

EL HADA DEL AGUA Ética ambiental y actores sociales en Galápagos¹

Pablo Ospina
Instituto de Estudios Ecuatorianos

Hace millones de años, cuando las Encantadas salieron del mar, [el] Hada del Agua miraba cómo el mar se embravecía y de su furia de fuego salían pinachos de tierra en llamas y en ríos de lava candente desaparecían tantos seres maravillosos de la creación. [El] Hada del Agua llena de dolor ofrendó parte de su ser y lloró durante siglos sobre uno de los pinachos que era el más gallardo y gracioso, con sus aguaceros apagó las llamas del pinacho y poco a poco se fue formando un hueco grande y con su llanto fue formando la laguna de agua dulce del Junco y le dio dos poderes; el de la vida y el de la eterna juventud (...). De pronto, en el mar apareció una gran nave, los hombres al llegar a tierra corrieron en busca del agua de la vida y de la juventud; a su paso dejaban las marcas de la muerte en todos los seres que aquí vivían. [El] Hada del Agua al ver esto se enfureció y lloró granizo por siglos en el Junco y se convirtió la laguna en un témpano de hielo. Entonces [el] Hada perdonó a los hombres para seguir existiendo en eterna juventud, así [el] Hada llena de alegría tocó el témpano con sus gotas de rocío y se convirtió nuevamente en la fuente de la vida y de la eterna juventud en la Laguna del Junco

*Diana Cobos, relato de su abuela Karen de Cobos
(transcrito por Brenda Vanegas 1998: 119-20)*

La naturaleza parece omnipresente en Galápagos. Aunque, en realidad, siendo estrictos, la “naturaleza” puede considerarse “omnipresente” en toda sociedad y en todo lugar. No solo “nos rodea” y nos “influye”, sino que constituye la sustancia de cada cuerpo humano; forma nuestras casas y los materiales de todas nuestras herramientas. Sin embargo, se nos oculta bajo el velo de las construcciones culturales, de los paisajes humanizados y de los más variados artefactos tecnológicos. Es por eso que muchos turistas y muchos residentes galapagueños rescatan el “contacto con la naturaleza” como uno de los atributos más apreciados de la vida isleña. Asocian ese contacto con la “tranquilidad” de la vida social. En Isabela, V. R., de origen lojano pero residente desde tiempos de su infancia en la isla, decía que prefería la vida en Puerto Villamil antes que en Puerto Ayora, entre otras cosas, porque era “más natural” (Puerto Villamil, entrevista del 27/07/2001). Se refería a las calles de arena y criticaba así la gestión del alcalde, que trabajaba justamente en adecuar las aceras del pueblo con adoquines de cemento.

Para ser más precisos, cuando decimos que la naturaleza es omnipresente en Galápagos, nos referimos a que las relaciones entre la “naturaleza”, eso que ha llegado a ser representado como aquella porción “virgen” o “prístina” del mundo, es decir, alejada de la influencia humana; y la “sociedad”, entendida como el espacio humanizado, transformado por el trabajo humano; esas relaciones, decimos, se presentan en las islas como un problema cultural y político de máxima prioridad. Si conocemos la historia de las islas, no es difícil entender las razones por las cuales ocupa un sitio de tanta importancia. Christophe Grenier (1996: 100-10) ha analizado en detalle la historia del vínculo indisoluble entre el turismo y la investigación naturalista. Es la historia simultánea de construcción del archipiélago como un sitio de peregrinaje científico y de la promoción comercial del último rincón virgen del planeta. Ambos elementos hubieran sido inexplicables sin el desarrollo de una sensibilidad cultural en occidente proclive al “retorno a la naturaleza inmaculada” y cansada frente a una modernidad asfixiante. Es fácil demostrar que estos procesos surgieron históricamente fuera del Ecuador.

¹ Para la investigación que sustenta este artículo conté con la contribución del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en el marco del Programa de Becas CLACSO - Asdi para investigadores jóvenes de América Latina y el Caribe 2000. El trabajo forma parte de los resultados del Proyecto "Experiencias migratorias e identidades en Galápagos " que fue premiado con una beca de investigación en el Concurso para jóvenes investigadores ' Culturas e Identidades en América Latina y el Caribe '. Este trabajo también fue posible gracias a una consultoría realizada para The Nature Conservancy / Quito sobre actores sociales y organizaciones gremiales en Galápagos y al trabajo de Jacques Ramírez como asistente de investigación. Quiero agradecer los comentarios que Jacques Ramírez y Vivian Gavilán hicieron a una primera versión de este texto.

Ahora bien, por obra de la promoción de la importancia científica del archipiélago, la conservación de la “naturaleza virgen” de Galápagos se convirtió en una prioridad de las políticas públicas del Ecuador, al menos en teoría. Galápagos fue la primera reserva natural del país, en mayo de 1936 (Grenier 1996: 147-8), y, luego, el primer Parque Nacional en 1959, en ocasión del centenario de la publicación del “Origen de las Especies” de Charles Darwin. Fue la primera administración de parques nacionales ecuatoriana, formada de hecho a partir de 1968, que contó con un Plan de Manejo tan tempranamente (para los estándares ecuatorianos) como 1974.

El surgimiento del turismo no solo derivó “espontáneamente” de este proceso cultural y científico, sino que fue una actividad explícita y pragmáticamente promovida como una estrategia para hacer viable la conservación del archipiélago y la continuidad de las actividades científicas (ese es el sentido del “Informe Grimwood – Snow” de 1966 y del “Informe Jennings” de 1967; cfr. Grenier 1996: 305-9). El turismo empezó marginalmente desde principios de los años sesenta, pero se inició formalmente en 1968 cuando entró a operar el bote turístico “Lina A”, de la compañía quiteña Metropolitan Touring (Latorre 1999: 386). En 1975 la compañía aérea TAME inició sus vuelos regulares hebdomadarios y para los años ochenta el crecimiento económico de la provincia era ya sostenido fundamentalmente por las visitas regulares de viajeros extranjeros.

Entonces, un movimiento originado en científicos occidentales y alimentado por la transformación de la sensibilidad cultural de una modernidad sedienta de naturaleza “pura”, derivó, a lo largo de dos décadas, en un doble resultado. Por un lado, el surgimiento de políticas estatales ecuatorianas donde la “naturaleza pura” aparecía formalmente como prioritaria y, por otro, la formación de una estructura económica local donde la base de la prosperidad dependía, al menos parcialmente, de la “pureza” inmaculada del paisaje natural. Como producto de este doble movimiento, a la vez político y económico, en las islas Galápagos de hoy en día, todas las decisiones y acciones políticas, todas las iniciativas individuales o privadas, todos los discursos sociales y las representaciones culturales, deben referirse a su relación con los ecosistemas insulares, deben justificarse en ellos y deben garantizar formalmente la convivencia armoniosa de una sociedad en crecimiento y una naturaleza “virgen” en permanente amenaza de humanización.

En un trabajo anterior sobre identidades en Galápagos (Ospina 2001: 40-4) argumenté, recurriendo al trabajo de Christophe Grenier (1996), que las actuales representaciones sociales dominantes sobre la naturaleza en Galápagos, más que influenciadas por las representaciones del turismo, habían sido casi enteramente construidas por ellas; habían sido, en síntesis, inducidas desde el exterior. Planteé también que, como consecuencia de las luchas políticas recientes, esa relación de exterioridad se estaba transformando en una vivencia interna de los actores locales (Ospina 2001: 78-82). Lentamente, la máscara se convertía en rostro. Esto está ocurriendo porque el recurso a la conservación de la naturaleza se transformó en una fuente cada vez mayor de legitimidad cultural para todos los actores sociales en lucha. Presentarse a sí mismos como defensores de la naturaleza y atacar la pureza del compromiso ambiental de los actores rivales, se convirtió en una parte central de las luchas simbólicas y las representaciones identitarias de los galapagueños.

En ese mismo trabajo argumenté, sin embargo, que había dos grandes limitaciones en ese proceso político y cultural de enorme importancia. Para efectos del análisis actual, retendré solamente una: la existencia de una ruptura profunda, a la vez simbólica y material, entre el “mundo natural” y el “mundo social”. Esta limitación, decía en aquel trabajo, existe tanto entre los conservadores de la naturaleza como entre los pobladores locales. Los primeros podían representarse como defensores de un “naturalismo deshumanizado” y los segundos, como sustento de un “humanismo sobrenatural”. Para los primeros, “la naturaleza sobrevivirá sin los hombres pero los hombres no sobrevivirán sin la naturaleza”; mientras que para los segundos, “primero es la gente y luego los animales”².

La distinción es tanto más peligrosa cuanto está inscrita en lo más profundo de nuestros supuestos implícitos sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Forma parte de las categorías básicas que usamos para pensar el mundo y sin las cuales el mundo no puede ser pensado. Es una distinción que se aloja en los mismos cimientos de nuestra capacidad para pensar. Pero ella es, sin duda alguna, una edificación histórica dependiente de nuestros valores sociales y de nuestro peculiar universo cultural. No tiene más eficacia universal que aquel que la historia le otorga a nuestra propia sociedad actual. Pocas cosas resultan

² Ambas son “consignas” ampliamente difundidas entre los actores isleños: ambientalistas y pobladores locales.

más difíciles de historizar y pocas cosas necesitan de manera más apremiante, una radical historización³. Es parte del necesario “cambio cultural” que Augusto Angel (1995: 15-56, 1998: 13-40) reclama como condición indispensable para reconciliar la humanidad y los ecosistemas⁴.

En este texto quiero convertir en un problema los dos supuestos sobre los que construí la argumentación que precede. La idea de que las representaciones sobre la naturaleza son una construcción externa a la sociedad local, inducida por las representaciones del turismo; y la idea de que ambos actores (conservacionistas y pobladores locales) aceptan una ruptura radical entre lo “humano” y lo “natural”. Lo haré a través de la presentación de algunas observaciones etnográficas nuevas y de una discusión teórica sobre las implicaciones conceptuales de la distinción. El propósito de ambas reflexiones es doble. Quiere mostrar cómo las identidades de los actores isleños (con sus diferenciaciones internas) se van perfilando a partir de la construcción de los *contenidos* de sus visiones del mundo. Los actores no necesitan solamente armas para la lucha, para representarse y para expresarse. Aunque esas armas aportan su cuota de contenido, no lo agotan. Un actor necesita un *proyecto* para existir y ese proyecto se construye mientras se disputa en lucha diaria con proyectos competidores. El tratamiento del “problema ambiental” en este trabajo tiene ese sentido: examinar una de las dimensiones de la comprensión que tienen los actores del futuro de las islas y de su propio rol en ellas. No es una dimensión cualquiera; es el proyecto fundante que la sociedad ecuatoriana proclama oficialmente para las islas: la prioritaria conservación de la naturaleza de un Parque Nacional.

El segundo propósito es enteramente político. En mi trabajo anterior (Ospina 2001: 84-5) concluí planteando la idea de que estábamos viviendo un tiempo de búsqueda en el que los actores galapagueños necesitaban justificar éticamente su proyecto de comunidad. Toda identidad comporta una dimensión de compromiso afectivo que le permite al actor justificarse a sí mismo como portador de valores que lo superan y lo trascienden. Decía que ése era, precisamente, el espacio que el “ambientalismo” podía ocupar en las luchas prácticas de los actores reales. Me gustaría tratar de hacer un aporte a esa búsqueda, a la vez política y cultural. Terminaré planteando algunas de las implicaciones políticas y éticas de este tema en la construcción deliberada de un sustento de valores que alimente la identidad de los actores en Galápagos.

Hasta donde yo conozco, en Galápagos este tema solo ha sido abordado desde una perspectiva antropológica por Eugene Guribye (2000), cuyo trabajo yo no conocía cuando escribí mi estudio anterior. Christophe Grenier (1996) aborda el tema muy lateralmente, pero algunas de sus observaciones son de suma utilidad. Organizaré la exposición a partir de las tesis de Guribye, como una forma de hacer de su trabajo un contrapunto para presentar mis propias hipótesis y observaciones⁵.

