, John, 1959, *Segundo Tratado de Gobierno*, traducción H.H. Calicho, Editorial Ágora, Buenos Aires.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, 1989, *Cuerpo e ideología. Las concepciones de los antiguos mahemas*, 2 tomos UNAM, México.
- LOZOYA, X. y M. Lozoya, 1982, *Flora medicinal de México*, Instituto Mexicano del Seguro Social, México.
- LOVELOCK J.E., 1985, *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la tierra*, Ediciones Orbis, S.A., Hyspamérica, España.
- MADRIGAL M.M. Juan, 1995, "Hacia una Política Verde (ecologismo y política)", en *Viva Natura A.C.*, Cuaderno núm. 8, Colección Manantial de la Yerbabuena.
- MANN, Thomas, 1999, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkuhn, erzählt von einem Freunde (Doctor Fausto. La vida del compositor alemán Adrian Leverkuhn narrada por un amigo)*, Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, Alemania.

- MARTIN, Paul S., 1973, "The Discovery of America", en *Science*, 179: 969-974.
- MARCOS, Silvia, 1995, "Sacred Earth: Mesoamerican Perspectives", en L. Boff y V. Elizondo (eds.), *Ecology and Poverty*, Concilium SCM Press, Londres.
- MARX, Carlos, 1998, en *Lexicon, Zentrale Begriffe de politischen Philosophie von Karl Marx* (ed.) H.J. Liber y G. Helmer. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, Germany.
- , y F. Engels, 1985, *Obras escogidas*, vols. 1-3, Ediciones Quinto Sol, México.
- , 1992, *Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Ediciones Gernica, México.
- MEGGED, Amos, 1984, "Some reflections on the Benevolent. Malevolent forces among the Contemporary Maya", en *Investigaciones recientes en el área Maya*, xvii mesa redonda, tomo III, Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristobal de Las Casas, Chiapas, 21-27 de junio de 1981.
- MILL, John Stuart, 1980, *Sobre la libertad*, trad. J. Sains Pulido, Ed. Orbis, Madrid.
- , 1998, *La naturaleza*, trad. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid.
- MORAN, E.F., 1982, *Human Adaptability*, Westview Press, Boulder Col., 1982.
- MILTON, Kay, 1996, *Environmentalism and Cultural Theory. Exploring the role of anthropology in environmental discourse*, Routledge, Londres y Nueva York.
- , 1999, "A Comment", en *Current Anthropology*, vol. 40. núm. I. pp. 21-22.
- MORRIS, Desmond, 1975, *El mono desnudo*, Plaza y Janés, Editores.
- MOSCOSO PASTRANA, Prudencio, 1992, *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*, CIHMECH (Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas), Universidad Nacional Autónoma de México.
- MURDY, W.H., 1983, "Anthropocentrism: A modern Version", en *Ethics and the Environment*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, Nueva Jersey, pp. 12-20.
- MUIR, John, 1901, *Our National Parks*, Houghton Mifflin, Boston.
- , 1916, *A Thousand-Mile Walk to the Gulf*, Houghton Mifflin, Boston.
- NAESS, Arne, 1973, "Lo superficial y lo profundo, movimiento ecológico de gran alcance", resumen de una lectura introductoria a la 3er. Conferencia de Investigación sobre el Futuro de Mundo, del 3 al 10 de septiembre de 1972, publicado en *Inquiry* 16, 95-100, 1973 (traducido al español por A. Figueroa Hernández para la revista *Diógenes*).

- NAGEL, Thomas, 1996, *Una visión de ningún lugar*, traducción de Jorge Issa González, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1979, "What is it like to be a Bat", en *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NÁJERA C. Martha Iliá, 1987, *El don de sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los mayas*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas México.
- NIGH R., y N.J. Rodríguez, 1995, *Territorios violados, indios, medio ambiente y desarrollo en América Latina*, INI, México.
- NOZICK, Robert, 1983, "About Mammals and People", en *The New York Times Book Review*, 27 de noviembre.
- , 1990, *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Nuestro Futuro Común*, explicación al Reporte Brundtland 1987, Fundación Friedrich Ebert, México.
- OCHAI, Kazuyasu e Inés San Miguel, 1984, "Moc: El espacio simbólico de la arquitectura ceremonial entre los tzotzil de Los Altos de Chiapas", en *Investigaciones recientes en el área Maya*, xvii mesa redonda, t. III, Sociedad Mexicana de antropología, San Cristobal de las Casas, Chiapas, 21-27 de junio de 1981.
- , 1985, *Cuando los Santos Vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, Universidad Autónoma de Chiapas, México.
- ODUM, Eugene, 1963, *Ecology*, Holt Rinehart and Winston, Nueva York.
- , 1997, *Ecología: El vínculo entre las ciencias naturales y las sociales*, Compañía Editorial Continental, México.
- PALMER, Martin, 1994, "Buddhism", en R.A. Elben y Elen W.R. (eds.), *The Encyclopedia of the Environment*, Houghton Mifflin Company, Boston, Nueva York.
- PASSMORE, John, 1993, "Environmentalism", en R.E. Goo y P. Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Basic Blackwell, Oxford.
- PAZOS, Luis, 1996, *Problemas socioeconómicos de México y sus soluciones*, Editorial Diana, México.
- PEARSON Charles S., 1995, "El nexo entre comercio internacional y medio ambiente. ¿Qué hay de nuevo desde 1972?", en Miguel A Gil y Gustavo A. Ortega (coord.), *Comercio y Medio Ambiente. Derecho, Economía y Política*, México.
- PEF (Poder Ejecutivo Federal), 1988, *PND Informe de Ejecución. Avance 1988 y balance sexenal*, México.
- , 1995, *Programa de Medio Ambiente 1995-2000*, México..
- PLATÓN, 1988, "Fedro", en *Diálogos*, vols. 1-3, SEP, México.

- Popol Vuh*, 1992, "Las antiguas historias del Quiché", en Mercedes de la Garza (ed.), *Literatura maya*, pp. 1-77.
- PONTING, C., 1991, *A Green History of the World*, Sinclair-Stevenson, Londres.
- PRIMACK, Richard, 1993, *Essentials of Conservation Biology*, Sinauer Associates Sunderland, Massachusetts.
- POSADA, 1995, *El nuevo ecologismo. Manifiesto de los ámbitos de comunidad*, Editorial Posada, México.
- QUADRI DE LA TORRE, Gabriel, 1994, "La política ambiental en México. Necesidades y prioridades", en Alberto Glender/Víctor Lichtinger (comp.), *La Diplomacia Ambiental... 1994*,
- , 1995a, *Ecología de libre comercio. Consideraciones sobre el TLC en comercio y medio ambiente*.
- , 1995b, *Áreas naturales: economía e instituciones*, Cuadernos de Trabajo 3, INE, Semarnap.
- , 1996, "Economía, sustentabilidad y política ambiental", en José Luis Calva (coord. gral.). *Sustentabilidad y desarrollo ambiental*, t. 1, Semarnap, ADE, PNUD, México.
- RABINOW, Paul, 1996, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- RACHELS, James, 1971, "God and Human Attitudes", en *Religious Studies*, vol. 7, Cambridge University Press, pp. 325-237.
- , 1991, *Created from Animals. The moral implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford, Nueva York.
- RAWLS, John, 1997, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México.
- REICHEL-DOLMATOFF, G., 1976, *Cosmology as ecological analysis: a rain forest perspective*, Man. Descola, Ph.
- , 1989, *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Ediciones Abya-Yala/Instituto Frances de Estudios Andinos, Quito, Ecuador.
- REIFLER BRICKER, Victoria, 1989, *El Cristo Indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, traducción de Cecilia Paschero, Fondo de Cultura Económica, México.
- REPETTO, Robert, 1995, "Complementariedades entre libre comercio internacional y políticas ambientales", en *Comercio y Medio Ambiente. Derecho Economía y Política*, Centro Mexicano de Derecho Ambiental, México.
- RESCHER, Nicholas, 1974, "The Environmental Crisis and the Quality of Life", en William T. Blackstone (ed.), *Philosophy & Environmental Crisis*, University of Georgia Press.
- Resumen del Acuerdo de Cooperación sobre el Medio Ambiente de América del Norte 1995.*