Afuera y adentro

Comer un fruto significa hacer entrar en nuestro Ser un hermoso objeto viviente, extraño, nutrido y favorecido como nosotros por la tierra; significa consumir un sacrificio en el cual optamos por nosotros frente a las cosas

*Marguerite Yourcenar
(Memorias de Adriano)*

Guribye (2000: cap. 5) menciona la importancia de las representaciones de animales en la vida diaria de Galápagos: nombres de barcos, de hoteles, de restaurantes, apariciones constantes en las pinturas, en los monumentos. Los animales aparecen también en las metáforas sexuales: el “tiburón” es aquel varón sin

³ De Pierre Bourdieu (1999: 240) tomamos la idea de que “Solo la crítica histórica, arma capital de la introspección, puede liberar el pensamiento de las imposiciones que se ejercen sobre él cuando, dejándose llevar por las rutinas del autómatas, trata como si fueran cosas unas construcciones históricas cosificadas”.

⁴ “Es muy distinto el campo de la actividad si se plantea el énfasis conceptual en el desarrollo sostenible o en la necesidad de cambio cultural. En un caso, se trata de impulsar el desarrollo, evitando la tragedia ambiental. En el otro, se trata de crear una cultura de acuerdo con las ofertas y posibilidades del medio” (Angel 1995: 51).

⁵ Rindo así un homenaje a un trabajo del que me alejan profundas discrepancias metodológicas y políticas, pero que me fue de enorme utilidad para entender las implicaciones del debate teórico sobre la distinción entre naturaleza y sociedad.

miedo que “se come” a las “gringas”; el “iguana” es el feo; la poligamia de los lobos marinos es rescatada como aspiración masculina; o la monogámica fidelidad de los Albatros es resaltada como un ideal inalcanzable. Incluso el romanticismo de la danza de los piqueros patas azules, es rescatado como una metáfora de actitudes y sentimientos socialmente valorados.

Ahora bien, ¿de dónde proviene esa importancia? Para Guribye no escapa la constatación de la influencia del turismo y del discurso ambientalista moderno impulsado fundamentalmente por la Estación Científica Charles Darwin (en adelante ECChD) y el Parque Nacional Galápagos (en adelante PNG). Sin embargo, deja planear la idea de que existe una relación entre esa omnipresencia y la existencia de una “ecología profunda” propia de los habitantes locales que “resiste” la imposición del discurso ambiental moderno (Guribye 2000: cap. 6). Volveré más tarde sobre esta hipótesis a propósito de la distinción entre “naturaleza y sociedad”. Por lo pronto quiero examinar la idea desde el punto de vista de la posible presencia de una “vertiente interna” de formación de las representaciones de la naturaleza que existen en las islas.

En mi trabajo sobre identidades, ya presenté evidencias de las representaciones “paradisíacas” de la naturaleza de Galápagos y cómo ellas constituyen un cambio radical en la imagen de las islas (asociadas más bien al castigo y la desolación) que predominaba hasta, al menos, mediados del siglo XX y que pueden estudiarse a través de las leyendas de San Cristóbal (Ospina 2001: 12-20, 36-9 y 49-50). Ahora quiero examinar dos evidencias a partir de la iconografía, de los “murales” y dibujos presentes en las calles de San Cristóbal y de Santa Cruz. Es significativo que esos dibujos que decoran los muros de casi todas las calles principales en estas dos islas estén ausentes (o sean extremadamente raros) en Isabela, precisamente donde el turismo casi no existe y donde la población local ha mostrado un notable desinterés por promoverlo e integrarse en él. Hay una relación directa entre representaciones iconográficas de la naturaleza y desarrollo del turismo.

En Puerto Ayora solo un sitio tiene vista al mar, al bello paisaje de Bahía Academia, a cuyas orillas se extiende la ciudad: el Parque San Francisco, a pocos pasos del cual está el muelle de turistas, pasajeros y carga. La municipalidad decidió construir un monumento en dicho sitio y decorarlo con un dibujo. El monumento (en realidad un “arco” de cemento) obstaculiza la vista de la Bahía desde donde todavía era posible contemplarla. El arco presenta imágenes de una fragata, una iguana terrestre, un piquero patas azules, una tortuga gigante, un albatros, un tiburón, un pingüino, una tortuga de mar, un tiburón martillo, un lobo marino, una “morena”, y un pez más que no pude identificar. En la base derecha, corales; a la izquierda, donde está asentada la tortuga terrestre, piedra volcánica. Encima de estos animales, imágenes de la isla Bartolomé (la clásica “postal” de Galápagos con dos bahías y con la isla Santiago como telón de fondo) y del islote “León Dormido”, cercano a San Cristóbal⁶. Sobre la línea del horizonte, en el centro del arco, en su cima, sobre el fondo celeste del cielo despejado, el rostro de Charles Darwin, ya anciano, con los ojos abiertos, entre sorprendidos y amenazantes. Su imagen recuerda las representaciones de Moisés, con su barba blanca y, detalle que lo distingue del dirigente de los judíos, su cabeza calva. De los costados de su rostro esculpido en bajo relieve, se distinguen imágenes a mano alzada de seis especies de pinzones, dibujados en celestes y blancos tenues sobre el fondo azul claro del cielo. Darwin contempla el pueblo.

Creo que para quienes conocen las islas es innecesario demostrar que en Puerto Ayora virtualmente *todos* los murales visibles representan aproximadamente los mismos motivos. Es difícil encontrar un repertorio más completo de imágenes turísticas explícitas. El matrimonio entre la ciencia y la naturaleza no tiene apelación: todos los animales emblemáticos, los sitios más frecuentados, y, como corolario, el artífice histórico de la toma de conciencia humana de la importancia mundial de las islas. El artista que compuso la obra es I. D., un esmeraldeño, negro, antiguo futbolista, que llegó a Galápagos como deportista hace 12 años. Se considera galapagueño porque cuida el medio ambiente, se compenetra con los problemas de la provincia, con su aire puro y la plenitud de la naturaleza. En su opinión, el contacto con la “magia” de las islas probablemente despertó su vocación artística anclada en una cultura ancestral. Opina que esas cosas no aparecen por casualidad: tal vez en una tribu antigua y lejana del África un antepasado directo pintaba caras en las cuevas que le servían de hogar (Puerto Ayora, entrevista del 23/07/2001).

⁶ Durante su presentación en “traje típico”, la representante cristobaleña para el concurso de “miss Galápagos” el 10 de agosto de 2001, salió ataviada de un sombrero grande e incómodo que representaba precisamente el islote León Dormido, importante atractivo turístico y sitio de buceo situado frente a San Cristóbal.

La situación en San Cristóbal es similar. Muchos representan exactamente los mismos motivos encontrados en Puerto Ayora. Pero existen unos pocos murales más variados y extraños. Alguno de ellos, por ejemplo, representa las islas con casas, instalaciones de edificios, computadoras y antenas telefónicas. En el local comercial de G. se encuentra uno de los murales más interesantes. Su autor, F.V., es un artista local reconocido, independiente y largamente inmiscuido en la política local. Llegó a Galápagos en la adolescencia, huyendo del continente y la policía (Puerto Baquerizo Moreno, entrevista realizada por Jacques Ramírez el 05/08/2001). El mural se presenta con colores menos vivos que de costumbre. Como fondo, hay tres figuras humanas sucesivas. La primera parecida a un mono peludo con garras; la tercera, claramente humana y barbada. En primer plano, una sirena entrelazada con una enorme iguana terrestre. A los pies de ambos, una morena y algunos peces. Abajo, una loba marina. En colores más vivos y más planos, se encuentran tres imágenes superpuestas al mural: una tortuga gigante, un lobo marino y una fragata macho con el buche rojo en señal de cortejo. Todo indica que es una superposición posterior al mural original. Hago la pregunta. G. me confirma que él mismo las pintó encima del mural, con permiso del autor, “para que sea propio de Galápagos” (Puerto Baquerizo Moreno, conversación del 02/08/2001).

El pintor representó la teoría de la evolución de una manera particular y relativamente alejada de los motivos más frecuentes. Suficientemente alejada para que el propietario del negocio sintiera la necesidad de “completarlo”. Por momentos incluso, debido a su posición en la composición, la mujer, entre sirena e iguana, parece ubicarse como la última sucesión del proceso evolutivo. Se combinan, pues, los conocidos temas iconográficos del turismo, con una interpretación particular y alejada de los lugares comunes. Pero F.V. también pintó los motivos rituales de animales marinos y emblemáticos en el camino que conduce del aeropuerto a Puerto Baquerizo Moreno. Tal vez el débil desarrollo del turismo en San Cristóbal, no ha logrado todavía organizar enteramente las representaciones e imágenes artísticas locales. No obstante, para que “sea propio”, tiene que remitir a las imágenes de animales emblemáticos, precisamente aquellos que difunden las guías de turismo y registran las cámaras de los visitantes nacionales y extranjeros.

¿Podemos hacer, a partir de este mural, como hace Guribye (2000: cap. 6 y sobre todo 7) con la leyenda del “hombre iguana”, una interpretación sobre la “ecología profunda” de los galapagueños? ¿Podemos concluir que existe una “unidad” indisociable entre hombre y naturaleza a partir de las representaciones de seres mixtos como la mujer entrelazada con el pez y la iguana? Me parece que Guribye hacer recaer demasiado peso interpretativo sobre una evidencia demasiado frágil. Como resultado, el argumento se quiebra. Pero queda pendiente una inquietud: las representaciones turísticas de la naturaleza, ampliamente dominantes en la iconografía galapagueña, no se implantaron en el desierto conceptual de imaginarios inexistentes. Sin duda, las poblaciones locales traían un repertorio propio que difería en algunos puntos de las imágenes que construye el turismo actualmente. Nos falta todavía una investigación detallada para establecer las precisas distancias entre ambas representaciones. Para ofrecer sobre este tema una interpretación alternativa a la de Guribye, veamos primero las distintas características de las distintas formas de separar aguas entre humanos y animales, entre sociedad y naturaleza, que tienen los ambientalistas modernos por un lado y los habitantes locales de las islas, por otro.

Nosotros y ellos: fronteras de valor⁷

*Jamás mordí la miga de pan de los cuarteles sin maravillarme de que
ese amasijo pesado y grosero pudiera transformarse en sangre, en
calor, acaso en valentía*

*Marguerite Yourcenar
(Memorias de Adriano)*

Para Eugene Guribye (2000: cap. 7) existe un verdadero esfuerzo de “resistencia” de los habitantes locales, depositarios de una “visión de los animales y la gente como una esencial y, tal vez, necesaria unidad”, frente a la rígida distinción entre unos y otros que aporta y necesita el discurso conservacionista moderno para poder existir. Como representación de esa “resistencia”, Guribye rescata la metáfora del lobo marino que defiende su territorio de los intrusos externos, tal como los habitantes locales se

⁷ La idea de confrontar los “supuestos morales subyacentes” de las distintas actitudes ante la relación entre naturaleza y sociedad, usada en esta sección, proviene de la lectura del sugerente y convincente estudio de Eleni Papagaroufali (2001) sobre los xenotransplantes (transplantes de órganos y tejidos de animales a seres humanos) y las transgénesis (transferencias de genes de humanos a animales y viceversa).

defienden de los invasores conservacionistas. Otra metáfora interpretada en el mismo sentido es la representación local de los piratas, personajes frecuentes en las leyendas, la iconografía y los nombres de locales comerciales. Para Guribye, los piratas representan una aspiración local a ser amos de sí mismos en un espacio remoto y calmado. Por el contrario, cuando las leyes creadas por fuerzas externas se imponen al territorio que digieron, los pescadores “se convierten en piratas” que no respetan las leyes sino las suyas propias y que atacan la más preciada posesión de sus adversarios: la naturaleza.

No tengo dudas del conflicto entre ambientalistas modernos y habitantes locales. También parece posible que las metáforas mencionadas puedan referir a algún nivel de dicho conflicto. Lo que parece poco demostrable (y de hecho, Guribye no lo demuestra) es que el origen cultural del conflicto provenga de que unos conciben una “rígida distinción” y otros una “necesaria unidad” entre humanos y animales. Ninguno de los dos adscribe a polos tan nítidamente distinguibles. Mi tesis es que unos y otros aceptan formas de distinción entre el mundo social y el mundo animal (o natural) y que sobre la base de esa distinción compartida, pero que tiene implicaciones éticas y políticas distintas, construyen su conflicto.