- REYES-HEROLES, Federico, 1995, *Sondear a México*, Océano. México.
- RICOEUR, Paul, 1995, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, traducción de Graciela Monges Nicolau, Siglo XXI Editores, México.
- ROSALDO, Renato, 1991, *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México.
- RUSKIN, J., 1985, Fragmentos escogidos, *Freud*. Edmundo González-Blanco, trad. M. Ciges Aparicio, J. Berteiro, Editorial Offset, México.
- RUSSELL Bertrand, 1985, *Escritos Básicos I-II*, Editorial Planeta De-Agostini, México.
- RYAN Alan, 1993, "Liberalism", en *A Companion to Contemporary Political Philosophy* Basic Blackwell, USA.
- SAINT EXUPERY, Antoine de, 1996, *El principito*, SIMMA, México.
- SALINAS DE GORTARI, Raúl, Luis José Solís González, 1993, "Rural Reform in Mexico: The View from the Comarca Lagunera in 1993", *Transformation of Rural Mexico*, núm. 4, Center for U.S.-Mexican Studies, UCSD.
- SCHUTZ, Alfred, 1997, "Concept and Theory Formation in the Social Sciences", en Fred R. Dallmayr y Thomas A. McCarthy (eds.), *Understanding and Social Inquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 95, 207-214.
- SCHWEITZER, Albert, 1958, *El camino hacia a ti mismo*, selección de Max Tau y Lotte Herold, traducción de J.R. Wilcock, El Sur, Buenos Aires.
- SEDESOL/INE, 1994, *Informe de la Situación General en Materia de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente 1993-1994*, Secretaría de Desarrollo Social & Instituto Nacional de Ecología, México.
- SEMARNAP, 1996a, *México. Hacia el desarrollo sustentable. Bases de la transición*.
 ———, 1996b, *Programa de Áreas Naturales Protegidas de México 1995-2000*.
- SEN, Amartya, 1981, *Poverty and Famines*. Oxford Clarendon Press, Oxford.
 ———, 1985, "Rights and Capabilities", en T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity*. Routledge & Kegan Paul,
 ———, 1989, *Sobre Ética y Economía*, Alianza Editorial, Madrid.
- SEPÚLVEDA, Ginés Juan de, 1986, *Democrates Alter De Justis Belli causis apud indos. Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México.
- SHADOW D., Robert y María J. Rodríguez-Shadow, 1991, "Los «robachicos»", en *México Indígena*, agosto, núm. 23, México.
- SHAKESPEARE, William, 1996, "Hamlet Prince of Denmark"; en *The Complete Works of William Shakespeare*. The Shakespeare Head Press Edition. Wordsworth Editions, Gran Bretaña, pp. 670-713.
 ———, 1996, "The Tempest", en *The Complete Works of William Shakespeare*, Wordsworth Editions, Gran Bretaña.

- SHIVA, Vandana, 1995, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*, traducción Ana Elena Guyer y B. Sosa Martínez, Horas, Madrid.
- SINGER, Peter, 1985, *Liberación animal*, Cutzamil, México.
- SKORUPSKI, John, 1976, *Symbol and Theory. A Philosophical study of theories of religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SMITH, Adam, 1961, *The Wealth of Nations*, Edwin Cannan (ed.), II vols., University Paperbacks, Londres.
- SÓFOCLES, 1976, *Las siete tragedias*, Editorial Porrúa, S.A., México.
- STARHAWK, 1990, "Power, Authority and Mystery: Ecofeminism and Earth-based Spirituality", en Irene Diamond y Gloria Feman Orenstein (eds.), *1990 Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, Sierra Club Books, San Francisco.
- SUGDEN, R., 1989, "Maximizing social welfare: is it the government's business?", en A. Hamlin y P. Pettit, *The Good Polity*, Oxford, Blackwell.
- SZYMBORSKA, Wislawa, 1997, *Widok z ziarnkiem piasku (Vista con el granito de arena)*, Wydawnictwo A5 Poznan.
- TÁBORA, Frida, 1995, "La internalización de costos ambientales", en *Comercio y Medio Ambiente*, Centro Mexicano de Derecho Ambiental, México.
- THOMPSON, John B., 1993, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- TODOROV, Tzvetan, 1996, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México.
- THRUPP, Lori Ann, 1993, "La Legitimación del conocimiento local: de la marginación al fortalecimiento de los pueblos del Tercer Mundo", en J. Caravias y E. Leff (coords.), *Cultura y Manejo Sustentable de los recursos naturales*, vol. 1, CIIH, UNAM, M.A. Porrúa, México.
- TOLEDO, Víctor Manuel, 1983, "La cuestión ecológica la nación entre el capitalismo y la naturaleza", en J. Carabias y V.M. Toledo (coords.), *Ecología y Recursos Naturales. Hacia una política ecológica del PSUM*, Editoriales del Comité Central, México.
- *et al.*, 1985a, *Ecología y autosuficiencia alimentaria*, Ed. Siglo XXI, México.
- , 1985b, *A Critical Evaluation of the Floristic Knowledge in Latin America an the Caribbean*, Reports to the Nature Conservancy International Program, Washigton, D.C.
- y A. Argueta, 1989, "The Lesson of Patzcuaro: Nature, Production and Culture in an indigenous Region of Méexico", en M. Oldfield y J. Alcorn (eds.), *Biological Resources Under Traditional Management*, Oldfield Westview Press.

- , 1994a, *La apropiación campesina de la naturaleza: un análisis etnoecológico* (tesis para obtener el grado de doctor en ciencias, biología), UNAM, Facultad de Ciencias, División de Estudios de Posgrado, México.
- , 1994b, "El mito del indígena ignorante y su aplicación al caso de Chiapas", *Ojarasca*, marzo, núm. 30.
- , 1994c, *La ecología, Chiapas y el artículo 27. Hacia una modernización rural alternativa*, Ediciones Quinto Sol, México.
- , 1995, "Peasantry, agroindustriality, sustainability: the ecological and historical basis of Mural development", *Working Paper 3*, Interamerican Council of Sustainable Agriculture, Centro de Ecología UNAM, Morelia.
- , 1996, "Latinoamérica: crisis de civilización y ecología política", *Gaceta Ecológica*, núm. 38, INE-Semarnap.
- TOMASINI, Alejandro, 1997, *Pena capital y otros ensayos*, Grupo Editorial Interlínea, México.
- TUAN, Yí-Fu, 1976, "Man a Manipulator of His Environment. Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour", en J.H. Sims y D.D. Baumann (eds.), *Human Behavior and the Environment: Interaction between Man and His Physical World*, Maaroufa Press, Inc., Chicago.
- VALVERDE VALDÉS, Ma. del Carmen, 1989, "Algunas consideraciones sobre el símbolo de la Cruz entre los Mayas", en *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*, 17-21 de agosto de 1987, vol. II, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- VIQUEIRA, J.P. y M. Ruz (eds.), 1995, *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, CIESAS, CEMCA, UNAM, México.
- , 1997, *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, CIESAS, México.
- VOGT, Evon Z., 1976, *Ofrendas para los Dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (ed), 1980a, *Los zinacantecos, un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- , 1980b, "Conceptos de los antiguos Mayas en la religión zinacanteca contemporánea", en E. Vogt (ed.), *Los Zinacantecos, un pueblo Tzotzil de Los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista.
- , 1980c. Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca, en E. Vogt (ed.), *Los Zinacantecos, un pueblo Tzotzil de Los Altos de Chiapas*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- , 1993. La persistencia de la tradición Maya en Zinacantán, en Richard F. Townsend (editor general), *La Antigua América. El arte de los parajes sagrados*, The Art Institute of Chicago, Grupo Azabache, pp. 997.