¿Cómo entender esta distinción? Roy Ellen (2001: 126) plantea que existen tres “dimensiones” o “ejes” cognitivos que permiten reconocer la presencia o no, en diferentes universos culturales, de algo análogo a lo que en nuestra concepción cultural entendemos como “naturaleza”. El primer “eje” es una representación “inductiva” de la naturaleza por la que identificamos un conjunto de “cosas” que la gente incluye en ella y las características de tales “cosas”. El segundo es el que concibe a la naturaleza “espacialmente”, es decir, como un “reino” exterior o por oposición al espacio humano. El tercero es su concepción como una “esencia”, como una “fuerza” exterior a la voluntad humana pero que puede ser controlada en grados diversos. La superposición de estos “ejes cognitivos” configura la idea ambigua, pero reconocible, que en occidente definimos como “naturaleza”.

Entendida es esas coordenadas, la ya amplia investigación antropológica sobre las diferencias culturales en la construcción (o no) de nociones de “naturaleza” y “humanidad”, remite al viejo problema de cómo en diferentes condiciones históricas y culturales se llegan a establecer fronteras entre “lo otro” y “yo”. Se configura, entonces, como un problema de *identidad*.

Me parece particularmente útil examinar la distinción entre “naturaleza” y “humanidad”, entre humanos y animales, como una manifestación de la relación entre “nosotros” y “los otros”, porque a partir de estas identidades y diferencias, los actores establecen “fronteras de valor”. ¿Qué quiere decir esto? Que actuamos con “otros” de manera diferente a como actuamos con “nosotros”. Justificamos éticamente nuestras acciones precisamente basándonos en la distinción entre “nosotros” y “ellos”. Mientras más cercanos estamos de ser nosotros mismos, más radicales son las diferencias en las actitudes morales. Con “ellos” nos permitimos hacer cosas que no serían admisibles con “nosotros”.

No es el lugar ni tengo la preparación para retratar la historia de esa noción compleja y multifacética del “ser humano”. Pero es necesario hacer unas pocas puntualizaciones. La distinción entre “humanos” y “animales” solo puede aparecer como tal cuando nos representamos a nosotros mismos como “humanidad”, es decir, como individuos participantes de algún tipo de identidad planetaria opuestos a algún tipo de “otro”. ¿Cómo se formó este concepto? En la tradición cultural “occidental”, todo apunta a que la noción, con los perfiles actuales, solo surgió en la época clásica (siglos XVI y XVII). En el principio fue una *clasificación*. En nuestro actual sistema de pensamiento, formamos parte, como *especie*, de varias clasificaciones del mundo natural. Somos animales frente a un “otro” vegetal o inanimado. Somos “seres vivos” frente a un “otro / no – vivo”. En el origen histórico de este modo de situarnos en el mundo natural que ahora parece parte consustancial de nuestro modo de pensarnos, distinguimos dos grandes hitos.

El primero es el surgimiento de la noción de “vida”. La “vida” solo pudo aparecer cuando la clasificación de los seres que poblaban el campo del saber de la “historia natural” dejó de ser realizada en función de un haz restringido de características inmediatamente visibles (tal como es el caso de los principios de la clasificación de Lineo) y empezó a ser ordenada por relación a unidades “funcionales”: “un rasgo no es importante porque sea frecuente en las estructuras observadas, sino que puesto que es funcionalmente importante, lo encontramos a menudo” (Foucault 1966: 241, traducción mía). Este cambio se verificó apenas en las clasificaciones de Lammark a fines del siglo XVIII e inicios del XIX. La “vida”, como

todos sabemos, es una unidad funcional y no un “rasgo” que se puede distinguir a simple vista⁸. El segundo hito es el surgimiento de la noción de “evolución”. Con la teoría de la evolución, Darwin adhiere el *tiempo* a la noción de *vida*, a solo medio siglo de su nacimiento. Al hacerlo, los “otros” seres vivos pudieron empezar a clasificarse por su cercanía evolutiva a nuestra especie.

Ahora bien, la clasificación taxonómica de los seres de la naturaleza no es suficiente para construir una “identidad”. ¿Cuándo y cómo esas clasificaciones surgidas de las disciplinas de la “historia natural” se convirtieron en vectores de auto-identificación del “yo” frente a la imagen de un “otro”? La aparición de la “humanidad” como concepto, como *identidad* particular, fue una creación de la modernidad, de sus exploraciones geográficas mundiales, de la integración de los mercados, de la conquista del planeta. Solo entonces aparece, por primera vez, algo así como una “identidad” humana que une a tantos seres distintos por sobre sus diferencias.

Pero construir esta representación no fue fácil ni fue el resultado automático de la conquista del mundo. Durante decenios, la modernidad filosófica se preguntó sobre el “ser humano” abstracto y general. Se preguntó sobre su diferencia cualitativa con el “otro” natural y animal; se preguntó sobre los criterios universales que unían a este ser nuevo, recientemente descubierto, que se presentaba como un enigma⁹. La “antropología” surgió como una disciplina que indagaba precisamente en medio de la “otredad” cultural, aquellos contornos apenas conocidos de una humanidad que se ampliaba desmesuradamente conforme avanzaba la conquista colonial. Solo ante quienes se presentaban y representaban a sí mismos como “humanidad”, la “naturaleza” podía aparecer como “otredad”. La construcción de la idea moderna de una “identidad humana” fue el resultado histórico de una serie de conflictos ardientes: recordemos la controversia sobre la “humanidad” de los indios americanos en el siglo XVI (primer presagio de una época futura apenas advertida) o sobre el “alma” de los esclavos africanos. Incluso en el plano del “discurso del saber”, el apareamiento del “hombre” solo se comprueba a partir del siglo XIX, como el resultado de la confluencia azarosa de los tres modelos de la biología, la economía y el lenguaje (Foucault 1966: 368). Los tres modelos se conformaron a su vez por desplazamientos sucesivos en dominios del saber construidos pacientemente en la época clásica: la historia natural, el análisis de la riqueza y la gramática general (Foucault 1966: caps. IV, V y VI). “El hombre no es el más viejo problema ni el más constante que se haya planteado al saber humano (...) podemos estar seguros que el hombre es una invención reciente [en la cultura europea desde el siglo XVI]” (Foucault 1966: 398, traducción mía).

Así, esta noción reciente y compleja dista mucho de ser “universal”. En el plano de las “cosas” que muchos pueblos incluían en el “yo” y que relegaban al “otro” había “cosas” muy distintas de las que nosotros incluimos ahora en la “humanidad” y en la “naturaleza”. A veces ciertos seres que nosotros identificamos como “seres humanos” formaban parte de un “otro” similar a cualquier planta venenosa o animal peligroso. A veces las fronteras del “yo” se extendían a lo que nosotros, occidentales modernos, representaríamos como animales míticos, espacios sagrados o seres inanimados.

Además, para muchos pueblos, el “planeta” era su vecindad inmediata, el conjunto de seres con los que interactuaban y que les proporcionaban alimentos, bienes materiales o simbólicos, o con quienes establecían alianzas o guerras. El problema de la “humanidad” era ajeno a la preocupación sobre el “yo”. El propio pueblo, con los propios rasgos conocidos y los propios valores aceptados, podía interpretarse como la representación completa de la “humanidad”. Tan cerca de nosotros como la Grecia moderna, Eleni Papagaroufali (2001: 282) recuerda que para los griegos, el interés primordial no ha sido ni es, el origen de la “humanidad”, sino el surgimiento de los propios griegos. Lo mismo puede decirse del Ecuador.

En el propio pensamiento biológico moderno, existen ambigüedades notables. Christophe Grenier (1996: 19) ha insistido sobre la radical ambivalencia del pensamiento darwiniano, que convierte a la naturaleza al mismo tiempo en una representación extraña a la humanidad pero donde el hombre hace parte intrínseca de la naturaleza. “Lo natural rige en lo social, pero lo social no es continuación de lo natural: está del otro lado de un abismo que, paradójicamente, dentro de lo natural, lo separa de él” (Echeverría 1998: 194). La rica ambivalencia del pensamiento moderno sobre esta cruel distinción está en el centro del conflicto que nos interesa en Galápagos. No es, ni remotamente, tan solo una “rígida distinción”.

⁸ Las complejidades de las “fronteras” entre lo vivo y lo no – vivo, ha sido divulgado con su habitual sencillez por Isaac Asimov (1979: especialmente caps. I y II).

⁹ Carl Sagan y Anne Druyan 1993: cap. 19, trazan la historia de estos intentos siguiendo a Darwin en *The Descent of Man*.

Pero, más allá de las ambivalencias intrínsecas de un pensamiento que todavía cambia bajo nuestra mirada, una distinción existe. Entre los ambientalistas modernos en Galápagos, la mejor evidencia de la “rígida distinción” entre naturaleza y humanidad es la actitud radicalmente distinta ante especies “endémicas” o “nativas” y antes especies introducidas (Guribye 2000: cap. 6). Mientras las primeras llegaron “solas”, por la “casualidad” del azar; las segundas llegaron ayudadas por artefactos humanos. Unas son “naturales” y otras “artificiales”. Existen ardorosas controversias sobre la condición de algunas especies poco conocidas (en especial insectos y plantas “inferiores”¹⁰): para algunos son “nativas” mientras que para otros su historia isleña fue mancillada por el original pecado humano. Guribye (2000) y Grenier (1996: 653) se preguntan cuál es realmente la diferencia de “naturalidad” entre aquello que necesitó la ayuda humana para instalarse y aquello que necesita la ayuda humana para conservarse. En efecto, hablando de los programas de reproducción de tortugas e iguanas terrestres en cautiverio para su posterior “reintroducción”, Grenier (1996: 653) plantea que la “naturaleza salvaje” de Galápagos está, en realidad, “re – ensalvajada” y, por eso mismo, profundamente humanizada.

Sin embargo, las actitudes morales y prácticas ante especies “nativas” y especies “introducidas”, ante especies “naturales” y especies “artificiales”, es radicalmente distinta. El caso del “asesinato” de lobos marinos en San Cristóbal, el 13 de julio de 2001, es un excelente ejemplo. Quince cadáveres de lobos marinos machos fueron encontrados muertos y castrados en “la lobería”, una playa muy concurrida, situada a pocos kilómetros de Puerto Baquerizo Moreno, la capital de la provincia. Se conoce que existe un mercado ilegal de penes de lobos marinos para el mercado asiático, donde se le atribuye a este manjar toda suerte de propiedades afrodisíacas. Las fotos tomadas por los funcionarios del PNG recorrieron el mundo y escandalizaron a la opinión pública del país. La indignación de algunos auto – considerados “ecologistas” llegó a tal nivel que un conocido presentador de televisión llegó a sugerir la posibilidad de establecer una jurisdicción internacional sobre las islas para garantizar de mejor forma su conservación y evitar estos actos de “salvajismo” y “depredación”. Las especulaciones infundadas corrieron de lado a lado: la ministra del ambiente acusó, sin pruebas, a los pescadores locales de ser los culpables del hecho debido a la baja del precio internacional del pepino de mar. Varios pescadores acusaron, en venganza, a los conservacionistas de cometer un “auto – atentado” con el fin de conseguir mayores recursos económicos para la conservación, reproduciendo la “enseñanza” que a inicios de año les habría dejado el accidente del carguero de combustible “Jessica”, encallado frente a la bahía de Puerto Baquerizo y gracias al cual habrían obtenido millonarias donaciones.

Hubo movilizaciones locales y declaraciones unánimes de rechazo ante el “asesinato” de lobos, exigiendo investigación y castigo a los culpables. En la indignación o la preocupación jugaron también algunas consideraciones prácticas: el efecto sobre las negociaciones para la declaratoria de la Reserva Marina de Galápagos como Patrimonio Mundial de la Humanidad por la UNESCO¹¹; el efecto sobre la imagen turística de las islas, etc. Al parecer, una cierta imagen de “salvajismo” no es una imagen respetable en un “santuario natural”.