- WARREN, Karen J., 1996, "The Power and the Promise of Ecological Feminism", en Karen Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, pp. 19-41.
- WATHEN, Thomas A., 1995, "Una guía al comercio internacional y el medio ambiente", en *Comercio y Medio Ambiente. Derecho, economía y política*, INE, México.
- WEBB, Walter Prescott, 1953, *The Great Frontier*, Londres.
- WICHROWSKI, Marek 1994, "Wnioskowanie Równi Pochylej'a a Etyka Medyczna ("Argumentos del «efecto dominó» en ética médica)", en *Etyka*, 27, Varsovia.
- WIGGINS, D., 1985, "Claims of Need", en T. Honderich, *Morality and Objectivity*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 1958, *The Blue and Brown Books*, Harper Colophon Books, Nueva York.
- , 1980, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción de Enrique Tierno Galván, Alianza Editorial, Madrid, España.
- , 1988, *Investigaciones filosóficas*; traducción castellana de A.G. Suárez y U. Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, Barcelona.
- WOLF, Erick R., 2002, "Ciclos de violencia: La antropología de la paz y la guerra", en Witold Jacorzynski (coord.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, CIESAS, M. A. Porrúa, pp. 39-58.

Índice

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1	
<i>Entre construccionismo y realismo: en busca de un nuevo enfoque de la cultura</i>	9
El primer sueño de la razón o la antropología como ciencia ficción	10
El segundo sueño de la razón o la antropología deconstructista	18
El tercer sueño de la razón: la antropología realista	23
Entre los sueños de la razón: una reconciliación	26
En busca de un nuevo enfoque: textos y metatextos	29
Fenomenología de la obra literaria de Roman Ingarden	32
La teoría ingardeniana y la antropología	35
Percepción e interpretación	43
Factores de la subjetividad	48
De lo que no ha soñado Horacio en su filosofía	52
CAPÍTULO 2	
<i>Concreciones occidentales del medio ambiente</i>	61
Utilitarismo	64
Ecomarxismo	73
Libertarianismo	81
Liberalismo moderado	87
Ambientalismo social	99
Ecoteología de la liberación	107
Ecología profunda	113
Teoría de Gaia	118
Land Ethic	122
Política verde y biorregionalismo	127
Ecofeminismo	131

CAPÍTULO 3

Entre antropocentrismo y ecocentrismo:

en busca de una nueva ética ambiental 139

 Valor intrínseco *versus* valor instrumental 141

 Más allá del antropocentrismo y ecocentrismo 158

 Instrumentalidad suave y tres reglas de ética ambiental 161

 Los argumentos humanistas para la preservación 166

CAPÍTULO 4

Los indígenas y el medio ambiente natural:

mitos y antimitos 177

 ¿Indígenas ecólogos sabios o depredadores? 177

 El indígena ignorante 179

 El indígena depredador 183

 Los indígenas como los “guardianes de la tierra” 187

 Todos los indígenas son sabios,
 pero algunos más sabios que otros 190

CAPÍTULO 5

Nostalgia y alienación: una aproximación

antropológica a la ética ecocéntrica 201

 ¿Nostalgia o nostalgias? 202

 Aflición y melancolía 210

 Alienación y la búsqueda del sentido de la naturaleza 213

CAPÍTULO 6

Ecología indígena en vivo: un estudio sobre las

concreciones del medio ambiente entre los tzotziles

de Xulvo', en Zinacantán 215

Dramatis personae 216

 El escenario: Xulvo', una comunidad tzotzil 219

 Nivel cognitivo-práctico:
 juegos de lenguaje acerca del ambiente 221

 El nivel interpretativo: las concreciones del antropólogo 262

CONCLUSIONES 287

BIBLIOGRAFÍA 291

TÍTULOS PUBLICADOS EN COEDICIÓN
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL (CIESAS)

ANÓNIMOS Y DESTERRADOS. LA CONTIENDA POR
EL "SITIO QUE LLAMAN DE QUAUYLA" SIGLOS XVI-XVIII.
Cecilia Sheridan. 2000

ANTROPOLOGÍA DE LA DEUDA.
CRÉDITO, AHORRO, FIADO Y PRESTADO EN LAS FINANZAS COTIDIANAS.
Coordinación por *Magdalena Villarreal. 2004*

AZÚCAR Y TRABAJO. TECNOLOGÍA DE
LOS SIGLOS XVII Y XVIII EN EL ACTUAL ESTADO DE MORELOS.
Beatriz Scharrer Tamm. 1997

BAJO EL SIGNO DE LA COMPULSIÓN. EL TRABAJO FORZOSO
INDÍGENA EN EL SISTEMA COLONIAL YUCATECO 1540-1730.
Gabriela Solís Robleda. 2003

CÍRCULOS DE PODER EN LA NUEVA ESPAÑA.
Coordinación y presentación por *Carmen Castañeda. 1998*

COSTUMBRES, LEYES Y MOVIMIENTO INDIO EN OAXACA Y CHIAPAS.
Coordinación por *Lourdes de León Pasquel. 2001*

CREPÚSCULO DE LOS ÍDOLOS EN LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL:
MÁS ALLÁ DE MALINOWSKI Y LOS POSMODERNISTAS.
Witold Jacorzynski. 2004

DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO. ORGANIZACIONES EN CHIAPAS.
Coordinación e introducción por *Gabriela Vargas Cetina. 2002*

EL DISCURSO DEL PODER.
INFORMES PRESIDENCIALES EN MÉXICO (1917-1946)
Eva Salgado Andrade. 2003

EL HIPERTEXTO MULTICULTURAL EN MÉXICO POSMODERNO.
PARADOJAS E INCERTIDUMBRES.
Gabriela Coronado y Bob Hodge. 2004

EL INMIGRANTE MEXICANO: LA HISTORIA DE SU VIDA.
ENTREVISTAS COMPLETAS, 1926-1927.
Manuel Gamio. 2002

EL LEVIATÁN ARQUEOLÓGICO.
ANTROPOLOGÍA DE UNA TRADICIÓN CIENTÍFICA EN MÉXICO.
Luis Vázquez León. 2003

EL TRIÁNGULO IMPOSIBLE: MÉXICO, RUSIA SOVIÉTICA
Y ESTADOS UNIDOS EN LOS AÑOS VEINTE.
Daniela Spenser. 1998

ENSAYO DE GEOPOLÍTICA INDÍGENA. LOS MUNICIPIOS TLAPANECOS.
Danièle Dehouve. 2001

ESCRITURA ZAPOTECA. 2,500 AÑOS DE HISTORIA.
Coordinación e introducción por *María de los Ángeles Romero Frizzi. 2003*