Bajo la superficie del repudio unánime al hecho, quiero resaltar una diferencia de percepción. Durante la manifestación organizada por los guías de turismo, las escuelas y las instituciones de conservación en Puerto Ayora, un hombre de edad mediana que pasaba por mi lado decía entre dientes: “¿y por qué no protestan por los chivos?”. El hombre hacía referencia a las antiguas campañas de exterminación de chivos (especie introducida) a lo largo y ancho del Parque Nacional. La eliminación de chivos de Española y Marchena, por ejemplo, se considera un gran éxito de la administración del PNG (Amador et. al. 1996). Además, la ECChD y el PNG están gestionando actualmente un proyecto de gran envergadura precisamente para exterminar masivamente decenas de miles (tal vez cientos de miles) de chivos en el norte de la isla Isabela (FChD 1999: 22-3). Estos animales introducidos amenazan la fauna y la flora endémica de una isla que posee la mitad de las especies nativas de todo el archipiélago.

¿Qué “supuesto moral” subyace a una actitud tan radicalmente distinta ante los chivos y ante los lobos marinos? Cuando el general José Villamil, decidió retirarse del archipiélago, reconociendo el fracaso de su intento de colonización en Floreana, a mediados del siglo XIX, quiso hacer un acto de generosidad

¹⁰ Suelen entenderse como tales las plantas no vasculares, como líquenes o helechos. Se asume que forman parte de las primeras formas “simples” de vida en la “escala” evolutiva.

¹¹ Una de las tantas especulaciones sobre el suceso fue que se trató de un “atentado” para torpedear precisamente la gestión de la declaratoria, a la que los pescadores se oponen por considerar que servirá como un arma adicional en su contra y a favor de los conservacionistas.

antes de irse: transfirió parte de su ganado a Isabela y a San Cristóbal para que sirviera de alimento a futuros intentos de ocupación de las islas (Grenier 1996: 85, citando a Naveda 1952). Lo que era sinceramente “bueno” se convirtió, con el paso de los siglos y la historia, en “malo”.

¿Qué distingue a un lobo marino castrado de los cerdos, toros y ovejas que diariamente castramos como una práctica “normal” de manejo ganadero? La clave me parece encontrarse en que la distinción usada no está en la “condición” del animal, en la existencia de su controversial “alma”, en su posible “dolor”, en su carácter de “sujeto moral”, o en el valor individual e insustituible de cada uno de ellos. Todos estos son atributos que adjudicamos o podemos adjudicar a los seres “humanos”¹².

En realidad, para los ambientalistas modernos, un lobo marino individual es un representante abstracto de una especie nativa, natural, libre, que cumple una función (u ocupa un “nicho” para decirlo más profesionalmente) en una construcción conceptual aún más abstracta: el “ecosistema”. Mientras tanto, un cerdo individual es un representante abstracto de una especie introducida, artificial, esclavizada, cumpliendo una función asignada conscientemente por una comunidad humana. La individualidad del animal se pierde en medio de su pertenencia a categorías humanas¹³. La distinción entre el trato moral es tajante: respecto a los “animales” no vale el individuo sino su pertenencia a una “especie” y el lugar que ocupan en un conjunto de redes de relaciones funcionales (un “ecosistema”)¹⁴.

En el reclamo callado de aquel hombre subyace, por el contrario, otra idea: todo animal es un animal y todos ellos pueden ser tratados de la misma manera. Quiero poner otro ejemplo, esta vez personal, que ilustra esta idea de “intercambiabilidad” entre los individuos de las “otras” especies (no humanas). A fines de 1997, participé, con un grupo de estudiantes en un trabajo de campo en la zona agrícola de Isabela. Estoy con un grupo en la finca de A. L., un lojano que lleva muchos años abasteciendo de alimentos a la isla, proveniente de una zona de clima seco, amenazada por la sequía y la desertización (entre los cantones occidentales de Sozoranga y Macará). Es uno de los pocos agricultores concienzudos y dedicados en la localidad. Un campesino. Hablamos de agricultura y del problema de las especies “invasoras”: la guayaba es una verdadera plaga, difícil de controlar, que ha invadido no solo el Parque Nacional sino las fincas familiares. Es una amenaza ecológica y un grave problema productivo. La coincidencia parece total. Tengo en mi mano un machete. Apunto a la rama de un guayabo pensando que “está bien” talar plantas introducidas tan nocivas. Miro a A. L. y le consulto: “¿la corto?”. “No”, me dice, “hay que cuidar los árboles, yo cuido los árboles”. Este campesino proveniente de la provincia más deforestada de la sierra ecuatoriana, aislada por la sequía, la migración y la escasez, había establecido sistemas silvopastoriles y agroforestales con la guayaba, que, además, brindaba alimento al ganado.

El supuesto subyacente es que la valoración de las plantas y animales depende de la “función” que ocupan. Pero esta vez no en los sistemas ecológicos abstractos, sino en los usos humanos concretos. Un “árbol” es un “árbol” no tanto por la especie a la que pertenece y su condición de “introducidos” o “endémicos” (es decir, en relación a su forma de entrar o al lugar en el que se halla), sino por la función que cumple en los sistemas agrícolas. Para volver a la distinción en el trato a lobos o chivos, para muchos habitantes locales, ambos son simplemente animales cuya distinción proviene fundamentalmente del uso humano. Así, pues, no se trata de un supuesto moral que distingue entre humanos y animales y otro que supone su unidad intrínseca. Se trata de un juego de distinciones dentro de la misma “naturaleza”, de la misma “animalidad”, de la misma “otredad”. Mientras para unos es la sola presencia de la mano humana, para otros son las características del vínculo humano lo que hace la diferencia. Para completar el cuadrante de esta idea, quiero usar un último ejemplo.

¹² El movimiento de defensa de los derechos de los animales, sobre el que podrían discutirse supuesto morales subyacentes distintos, es prácticamente inexistente en el Ecuador y en Galápagos (ver al respecto Papagaroufali 2001: 282-4, sobre este movimiento, también débil, en Grecia).

¹³ No tengo tiempo ni información suficiente para afirmarlo con certeza, pero sospecho que estas nociones están en las antípodas de las prácticas y vivencias campesinas actuales y pasadas. No afirmo que los campesinos supongan una “unidad indisoluble” entre animales y humanos, entre naturaleza y cultura, sino que su distinción probablemente no requiere la operación de “abstraer” la individualidad de las plantas o animales que maneja.

¹⁴ Es probable que muchos científicos no compartieran esta perspectiva de “indignación moral” que predominó en las manifestaciones locales y nacionales de repudio al suceso, pero está claro que todos consideraron que el atentado a los lobos era “malo”, porque era un atentado a los ecosistemas de Galápagos. Es probable que muchos lo consideraran incluso más “malo” por la actitud humana subyacente que por el efecto ecológico neto.

Las tortugas terrestres gigantes son la especie endémica más conocida de las islas. Su importancia económica y simbólica difícilmente puede ser sobre – estimada, no solamente en la actualidad sino a lo largo de la historia de un territorio que incluso adoptó oficiosamente su nombre. En el Centro de Crianza de Tortugas Terrestres “Arnaldo Tupiza” de Isabela, existe una tortuga coja. Los guardaparques la encontraron y la cargaron con gran dificultad por horas hasta el Centro de Crianza. Querían asegurar la reproducción de una población de tortugas genéticamente distinta que sufre la amenaza de los chivos y los cerdos, que pisotean los nidos y comen los huevos. La historia de su pata trasera es muy reveladora. Mientras vivía “en estado natural”, sufrió una herida: una rama le atravesó la pata. En su momento nadie advirtió que estaba herida. Con el tiempo, la pata se gangrenó completamente. En “estado natural” hubiera muerto. En el Centro de Crianza fue llevada a Estados Unidos en avión, operada y su pata fue amputada. Salvó la vida (Puerto Villamil, entrevista a F.F. 31/07/2001). ¿Cuál es el sustrato moral de esta acción? Me tocó presenciar, a fines de 1998, el operativo que, en la misma isla Isabela, con la ayuda de helicópteros, permitió rescatar una población entera de tortugas de Cerro Azul (una variedad rara, de lomo achatado), amenazada por la erupción “natural” (hasta que se pruebe lo contrario) del volcán¹⁵. La indignación de muchos habitantes locales era viva. ¿Y cuando una persona necesita ayuda médica? ¿hay acaso, helicópteros financiados por el Estado para salvarla? ¿qué es más valioso, la vida de una tortuga o la vida de una persona?¹⁶.

Está claro que también los habitantes locales hacen una distinción moral. Una persona y un animal no pueden (no “deben”) ser tratados de igual forma. Un animal no puede (no “debe”) ser tratado “mejor” que una persona. Subyace la idea de un valor “humano” *distinto* al “animal”. Ahora bien, tomar la actitud contraria, hacer todos los gastos necesarios para salvar la vida de una tortuga individual, ¿significa acaso que los ambientalistas modernos abolen la distinción moral subyacente? H.S., distinguido científico naturalista planteaba en un discurso por el trigésimo aniversario de la instalación de la Estación Darwin, que la única misión de la Fundación Charles Darwin de Norteamérica era dar voz a los que no tienen voz para defenderse: los animales (citado en Grenier 1996: 613). En una conversación reciente con H.S., cuando hablábamos de las oportunidades de la conservación de Galápagos, me comentaba que la principal causa de muerte de iguanas terrestres en la isla Baltra (donde se encuentra una base militar y la pista de aterrizaje y que no pertenece formalmente al Parque Nacional) eran los atropellamientos en las carreteras. “¿Qué debe hacerse?”, me decía, en clara analogía, “calcular el número de niños que morirán asesinados para reemplazarlos por otros niños o evitar el asesinato de niños?” (Entrevista del 01/08/2001). Se trataba solamente de una analogía destinada a interpelarme. Pero, a la luz de la actitud tomada con tortugas gigantes concretas, parecería lícito plantearse la pregunta sobre el sustrato moral de una acción que difícilmente se justifica desde el punto de vista de la conservación “moderna” de ecosistemas y especies. ¿Existe la idea subyacente de que entre hombres y animales no debe haber distinción moral alguna de trato y sensibilidad?

Para muchos esa suposición es insostenible. La distancia moral con semejante idea la convierte en inaudita. Yo tampoco creo que esa sea la idea subyacente en los científicos modernos. Pero entonces, en ese caso ¿cómo es posible entender estas acciones? La lectura del “interés económico” es el recurso más directo y más fácil. Muchos buscan explicarse así, lo que no alcanzan a entender de otra forma. Christophe Grenier (1996: 655 y 660-5) adscribe este tipo de actos al “marketing” conservacionista dirigido al público donante de Estados Unidos, para quien estas acciones mediáticas y espectaculares, emocionan y sensibilizan. Grenier solo pone por escrito la lectura local según la cual los conservacionistas buscan mantener las amenazas sobre los ecosistemas (como la matanza de lobos marinos o el encallamiento de barcos cargueros llenos de combustible) para obtener permanentes fondos internacionales y preservar su modo de vida, enteramente “humano”. En un mundo en el cual, cada vez

¹⁵ La justificación en este caso fue que la población “natural” de esta variedad de tortugas ya había disminuido “artificialmente” por la presencia de animales introducidos en la zona (y por la histórica captura de tortugas para aceite desde el siglo XVIII). Sin esta intervención humana (directa o indirecta), la población de esta especie hubiera podido sobrevivir a una erupción volcánica (no parece necesario resaltar la imposibilidad “científica” de comprobar esta suposición). Disminuida por influjo humano, la población estaba amenazada de desaparición aunque la causa inmediata fuera “natural”. (Puerto Villamil, H.S., com. pers. 1998).

¹⁶ Christophe Grenier (1996: 655, nota 6) repite una historia que varias veces me contaron en Galápagos de una niña muerta por falta de transporte rápido cuando apenas una semana antes una tortuga era llevada en helicóptero hasta Estados Unidos para salvarle la vida. Para los fines de mi argumentación, no importa si la historia es exacta en el tiempo y el lugar: expresa una opción moral.

más, el dinero se convierte en el “alcahuete” universal entre cualquier deseo y su satisfacción (Marx 1972: 177), esta lectura cínica y simplista parece convincente. Yo creo que las cosas son bastante más complejas. Quiero proponer, en la siguiente sección, una hipótesis alternativa, que no excluye necesariamente el crudo interés económico, pero que aspira a situarlo en el marco de los procesos sociales que dan origen a las percepciones y principios éticos por el que se justifica la acción de los actores.

Creo que el conjunto de ejemplos etnográficos que acabo de presentar ayuda a formular y justificar el corazón de mi hipótesis. Tanto “ambientalistas modernos” como “habitantes locales” asumen, presuponen y construyen una distancia, una ruptura común, entre humanos y animales, entre naturaleza y sociedad, entre ecosistemas y cultura. Ambos reconocen la existencia de una “jerarquía” de valores en el trato a los “animales” y a los “humanos”. Para unos el corazón de la diferencia estriba en la pertenencia de cada “otro” animal a las clasificaciones construidas por el discurso científico de los siglos XVIII y XIX. Para otros, el corazón de la diferencia se encuentra en las funciones que ese “otro” cumple en sistemas prácticos construidos para cumplir fines humanos. Ambos transforman esos “otros”, seres concretos, en entidades abstractas cuya importancia radica en la pertenencia a una clasificación o en el cumplimiento de una función.

Esa distinta ruptura asumida por ambos actores, tiene características y consecuencias prácticas muy diferentes. De esas diferencias derivan contrapuestas actitudes políticas. Para entender y precisar este “plano cultural” del conflicto entre ambientalistas y habitantes locales (algo que Guribye no llegó a entender verdaderamente), debemos remitirnos a la relación de los usos sociales de la “naturaleza” con las concepciones éticas que sostienen la distinción entre “ellos” (los animales) y “nosotros” (los humanos).

Los usos culturales

La apropiación de la naturaleza por el sujeto social es simultáneamente una auto-transformación del sujeto. Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones

Bolívar Echeverría (1998: 181)

El gran defecto de la tesis de Guribye (2000) es haber renunciado explícitamente a hacer distinciones sociales o culturales entre los “humanos” que interactúan con los animales. Su análisis está basado en observaciones de interacciones que ocurren en “cualquier lugar” y en “cualquier momento”. Como resultado, abundan detalles de “interacciones” entre turistas y animales o entre el propio investigador y los animales que encuentra en sus viajes. Es decir, entre europeos urbanos con suficiente dinero para ir a Galápagos y animados por ciertas imágenes comerciales de la naturaleza, y los animales que verán. En su tesis registra algunas “interacciones” distintas a las que dominan su texto, pero no las analiza históricamente (es decir, temporal y socialmente situadas). Entre ellas menciono tres. Como anexo Guribye transcribe el casete de su asistencia al “rodeo criollo” en Bellavista, en la zona agrícola de Santa Cruz. Menciona también la crueldad del trato que los pobladores de Puerto Ayora dispensaron a unas vacas que accidentalmente se escaparon del muelle y vagaron por unos minutos en el malecón de la ciudad. Finalmente menciona la práctica que su buen amigo T.C., galapagueño de origen europeo, había heredado de su familia: salir a cazar cerdos salvajes en la parte alta de la isla. Sin embargo, nunca lo acompañó en tal actividad ni le hizo preguntas al respecto. Peor: no se hizo preguntas al respecto para intentar responderlas en la tesis.

Guribye no aborda a los protagonistas de las interacciones que menciona, no les hace ninguna pregunta sobre ellas ni averigua sobre su edad, su género, su historia migratoria, su origen campesino o urbano, costeño o serrano, indígena o mestizo, sus ocupaciones laborales o sus influencias educativas. Tampoco sabe si esas personas estaban deprimidas o si tenían otro problema en mente cuando actuaban, si estaban felices por un buen negocio o una reconciliación amorosa y si ese instante de su vida social tiene alguna relación con su “interacción” concreta con los animales. Al final, ante semejante ausencia de historización, su tesis debe contentarse con un modelo formal de interpretación de los “momentos” de la interacción y las “estrategias” de los actuantes en el instante mismo de la interacción. Se le escapa la acción y no solo la intención de los actores, porque cada instante está aislado del siguiente y se contenta con observar las imágenes fotográficas de recuadros sin futuro ni pasado.

Tal vez la peor consecuencia de su omisión es haber quedado involuntariamente prisionero de una noción que nunca define pero que acepta implícitamente: la de la existencia previa de un “ser humano”, que

interactúa con ese “otro” animal que le es externo. Sin examinar las diferenciaciones culturales, sociales o étnicas, renuncia a examinar las variaciones internas de ese “sujeto” humano que su tesis presupone. En la sección anterior insistimos en la problemática construcción de un “nosotros” humano por oposición a un “otro” animal. Se planteó el problema de cuál era el juego clasificatorio de diferencias y similitudes que podía llevar a esa histórica forma de distinguir unos de otros. Ahora bien, en el mismo interior de la “humanidad” la diferencia de rasgos culturales es virtualmente inconmensurable. Los perfiles de la “humanidad” no solo se desdibujan en sus relaciones con aquello que le es “exterior” (los animales o la naturaleza) y con lo que comparte orígenes, rasgos característicos y espacios propios en sistemas clasificatorios. Se desdibujan también internamente en medio de las diferencias biológicas, culturales y sociales de los humanos concretos y variados que la propia mundialización ha permitido develar.

Abordar históricamente las relaciones entre animales y humanos, entre naturaleza y sociedad, es decir, situándolas en el contexto de las distintas identidades “humanas” existentes, permite completar el poliedro de la influencia de este aspecto de la vida social galapagueña en el proceso de construcción social de los “actores” isleños. Avanzo la hipótesis de que en las islas, son los distintos *usos humanos* de la “naturaleza” los que definen a los actores sociales más relevantes. Esto ocurre, recordémoslo, porque la “naturaleza” se constituyó como un problema político crucial en el archipiélago (tal vez sea “el” problema político central). Esa circunstancia particular refuerza la importancia de este factor en la constitución social de los actores.

Pero más allá de esta circunstancia particular, hay argumentos teóricos que ayudan a sostener la hipótesis. Los *distintos* usos humanos de la naturaleza configuran *distintas* interacciones cotidianas de los hombres y mujeres concretas con ese “otro”. Se construyen entonces *distintas* percepciones sociales sobre la “naturaleza” y los contenidos éticos presupuestos en las relaciones con ella. El ser social determina la conciencia. “El trabajar tiene una dimensión *poiética*; su dar forma es un *realizar*, dice Marx. Es un inventar y un llevar a cabo un proyecto; proyecto que solo inmediatamente es el de la construcción de una cosa, que indirectamente, pero en definitiva, es el de la construcción del sujeto mismo” (Echeverría 1998: 170). Lo que hacemos nos construye, al tiempo que, simultáneamente, transformamos el mundo.

Ahora bien, ¿qué entiendo por “*usos humanos*” de la naturaleza? Los estoy entendiendo en las coordenadas de la oposición marxista entre “valor de uso” y “valor de cambio”. “La utilidad de una cosa hace de ella [de la mercancía] un valor de uso. Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía y no existe al margen de ellas. (...) Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta” (Marx 1977: 44). *Los valores de uso son, pues, las “formas naturales” de las mercancías.* (Marx, en el capítulo VI (inédito) del Capital, citado por Echeverría 1998: 153. Ver Marx 2000: 9). En el valor de cambio, por el contrario, las mercancías deben ser reducidas a algo que les sea común. “Ese algo común no puede ser una propiedad natural – geométrica, física, química o de otra índole – de las mercancías” (Marx 1977: 46)¹⁷. Sus propiedades corpóreas entran en consideración únicamente porque hacen útiles a las mercancías, pero para que el intercambio sea posible, para que se actualice el valor de cambio de una mercancía, todos los valores de uso, sus diferencias materiales, su variedad natural, deben “evaporarse”; es decir, deben “abstraerse” en el proceso de valorización del valor. *El valor de cambio es, pues, la forma enajenada de las mercancías.*

Pero el valor de uso no se restringe a las mercancías. Incluye una amplia gama de “cosas” humanas y naturales. “Una cosa puede ser *valor de uso* y no ser *valor*. Es éste el caso cuando su utilidad para el hombre no ha sido mediada por el trabajo. Ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc. Una cosa puede ser útil y además ser producto del trabajo humano y no ser *mercancía*. Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un *valor de uso*, pero no una *mercancía*” (Marx 1977: 50).

Como bien apunta Bolívar Echeverría (1998: 155-6), Marx dedicó su obra a examinar el proceso de valorización, o sea, el valor de cambio; pero dejó en suspenso las “formas naturales” de las mercancías, su valor de uso. Al hacerlo dejó incompleto el contenido más radical de su crítica a la modernidad capitalista. Los valores de uso existen en sus formas específicas, concretas, mutuamente incapaces de intercambiarse porque son inconmensurables en sus (casi) infinitas variaciones naturales. El disfrute de

¹⁷ Como sabemos, ese “algo común” es ser fruto del trabajo humano.

un valor de uso no puede intercambiarse con otro porque cada sentido humano es irreductible a otro¹⁸. En la obra de Marx, el contraste con el valor de cambio queda crudamente puesto de manifiesto al criticar la “forma autónoma” del valor de cambio, esa forma que carece de todo valor de uso: el dinero. “El dinero, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse de todos los objetos es, pues, el objeto por excelencia, la universalidad de su *cualidad* es la omnipotencia de su esencia; vale, pues, como ser omnipotente; el dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida” (...) pero al mismo tiempo sirve de mediador de la existencia de los otros hombres para mí. Mi fuerza es tan grande como sea la fuerza del dinero: “el dinero es el vínculo que liga la sociedad, es entonces lo que hace *humana* la vida del hombre (...) [el dinero es pues] el *poder* enajenado de la *humanidad*” (Marx 1972: 177 y 179).

Recupero, pues, la noción de valor de uso en este sentido: como el momento del reconocimiento de la forma natural de las cosas, del disfrute de su individualidad única e irrepetible, de la aceptación de su ser concreto e incommensurable¹⁹. Pero en nuestra sociedad, el valor de uso está subordinado al valor de cambio, a la forma enajenada e intercambiable de las cosas. Lo que orienta nuestros usos concretos de la naturaleza es la valorización del valor y no el disfrute de un uso único e incapaz de intercambiarse. Eso ocurre tanto con la pesca como con el turismo o con la investigación científica: lo que determina el uso no es el disfrute sino la rentabilidad. Esta es una cruel pero incontrovertible constatación. Sin embargo, escondida más acá del valor de cambio, la forma natural de las mercancías resuena en las interacciones diarias con las cosas. El valor de uso no ha desaparecido completamente, está tan solo enajenado, escondido, subordinado.

“El sujeto social, al transformar el material natural no puede ser el simple ejecutor de un plan que regiría sobre él desde sus propias manos, por estar confundidas con su composición orgánica. Debe *elegir la forma* a la que conduce su transformación del material, y debe hacerlo porque la forma que tiene un bien / producido no es nunca neutral o inocente; tiene siempre un valor de uso concreto (...). Al usar *esa* cosa y no *otra* que pudo estar en su lugar, el sujeto no solo satisface su necesidad general – animal – de ese tipo de cosas, sino su necesidad de la forma de esa cosa concreta” (Echeverría 1998: 170).

En esos usos concretos están pues, los orígenes de las percepciones sobre lo que usamos. Está agazapada también, como veremos luego, la posibilidad de una ética encarnada, a la vez humanista y ambientalista de la relación con la naturaleza. Sostengo que hay tres tipos de usos centrales que disputan el sentido de la relación con la “naturaleza” en Galápagos. En esa disputa, se entrelazan factores de poder asociados a actores que tienen influencia, capacidad de mando y herramientas de acción muy desiguales. Allí se disputa también la construcción de la “distinción” entre naturaleza y sociedad y, aun más importante, la configuración de algunos de los principales conflictos políticos actuales. Esos usos son el “científico”, el “turístico” y el que llamaré “campesino” (donde incluyo fundamentalmente a los pescadores y agricultores). Esos usos configuran actores, o ayudan a configurarlos. Los perfiles de cada uso natural no coinciden perfectamente con los perfiles de cada actor social, pero creo posible afirmar que esos usos forman parte del sustrato cultural que los define y los opone. Abordaré cada uno de ellos a partir de los conflictos que se desatan con alguno de los otros, revelados a través de observaciones etnográficas y entrevistas.