- ESTADOS UNIDOS E IRAQ. PRÓLOGO PARA UN GOLPE PREVENTIVO.
Luis Mesa Delmonte y Rodobaldo Isasi Herrera. 2004
- ESTUDIOS SOBRE LA VIOLENCIA. TEORÍA Y PRÁCTICA.
Coordinación por *Witold Jacorzynski.* 2002
- GLOBALIZACIÓN: UNA CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA.
Coordinación por *Carmen Bueno Castellanos.* 2000
- INFORME DEL MARQUÉS DE SONORA AL VIRREY
DON ANTONIO BUCARELY Y URSÚA.
Estudio introductorio por *Clara Elena Suárez Argüello.* 2002
- LA CONQUISTA INCONCLUSA DE YUCATÁN.
LOS MAYAS DE LA MONTAÑA, 1560-1680.
Pedro Bracamonte y Sosa. 2001
- LA DINÁMICA DE LA EMIGRACIÓN MEXICANA.
Agustín Escobar Latapí, Frank D. Bean y Sidney Weintraub. 1999
- LA DISTINCIÓN ALIMENTARIA DE TOLUCA. EL DELICIOSO VALLE
Y LOS TIEMPOS DE ESCASEZ, 1750-1800.
María del Carmen León García. 2002
- LA DISTRIBUCIÓN DEL INGRESO EN MÉXICO EN ÉPOCAS
DE ESTABILIZACIÓN Y REFORMA ECONÓMICA.
Fernando Cortés. 2000
- LA ENCARNACIÓN DE LA PROFECÍA. CANEK EN CISTEIL.
Pedro Bracamonte y Sosa. 2004
- LA OTRA FRONTERA. IDENTIDADES MÚLTIPLES EN EL CHIAPAS POSCOLONIAL.
Rosalva Aída Hernández Castillo. 2001
- LA PENÍNSULA FRACTURADA. CONFORMACIÓN MARÍTIMA, SOCIAL Y
FORESTAL DEL TERRITORIO FEDERAL DE QUINTANA ROO. 1884-1902.
Gabriel Aarón Macías Zapata. 2002
- LAS DINÁMICAS DE LA POBLACIÓN INDÍGENA.
CUESTIONES Y DEBATES ACTUALES EN MÉXICO.
Coordinación e introducción por
François Lartigue y André Quesnel. 2003
- LAS EXPRESIONES LOCALES DE LA GLOBALIZACIÓN: MÉXICO Y ESPAÑA.
Carmen Bueno y Encarnación Aguilar. 2003
- LAS MUJERES DE HUMO.
MORIR EN CHENALHÓ. GÉNERO, ETNIA Y GENERACIÓN.
FACTORES CONSTITUTIVOS DEL RIESGO DURANTE LA MATERNIDAD.
Graciela Freyermuth Enciso. 2003
- LAS MUJERES Y SUS DIOSAS EN LOS CÓDIGOS PREHISPÁNICOS DE OAXACA.
Cecilia Rossell y María de los Ángeles Ojeda Díaz. 2003
- LAS TRAMAS DEL ALBA. UNA VISIÓN DE LAS LUCHAS POR
EL RECONOCIMIENTO EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO (1968-1993).
Ernesto Isunza Vera. 2001

LOS CAMINOS DE LA MONTAÑA. FORMAS DE REPRODUCCIÓN SOCIAL
EN LA MONTAÑA DE GUERRERO.

Coordinación por *Beatriz Canabal Cristiani*. 2001

LOS CICLOS DE LA DEMOCRACIA.
GOBIERNO Y ELECCIONES EN CHIHUAHUA.

Alberto Aziz Nassif. 2000

LOS RETOS DE LA ETNICIDAD EN LOS ESTADOS-NACIÓN DEL SIGLO XXI.

Coordinación y presentación por *Leticia Reina*. 2000

MESTIZAJES TECNOLÓGICOS Y CAMBIOS CULTURALES EN MÉXICO
Coordinación por *Enrique Florescano* y *Virginia García Acosta*. 2004

MÉXICO AL INICIO DEL SIGLO XXI: DEMOCRACIA, CIUDADANÍA Y DESARROLLO.

Coordinación e introducción por *Alberto Aziz Nassif*. 2003

MITO, IDENTIDAD Y RITO: MEXICANOS Y CHICANOS EN CALIFORNIA.

Mariángela Rodríguez. 1998

MOVILIDAD SOCIAL DE SECTORES MEDIOS EN MÉXICO.
UNA RETROSPECTIVA HISTÓRICA (SIGLOS XVII AL XX).