Christophe Grenier (1996: cap. 3) ha mostrado muy bien cómo, en su origen, desde fines del siglo XIX pero con mayor fuerza a partir de los años treinta del siglo XX, los naturalistas occidentales fueron concibiendo la creación de un Parque Nacional enteramente dedicado a la investigación científica. Su problema residía en que esas islas estaban ya pobladas y pertenecían a un Estado soberano cuya prioridad no era la ciencia sino el desarrollo y el afianzamiento de su soberanía territorial; y en el cual la actividad científica especializada no solo era marginal sino prácticamente inexistente. Fue muy arduo “convencer”

¹⁸ Se escuchan, a lo lejos, los ecos del debate de la actual economía ecológica: si el “capital natural” y el “capital hecho por el hombre” son fundamentalmente “intercambiables” / “sustituibles” o, por el contrario, básicamente “complementarios” (cfr. Daly 1994: especialmente 54-60).

¹⁹ El trabajo de Bolívar Echeverría (1998) desarrolla con sus matices los contenidos de una mirada que no puedo desarrollar extensamente en este texto. Baste tener presente su conclusión: “(...) el concepto de “forma natural” del discurso de Marx en *El capital* no hace referencia a un modo paradisiaco de existencia del ser humano, del que éste hubiese sido expulsado por su caída en el pecado original de la vida mercantil y capitalista. La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la “tiranía del capital” es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella” (p. 196).

a ese Estado de la importancia científica del archipiélago. En la práctica, los naturalistas occidentales debieron “negociar” con este otro actor, cuáles serían los usos privilegiados que se permitirían en el archipiélago.

La herencia de este origen tiene pesadas consecuencias. El carácter de la distinción entre “naturaleza” y “sociedad” para este tipo de uso científico es tan radical que requiere un territorio sin seres humanos. Pero puesto que la ciencia necesita, para existir, la existencia misma de los humanos, la presencia humana es trágicamente indispensable. Ella debe reducirse al personal estrictamente necesario para mantener una base científica permanente. Con ello se garantiza la “conservación” de la integridad “natural” de las islas. Visto desde la ciencia naturalista, cualquier presencia humana supone una perturbación o una amenaza a la naturaleza “silvestre”, “prístina”, “pre – humana” y a la larga, una modificación indebida del cambiante equilibrio ecosistémico. Para un objeto de estudio así concebido, hay una incompatibilidad esencial entre seres humanos y naturaleza. Resalto que no se trata de una incompatibilidad entre cualquier “conservación de la naturaleza” y los seres humanos, sino entre la “conservación de la naturaleza” destinada a este uso exclusivo del territorio, y los humanos. La verdadera consigna de Galápagos en este uso de los naturalistas no es “la ciencia para la conservación”, sino “la conservación para la ciencia”. Conservación para que la ciencia pueda estudiar los procesos evolutivos “no humanos” sin la interferencia de ese ser nuevo y complejo que todo lo transforma y que desquicia las relaciones entre las cosas.

¿Gracias a qué condiciones los científicos naturalistas pueden concebir esa “función social” de las islas Galápagos? ¿la de ser un espacio imperturbado por el animal humano? Gracias a que se mira a Galápagos desde fuera. Este “actor social”, que es dominante en las propuestas políticas del ambientalismo en Galápagos, está formado por afuerreños y más que por afuerreños, por naturalistas de países de un Norte fuertemente “globalizado”. Pueden observar la tierra y Galápagos desde una perspectiva y un punto de vista “global”, es decir, “planetario”. La sociedad mundial tiene muchos espacios transformados por el ser humano, pero tiene pocos espacios “vírgenes”. Es, pues, necesario tener por lo menos “unos pocos” de esos espacios “naturales”. Al final, conoceremos más sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Galápagos es, pues, concebido dentro de alguna forma de “ordenamiento territorial” planetario en el cual le correspondería ser “virgen” para proporcionar el material indispensable para un uso necesario y postergado.

Pero la “ciencia” naturalista es un uso humano más, como cualquier otro, y no tiene ningún título de prioridad epistemológica, ética o políticamente sostenible. Por lo demás, en un contexto mundial de radical privatización de los conocimientos y de creciente monopolio de la investigación científica no solo en los países del Norte, sino en grandes empresas comerciales (biotecnológicas y otras)²⁰, la apelación al uso científico como si fuera un uso “en bien de la humanidad” o “desinteresado”, queda tristemente huérfana. Basta recordar, para convencerse, que las investigaciones naturalistas llevadas a cabo en Galápagos no han tenido prácticamente ninguna difusión dentro del Ecuador y su uso para la propia conservación en Galápagos ha comenzado a ser planteado como una orientación práctica en épocas muy recientes²¹.

Los usos “turísticos”, tal como se practican en Galápagos, apelan también a una marcada distinción entre naturaleza y sociedad. La naturaleza es un paisaje decorativo que podemos “contemplar” desde lejos (estas ideas ya fueron tratadas en Ospina 2001: 41 -2, y más detenidamente por Grenier 1996: caps. 4 y 5). También aquí la naturaleza es entendida como un paisaje “virgen”, jamás mancillado por la mano humana. Las transferencias conceptuales desde los usos científicos hacia las concepciones turísticas en vigencia son claras e históricamente comprobables. Pero además, las actividades del turismo de naturaleza están ligadas a pobladores urbanos, sedientos de cambio, hambrientos de exotismo y diferencia. Este uso exige remarcar la distancia de la propia sociedad de origen de los turistas con esos paisajes de contemplación. Mientras menos “humano” le parezca el paisaje, más belleza encontrará el turista. Y la “humanidad” de los seres urbanos está asociada a los paisajes tecnológicos, a los animales conocidos y frecuentes de una ciudad. Hasta aquí, los usos turísticos y científicos, se recubren en sus

²⁰ Ver, para estos temas, el interesantísimo compendio de debates políticos resumidos en Crucible Group (1994).

²¹ A mi conocimiento no existe ningún estudio en Galápagos sobre el destino y el uso de las investigaciones realizadas a lo largo de casi doscientos años de investigación naturalista. La compilación bibliográfica de Snell, Snell, Carrasco y Davis (1996) podría ser una buena pista para desovillar este importante tema.

representaciones. Por eso parecen dos sectores tan “cercanos”, casi aliados “naturales”. Socialmente hablando, las transferencias de personal entre uno y otro en las islas, han sido marcadas. Pero hay detalles que alejan las representaciones de ambos sectores.

No todas las especies son, por igual, objeto de atención turística. Casi 800 especies de insectos endémicos escapan al mercado de la naturaleza. Dos ejemplos de *interfaces* entre el uso turístico y los usos científico y campesino mostrarán estas discrepancias. La pesca de tiburones ha sido presentada como un conflicto ético entre depredadores de la naturaleza y protectores de los ecosistemas, entre pescadores y el resto de la sociedad. Esto ocurre únicamente porque se trata de una especie de uso turístico. No es criminal ni bárbaro pescar picudo, matarlo y venderlo a los turistas para que coman, pero sí arrancar de su hábitat un pez que los turistas quieren “contemplar”. Mirado de cerca es un conflicto de uso, más que un conflicto entre destructores y conservadores. El caso de los pingüinos de Galápagos es otro ejemplo interesante. Como se sabe, se trata de una especie única en el mundo, la única clase de pingüino adaptada a latitudes tropicales. Es un atractivo turístico de primer orden. Pues bien, su población declinó durante el Fenómeno El Niño de 1983 y desde entonces no se recupera establemente: los pingüinos sencillamente dejan de procrear. Todas las tendencias apuntan a su próxima desaparición. Repetidas expediciones destinadas a tratar de establecer un nexo entre la caída de su reproducción y la presencia de especies introducidas, han dado resultados negativos: si el lazo existe no se lo encuentra todavía. ¿Se los dejará vivir la extinción? Es lo que recomendaría atenerse estrictamente al mandato científico. ¿Lo aceptará el uso turístico? El conflicto de visiones puede tener efectos prácticos²².

Pero hay otro detalle de enorme importancia. La construcción turística de la naturaleza ha retenido las nociones de “armonía”, “equilibrio” y “orden”, sobre las de crueldad, violencia y falta de piedad. Si no lo hiciera, sería imposible “vender” el producto de una naturaleza inmaculada. Visto desde los valores morales que la humanidad proclama para sí (pero no practica), las “leyes de la naturaleza” solo pueden ser consideradas “bellas” y “armoniosas” para quien las contempla desde el cómodo camarote, perfectamente humanizado, de un barco de lujo. La visión romántica del “paraíso” no tiene ningún paralelo en lo que sabemos del funcionamiento implacable de las leyes del cambio evolutivo²³. La naturaleza, en la práctica, en la rica variedad de sus relaciones, no está hecha a la medida de las comodidades y necesidades diarias de habitantes urbanos acomodados, que son los que mayoritariamente visitan las islas. Soportar la contraparte de aislamiento, estrechez, dureza y falta de confort de la vida “natural”, limitaría notablemente el mercado turístico.

El “paraíso” solo puede aceptarse cuando vemos el conjunto como un sistema abstracto de entradas y salidas de energía, pero no cuando vemos, desde una perspectiva humana, la existencia individual de las especies “inferiores”: la tasa de mortalidad infantil de casi todas las especies, la esperanza de vida al nacer o la lucha contra el hambre cotidiana. La visión turística de la naturaleza hace una lectura romántica del funcionamiento de los ecosistemas y oculta su contraparte violenta y despiadada. Esta operación imaginaria solo puede tener sentido dentro del universo cultural de la mayoría de visitantes cuando se combina hábilmente con las comodidades urbanas a las cuales los turistas no quieren ni pueden renunciar. Esas comodidades urbanas, buscadas y explicadas por una expansión del mercado turístico, solo pueden brindarse al costo de “humanizar” de manera creciente el territorio. Esta es la segunda ruptura entre las formas de distinción entre humanidad y naturaleza, que separa los usos científicos de los usos turísticos. Pero hay, cuando menos, una más.

La propia búsqueda de la expansión del mercado turístico ha llevado a una diversificación de la oferta. El “turismo de naturaleza”, no es el único turismo posible. Existe el turismo de “aventura” y el de descanso. Existe la “pesca deportiva”, consistente en divertirse cazando, mediante una sofisticada tecnología, peces evasivos alrededor del mundo para tener la alegría de tomarse una foto al lado de un pescado muerto. Existe el turismo de diversión playera “antillana” y el de rápido intercambio “japonés” de sitios recorridos al apuro por la urgencia de subirse al siguiente avión. La concepción original del uso turístico, cercana a la del uso científico (precisamente porque nació de un matrimonio entre ambos), incluye ahora

²² La salida científica al dilema podría ser que en realidad no sabemos (la “ciencia” no sabe) en qué grado la intensificación reciente del Fenómeno El Niño es un hecho humano (por el calentamiento global) o un hecho “natural”. ¿Cómo decidir? ¿cómo marcar la frontera en un espacio planetario a tal punto humanizado?

²³ La “mirada científica” es formalmente “neutral” en sus valoraciones éticas respecto a la naturaleza y sus leyes, pero en la práctica la neutralidad aparente deja que funcionen los supuestos implícitos que habitan la mente y el alma de los hombres y mujeres urbanos que ejercen la “ciencia” naturalista.

modalidades cada vez más necesitadas de la “humanización” del territorio y cada vez menos necesitadas de la “virginidad” ecosistémica. Sabemos que estas modalidades turísticas crecen en las islas y fuera de ellas. Las presiones para abrir la noción del “uso” turístico permitido en Galápagos son poderosas.

El sector social que convive con este tipo de usos es el más numeroso en Galápagos y tiene una fuerte implantación social en Santa Cruz. Crece con el crecimiento de las migraciones de origen urbano y de clases medias. Precisamente el tipo de migración que se fortaleció en la última década. En ese marco, las diferencias con el uso científico se ahondan y configuran conflictos inocultables. Ellos se refuerzan con el conflicto entre sectores turísticos “afuereños” (que comparten esta condición con la mayoría de los científicos situados en las islas) y sectores turísticos “locales”. Pero parecen diferencias menores comparadas con el abismo que separa a ambos del tercer uso humano del archipiélago. Situados en el marco del conjunto de oposiciones existentes, la acusación frecuente de que existe una complicidad de visiones e intereses entre el turismo y el ambientalismo, parece encontrar en esta lectura cultural de los usos humanos vigentes en el archipiélago, una cruel confirmación.

En efecto, la construcción “campesina” de la naturaleza difiere de la matriz urbana de las dos anteriores. A mediano plazo está acorralada por su retiro estructural, por la corriente principal de las migraciones y por el peso político de sus “rivales”. Mientras los habitantes urbanos (de donde provienen casi todos los turistas y casi todos los científicos) pueden ocultar su dependencia natural bajo el velo de las construcciones tecnológicas aparentemente omnipresentes y todopoderosas; los habitantes rurales manipulan directamente el mundo “natural”. Para los usos turísticos o científicos, los materiales de su trabajo diario aparecen como naturaleza humanizada en forma de materias primas o de productos humanos terminados, listos para el consumo. La naturaleza “virgen” se oculta a sus ojos y puede parecer distante, como un sitio a visitar o como un parque para cambiar de ambiente y pasear al perro²⁴. Los campesinos y pescadores, en cambio, viven en los linderos de ambos mundos, aparentemente separados. Conviven con la “crueldad” ecosistémica tanto como con su “belleza” inmaculada. Con su “comfort” y sus incomodidades. Castran animales y los matan para el consumo. Siembran plantas y las cuidan con cariño para luego segarles la vida humanamente sin preguntarse si sufren dolor. Hacen el “trabajo sucio” que el resto no quiere (o no puede) ver pero que les permite vivir. Conocen a diario las enfermedades y alegrías de sus animales. A veces los adoptan como familia y les ponen nombre. Distinguen con criterios cambiantes y azarosos los animales para la amistad de los animales para perpetuar la vida pagando el necesario precio de la muerte.

Muchas veces aspiran a la vida urbana y muchas veces cambian la suya por esa nueva vida. Galápagos es un perfecto ejemplo de esas transiciones sociales y culturales aceleradas y recientes. Los primeros colonos de Galápagos comían carne de tortuga terrestre y bebían sangre de tortuga marina para aliviar enfermedades. Usaban huevos de iguana para sus desayunos y fileteaban las iguanas adultas, de la misma manera que se pesca para comer y se crían animales domésticos para sacrificarlos. Todavía algunos se indignan de la mirada horrorizada de quienes, situados cómodamente en usos contemplativos de una “naturaleza” distante y ajena, consideran un crimen ese acto diario de sobrevivencia (Puerto Ayora, entrevista a S.SCh. 08/08/2001, y M.C. 07/08/2001).

Aceptar la muerte de otro ser vivo, e incluso provocarla, implica hacer una opción por “nosotros” frente a “ellos”. Es por tanto, un acto de distinción. Pero se podría argumentar que matar seres vivos para comer no es propiamente una opción voluntaria, sino más bien una fatalidad de la existencia. Muchos pueblos que al parecer no cuentan con la idea de algo así como la “naturaleza”, conciben a veces las cacerías, las guerras o los contactos entre lo que nosotros designamos como “animales” y “humanos” como si fueran intercambios voluntarios de almas y energías entre seres constituidos por similares condiciones (por ejemplo los Achuar, estudiados por Descola 1996: 131-41; o las representaciones de la guerra y la muerte entre los Huaorani, estudiados por Rival 1996: 71-107). Sin embargo, no he encontrado indicios de

²⁴ Esta forma de concebir la “naturaleza” puede relacionarse con las nuevas características del horizonte existencial de lo que Fredric Jameson llama, el período “posmoderno”: “La modernización era ya poco menos que completa, y estaba borrando los últimos vestigios no solo de las formas sociales precapitalistas, sino cualquier *hinterland* natural intacto, de espacio o de experiencia, que las había sostenido o sobrevivido” (Anderson 2000: 78). Si esta es la experiencia vivencial de las sociedades altamente industrializadas, lo es también de las elites urbanas de los países pobres. Y allí donde no llega como experiencia de vida, es una poderosa influencia de percepciones, valores y aspiraciones sociales transmitidas por medios de comunicación de masas hegemónicos a nivel planetario (ver Anderson 2000: 164-7).

concepciones de ese tipo en Galápagos, aunque admito que se necesita mucha mayor investigación para afirmarlo con absoluta certeza.

Tal vez los “juegos” con los animales, con su sufrimiento y con su muerte son un indicio aún más claro de la distinción que las sociedades campesinas establecen en el trato a los “animales” y a los “humanos”. El “rodeo criollo” es un buen ejemplo de cómo la diversión no está excluida de la relación campesina con los animales y con la afirmación inequívoca de la superioridad del “yo”. Pero también son muy populares en Galápagos las peleas de gallos, donde estos animales se enfrentan cruelmente hasta morir. El juego de la gallina ciega, es otro ejemplo. Se entierra una gallina en el suelo hasta el cuello, luego una persona con los ojos vendados y con un machete en la mano, “juega”, ante la mirada atenta del pueblo, a cortar la cabeza de un solo golpe (Puerto Baquerizo Moreno, entrevista a C.D. 18/02/2000, y Puerto Ayora, entrevista a M.C. 07/08 2001²⁵). Ninguna práctica semejante es admitida por nuestra cultura en los tratos con otros “humanos”. Una distinción se opera para que sea formalmente admitido con unos y proscrito con los otros.

No es raro que los mayores conflictos culturales y políticos se sitúen precisamente entre los dos primeros usos y el tercero. Los universos culturales derivados de usos contemplativos y de usos instrumentales están más alejados entre sí. Pero además, mientras muchos operadores turísticos y turistas, tanto como los científicos, miran a Galápagos desde el Ecuador o el mundo; los pescadores y agricultores, por el contrario, miran a Galápagos desde las propias islas. Desde su hogar. No lo miran desde una imagen de satélite, desde un punto de vista “planetario” o desde un “ordenamiento territorial” nacional, por el cual ciertos usos serían proscritos en bien de unos usos en donde ellos mismos no están incluidos. La contradicción es tanto más acuciante cuanto que históricamente los usos agrícolas y pesqueros precedieron a los turísticos y científicos. Es más, fueron, y todavía son, una necesidad insoslayable de la sobrevivencia en territorios cruelmente aislados del resto del mundo humanizado. Son usos, pues, que nos recuerdan nuestra dependencia con la naturaleza, con las reglas completas por las que se rige y con la transformación del medio como condición para pervivir. Los usos campesinos obligan a los actores a considerar la “naturaleza” sin romanticismos contemplativos, pero también en el espacio preciso de la íntima intersección de la conservación con la transformación; de la vida con la muerte.

He subrayado la diferencia entre unos y otros. Vale concluir la sección con un ejemplo de cómo operadores turísticos locales, nacidos de las entrañas de la vida campesina²⁶, van cambiando sus visiones conforme van cambiando sus contextos. A. C., actualmente un próspero operador turístico local, recordaba sus orígenes laborales. Decía haber sido uno de los primeros pescadores de langosta de las islas. Reconocía, con vergüenza, haber inaugurado una actividad comercial “depredadora” hasta ese entonces inexistente en Galápagos. “Fui un depredador”. En ese tiempo las langostas abundaban y era fácil esperar el barco carguero con cientos o miles de ellas apretujadas en criaderos improvisados que solo servían temporalmente para almacenarlas vivas. Gracias a esa actividad que aprovechó la abundancia original de las islas (ahora los pescadores se quejan amargamente de la escasez) pudo hacer fortuna junto a uno de sus hermanos y financiar los estudios naturalistas de su hermano menor. Sobre todo, pudo hacer parte de la inversión que le permitiría ingresar establemente, con una embarcación, al mundo del turismo. Para A. C. el pasado no ofrecía opciones en las islas. Ahora una actividad que él considera contemplativa y limpia, y un compromiso afectivo con su tierra, le permite lavar su pecado original²⁷. La transformación de la vida práctica de una persona transforma sus opiniones y sus modos de entender la naturaleza. Los actores se hacen haciendo el mundo.

La contraposición que he realizado entre los “usos” humanos dominantes de la “naturaleza” de Galápagos y la forma como estos usos se relacionan con distintas formas de entender la “distinción” entre humanos y animales, entre naturaleza y sociedad, tiene un propósito. Aspiro a mostrar que no podemos considerar el conflicto político existente desde el ángulo de una lucha entre quienes aspiran a defender la “naturaleza” y entre quienes solo quieren aprovecharse de ella a corto plazo aún a costa de destruirla. Entre quienes tienen ideales “puros” de conservación desinteresada y entre quienes sostienen intereses egoístas y destructores. No quiero (ni podría) negar la existencia del egoísmo humano ni los intereses económicos ni la lógica perversa de una sociedad de mercado basada en el valor de cambio. Son fuerzas que existen,

²⁵ Esta práctica es conocida en sociedades campesinas en muchos sitios del Ecuador continental y del mundo.

²⁶ No olvidemos que varios de los dirigentes sociales del turismo actual en Galápagos está constituido por ex – pescadores.

²⁷ La entrevista se realizó mientras salíamos a pescar en Puerto Ayora (el 22/07/2001).

operan y se explican por sus propias dinámicas. Explican parcialmente, e incluso enormemente, las acciones de todos los actores. Recalco, *detodos*. Pero quiero contribuir a reivindicar que ninguno de estos usos puede justificar su auto - identificación con la “pureza natural” y reclamarla a los demás. Todos ellos pueden destruir tanto como conservar, reproducir la injusticia y la exclusión tanto como contribuir a combatirlas. La variedad de usos humanos del entorno puede relacionarse tanto con la valoración del uso irrepetible y único de cada cosa como con la intercambiabilidad infinita de lo que solo vale porque puede ser intercambiado.

¿Significa esto que todos los usos son igualmente lícitos? ¿acaso “todo vale”? ¿no hay ningún límite racional y éticamente justificable a la transformación de la naturaleza? ¿cualquier uso es legítimo en cualquier parte y de cualquier modo simplemente porque amplía el campo de la experiencia humana? Pienso que no. Pero creo necesario proponer una reflexión sobre la construcción de los valores ambientales en Galápagos a partir de la reivindicación del valor humano contenido en los principales usos actualmente existentes. Quiero ayudar a encontrar una visagra entre valores éticos generales y actores sociales concretos. Desde allí podemos buscar límites a lo que hacemos. Los nuevos valores éticos actuantes y vigentes no surgirán de la mente iluminada y pura de intelectuales brillantes. Surgirán, como siempre han surgido, de la gente de la calle, de la lucha diaria por vivir todavía un poco más al día siguiente.

Formas de distinción y formas de unidad

El hombre es “un ser sociable que necesita una moral hecha para la humanidad”

Jean Jacques Rousseau

(Lettre à Beaumont, citado por Todorov 1999: 253)

Muchos estudios recientes cuestionan las bases más profundas de nuestras acciones y nuestro modo de ser o de pensar. Pueden entenderse, por lo tanto, como parte de la larga tradición del pensamiento crítico. No obstante, muchos de ellos, en especial algunos de los que adscriben o se relacionan con esa tendencia abierta y multiforme que solemos llamar “posmodernismo”, no se preocupan por la reconstrucción del pensamiento sino que solo contribuyen a su “deconstrucción”. Concluida allí su labor crítica, sus resultados derivan demasiado fácilmente en las posturas cónicas del más radical relativismo. El tema no es nuevo. La reivindicación de un pluralismo cultural que simultáneamente se aleje del nihilismo del relativismo ético fue una de las principales tensiones del pensamiento liberal de Isaiah Berlin (ver Anderson 1995: en especial 365-73). No logró hacerlo de manera satisfactoria: terminó afirmando una versión “semi – occidental” de la “naturaleza humana” que su reivindicación del pluralismo inicialmente negaba. ¿Cómo conciliar la particularidad cultural y el universalismo ético? No pretendo encontrar una solución a este histórico y profundo dilema; advierto apenas que este texto se sitúa en las arenas movedizas de un viejo debate, denso de consecuencias políticas y éticas.

Guribye (2000) termina su estudio sobre “Galápagos, el Último Paraíso” con una imagen que recuerda ese tipo de conclusiones relativistas desligadas de las necesidades prácticas y los compromisos concretos de las personas concretas. Este autor relata su visita a “El Paraíso”, un prostíbulo de los alrededores de Puerto Ayora. Su acompañante, ya borracho, ubicado en un lugar lúgubre y oscuro, rodeado de prostitutas, lo mira sonriente y le dice: “*so now, my friend, the last paradise is a brothel outside Puerto Ayora*” (“entonces, amigo mío, el último paraíso es un burdel en las afueras de Puerto Ayora”). Al concluir su estudio de esta forma, solo un mensaje parece quedar claro: cualquier cosa vale por igual y es legítimamente “relativa”. Como el “paraíso” es una construcción cultural tan arbitraria como cualquier otra, puede calzar con cualquier imagen: aquella de los turistas y los infinitos azules del paisaje marino, la de los científicos naturalistas y sus imágenes del modo en que empieza el mundo, la de los campesinos y pescadores con las marcas del trabajo arriesgado para arrancarle el sustento; o la de los traficantes de armas, que tal vez disfrutaban cuando estalla una nueva guerra.