Coordinación por *Brígida von Mentz*. 2004

POLÍTICAS Y REGULACIONES AGRARIAS. DINÁMICAS DE PODER Y
JUEGOS DE ACTORES EN TORNO A LA TENENCIA DE LA TIERRA.

Coordinación por *Éric Léonard*, *André Quesnel* y *Emilia Velázquez*. 2003

RUDINGERO EL BORRACHO Y OTROS EJEMPLARES MEDIEVALES
DEL MÉXICO VIRREINAL.

Danièle Dehouve. 2000

TRABAJO, SUJECIÓN Y LIBERTAD EN EL CENTRO DE LA NUEVA ESPAÑA.
ESCLAVOS, APRENDICES, CAMPESINOS Y OPERARIOS MANUFACTUREROS,
SIGLOS XVI A XVIII.

Brígida von Mentz. 1999

TRAVESTIDOS AL DESNUDO: HOMOSEXUALIDAD, IDENTIDADES Y
LUCHAS TERRITORIALES EN COLIMA.

César O. González Pérez. 2003

VECINOS Y VECINDARIOS EN LA CIUDAD DE MÉXICO. UN ESTUDIO SOBRE
LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES VECINALES EN COYOACÁN, D.F.

Patricia Safa Barraza. 2001

VIAJES AL DESIERTO DE LA SOLEDAD.

UN RETRATO HABLADO DE LA SELVA LACANDONA.

Compilación, prólogo e introducción por *Jan de Vos*. 2003

VICIOS PÚBLICOS, VIRTUDES PRIVADAS: LA CORRUPCIÓN EN MÉXICO.

Coordinación, prefacio e introducción por *Claudio Lomnitz*. 2000

VISIONES DE FRONTERA.

LAS CULTURAS MEXICANAS DEL SUROESTE DE ESTADOS UNIDOS.

Carlos G. Vélez-Ibáñez. 1999

Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente, se terminó de imprimir en la ciudad de México durante el mes de septiembre del año 2004. La edición, en papel de 75 gramos, consta de 2,000 ejemplares más sobrantes para reposición y estuvo al cuidado de la oficina litotipográfica de la casa editora.



Este libro analiza y discute, desde la perspectiva wittgensteiniana y fenomenológica, los temas más pertinentes de la antropología y la filosofía de las relaciones entre hombre y ambiente. Por un lado el autor discute, a través del método del análisis conceptual-filosófico, los conceptos más importantes en la ética ambiental: ambiente, valor de la naturaleza, hombre, cultura, derechos de los ecosistemas, conservación, etcétera, y trata de responder las preguntas incómodas al respecto: ¿Posee la naturaleza algún valor ético?, ¿qué papel debe jugar el hombre en su conservación?, ¿cuáles son los modelos de la preservación de la naturaleza y qué relación guardan éstos con las doctrinas filosóficas más importantes de las épocas inscritas en la historia del pensamiento? Critica también las posiciones de los autores clásicos y contemporáneos para pasar a dar sus propias respuestas a las preguntas mencionadas.

Por otro lado, este libro es antropológico y discute los mitos arraigados en la cultura occidental: el mito del indígena ecólogo sabio, el mito del indígena destructor de la naturaleza, el mito del mundo nuevo y el del exotismo. En su parte más importante, el autor presenta los resultados de su propio trabajo etnográfico, que se llevó a cabo en los años 1998-2001 en el municipio de Zinacantán y con estas aportaciones ilumina la discusión teórica. El indio mexicano deja de ser un buen salvaje o un bárbaro. Sus juegos de lenguaje y su forma de vida están sometidos a los cambios estructurales globales, que pueden resultar perniciosos o benignos tanto para la supervivencia de él como para la de su medio.

Entre los sueños



9 789707 014909



CENTRO DE DOCUMENTACIÓN CEFF
140.10DFP2341
ENTRE LOS SUEÑOS DE LA RAZÓN
FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA DE LAS
RELACIONES ENTRE HOMBRE Y AMBIENTE



CONOCER
PARA DECIDIR