Mi opinión es que quienes estudiamos también intervenimos, desde cierto ángulo, en las luchas prácticas por transformar el mundo. Contribuimos a construir el mundo y por lo tanto tenemos compromisos éticos con nuestro momento histórico y nuestra cultura. Pero sobre todo, con la gente que diariamente tiene que optar y que al hacerlo, confirma la necesidad de contar con algún tipo de criterios éticos en los cuales arrimar su confianza. ¿Es posible plantear el “monismo”, es decir, abandonar toda distinción entre naturaleza y cultura, a pretexto de criticar el “dualismo” radical dominante durante la modernidad? ¿es

suficiente decir que esta radical distinción *solo* sirve para justificar la esclavitud a la que sometemos a los animales²⁸ y la voluntad de dominación sobre toda la “naturaleza”? Dejar planear esta importante crítica histórica y epistemológica sobre las incongruencias del dualismo extremo sin reconocer las consecuencias éticas y políticas de un monismo radical, nos puede llevar a extremos tal vez peores de los que queremos huir. Por ejemplo, podría llevarnos a aceptar que las mismas “leyes” del funcionamiento del mundo natural se aplican al mundo humano, puesto que entre ambos solo existe una continuidad lineal sin ruptura alguna. Podría llevarnos a aceptar el “darwinismo social”, el “neo – malthusianismo”, los principios de la “sociobiología” o las teorías de la “selección social por medio de la sobrevivencia de los más aptos”²⁹.

La crítica “deconstructiva” del dualismo radical necesita (ética y política mente) reconstruir una propuesta analítica que la aleje por igual del monismo simplista. Pero más importante aún, y desde la perspectiva del tema de estas notas, es una necesidad práctica para el proceso social de construcción identitaria de los actores en Galápagos. Estos actores se encuentran esencialmente inscritos dentro del dualismo propio de nuestra cultura (o de otras) pero sus prácticas sociales desmienten incesantemente cualquier pretensión de mantener una distancia insalvable. En fin de cuentas, luego de varios rodeos, siempre la práctica construye la teoría. En las líneas que siguen, como conclusión, buscaré mostrar cómo una ética humanista y una ética ambiental no son necesariamente excluyentes. Quiero mostrar dónde están los terrenos comunes que puedan ayudarnos a justificar nuestras acciones, a orientarlas y a enfrentar la crisis ecológica vigente.

El primero es reconocer, junto con Augusto Angel, que el surgimiento de la cultura, como resultado de un largo proceso nacido de las propias entrañas de la evolución biológica³⁰, significó una ruptura fundamental con los mecanismos adaptativos que la vida había conocido hasta entonces (Angel 1998: 19). “La evolución siguió adelante y conformó este extraño mamífero que, para subsistir, tiene que modificar las leyes por las que se había regido hasta entonces la vida. El hombre ha sido desterrado del paraíso ecosistémico, pero sigue siendo parte del reino de la naturaleza” (Augusto Angel 1998: 11). Angel retiene el concepto de “ecosistema” para aquellos sistemas vivos cuyas dinámicas de funcionamiento pueden ser explicadas al margen de la acción de la cultura humana. Reconoce así un siglo y medio de investigación naturalista que permitió desgajar leyes de funcionamiento y reglas de desarrollo que, sin embargo, son incapaces de dar cuenta del funcionamiento de la sociedad humana. Por el contrario, conserva el concepto de “naturaleza” para aquel universo englobante que integra ecosistemas y sistemas culturales en una unidad indisoluble³¹.

Desde que surgió la cultura, sobrevivir es cumplir un destino ineludible: transformar el mundo con la ayuda de una sofisticada plataforma instrumental. Todas las especies lo hacen, hasta un cierto grado, pero la “forma” en que lo hacemos no es simplemente una reproducción de nuestra “forma natural”, sino también del conjunto de mediaciones sociales que se interponen entre nuestra vida y la continuación de la vida (esta es la idea de la forma propiamente “social” de la humanidad según Bolívar Echeverría 1998).

²⁸ “No deseamos considerar iguales a nosotros a unos animales que convertimos en esclavos nuestros”, decía Charles Darwin en *The Descent of Man* (citado por Sagan y Druyan 1993: 352).

²⁹ No debemos olvidar tampoco que las mismas formulaciones teóricas en la biología o las ciencias naturales, tienen importantes influencias del medio social en el que se formularon y de las opciones políticas que las envuelven.

³⁰ Decía Richard Leakey (2000: 17), el antropólogo más íntimamente ligado a las investigaciones sobre el origen de nuestra especie en África oriental, que “Nosotros y nuestros ancestros estamos siendo estudiados en el contexto de un escenario evolutivo en proceso de desarrollo, en la misma forma en que estudiaríamos la evolución de los elefantes o de los caballos” (...) “hemos empezado a entender nuestra conexión con la naturaleza en un sentido biológico”.

³¹ “La cultura no es quizás un extrañamiento o una alienación. No es el don de Prometeo ni tampoco la conquista autónoma del hombre. Es un hecho tan natural como la evolución biológica. Más aún, es la prolongación de dicha evolución. Es la naturaleza la que se convierte en cultura. La cultura no constituye una intromisión extraña en el orden de la naturaleza. Es una fase de la misma naturaleza” (Angel 1998: 20). Acepto el sentido último de las ideas de Angel con dos precauciones. Primero, usar el plural al hablar de “cultura (s)”. Segundo, reconocer que el proceso por el cual la naturaleza se convierte en culturas no es necesariamente un proceso de “perfeccionamiento” paulatino, substrato demasiado asociado, en nuestro lenguaje, a la idea de “evolución”.

Esta constatación es perfectamente compatible con la aceptación de que el conjunto de distinciones que hemos supuesto entre los animales y nosotros son fundamentalmente de “grado” y no de “esencia” (sigo en esto a Carl Sagan y Ann Druyan 1993: 349-52). Cada vez conocemos mejor los márgenes de “libertad individual” que tienen muchos mamíferos o aves, reconocemos con más claridad sus rudimentarios o sofisticados mecanismos de comunicación, sus instrumentos tecnológicos, sus sentimientos filiales o sus jerarquías sociales³². Ninguna de nuestras cualidades humanas es definitivamente exclusiva. De alguna forma, muchas culturas selváticas, conocedoras eruditas de la vida de los seres que pueblan la selva, reconocían esta similitud esencial al atribuir características “humanas” a las sociedades de animales que los rodean.

De esta manera, por un camino de dos vías, la “cultura” penetra en los ecosistemas y los ecosistemas en la “cultura”. Esta genuina “interdependencia genética” (es decir, fundada en un origen común) no elimina las diferencias que construimos socialmente. Las distintas culturas humanas han desarrollado un conjunto de características que (recalco *en conjunto*) no se encuentran compendiadas en igual intensidad y profundidad en ninguna otra especie. Pero más allá de ellas, sabemos que lo que nos hace “diferentes” es que ahora podemos reconocernos en algún nivel de “igualdad” planetaria, *como especie*, y distinguirnos ante “otros”. Es, nuevamente, una arbitraria construcción histórica. Por eso estoy convencido que las fronteras de la “humanidad” muy probablemente se ensancharán en el futuro a otras especies que reconoceremos cada vez más parecidas a lo que hemos construido como “nosotros”. No obstante, a menos que renunciemos a matar para vivir (y solo podemos matar a “otro”), tendremos que aceptar un “nosotros” más restringido que el conjunto de seres vivos del planeta. Es como si el reconocimiento de la pertenencia al orden de la naturaleza y nuestro cordón umbilical con el planeta no nos protegiera contra la fatalidad de destruir para construir. Como si de todas formas, ese reconocimiento nos dejara las manos abiertas para someter al otro animal a la dramática prioridad del nosotros.

A mi juicio, por todas estas consideraciones abolir conceptualmente la diferencia entre humanos y animales no nos basta para construir un nuevo pensamiento “humanista” o una ética “ambiental” que alcance para luchar contra la crisis ecológica que afrontamos. Es más, en muchos casos puede obstruirla: como dice Donald Worster conviene conservar la diferencia como un acto de modestia para recordar que no todas las fuerzas que operan en el mundo emanan de los hombres (1999: 3). El reconocimiento de nuestro vínculo umbilical es necesario pero no suficiente. Es también necesario sabernos diferentes. Para reconciliar ambas proposiciones, parece útil volver a la noción de “valor de uso”. Recordemos que el “valor de uso” es la forma concreta, natural, real, variada, de las cosas. Es apreciar el ser concreto de las cosas sobre su ser abstracto. Afirmar el valor de uso es, pues, afirmar la variedad real, natural, concreta, de la experiencia humana. Recuperar el valor de uso de las cosas es, en suma, apreciar el valor de la diversidad humana y natural. Recuperar esa variedad de sentidos humanos³³ que no pueden intercambiarse libremente por su carácter único e irrepetible, es recuperar la condición humana de las garras de su enajenación y acercarnos en forma variadamente humana al “otro” variadamente natural.

La conservación de la diversidad de la tierra se confunde con la plena recuperación de la condición humana. Conservar la diversidad biológica de Galápagos no es proteger la naturaleza “virgen” de la mano pecadora del hombre. Es conservar con medios humanos para fines humanos un espacio profundamente humanizado. Será más humano mientras más diverso y variado se conserve para los variados usos y disfrutes de los sentidos humanos. ¿Cuál sería la finalidad de conservarlo si ningún humano lo vuelve a visitar, lo recorre para estudiar, lo disfruta en sus sabores, olores y sonidos o nunca más le imprime su huella sobre las placas de lava? En cierta forma, la naturaleza no sobrevivirá sin el hombre, porque nadie más podrá vivirla como tal.

Pero reivindicar los usos humanos no es solamente una afirmación filosófica abstracta supuestamente válida para cualquier país y para cualquier tiempo. Al ubicarse en el corazón mismo de las mercancías, el valor de uso subvierte *desde el interior* la principal amenaza moderna contra la diversidad: representar el mundo como si fuera infinitamente intercambiable por obra y gracia del imperio del valor de cambio.

³² Sagan y Druyan (1993: caps 16, 17 y 18), hacen una prolija revisión de la literatura existente sobre las sociedades de chimpancés, papiones hamadriades, bonobos y macacos, para convencernos.

³³ Cada sentido es peculiar y configura relaciones específicas con el objeto y el mismo objeto se prefigura subjetivamente en los sentidos humanos. Los sentidos humanizan la naturaleza. Entonces, “la objetivación de la esencia humana, tanto en sentido teórico como en sentido práctico es, pues, necesaria tanto para hacer humano el sentido del hombre como para crear el sentido humano correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural” (Marx 1972: 150).

Abstraer su contenido material, concreto y único en beneficio de su valor abstracto como mercancías, esas “formas elementales” del capital (Marx 2000: 3). “La capacidad del mercado para conducir la economía y generar nueva información está fuera de discusión. Pero los mercados solo responden a mensajes codificados en el lenguaje de los precios. Son insensibles a sus efectos externos, aquellos que producen en otros dominios”, dice, en un artículo reciente, Jürgen Habermas (2000: 121).

Para controlar, para “cercar políticamente” a mercados insensibles y despóticos, no solo necesitamos estados fuertes y democráticos. Necesitamos encontrar en el valor de uso que los actores construyen a partir de su experiencia variada, una forma *interna* de controlar el valor de cambio. Además, aquí encontramos criterios para distinguir entre usos aceptables y usos inaceptables. Transformar humanamente las islas para volverla igualmente intercambiable por cualquier otro lugar del planeta, es enajenar las posibilidades humanas. Cuando los usos humanos se confunden con el intento de hacer de nuestro entorno el mismo paisaje conocido con los mismos animales y actividades que encontramos en los alrededores de cualquier parte del mundo, confirmamos la intercambiabilidad infinita de las islas. Traer más especies conocidas, rentables y rápidas en lugar de experimentar con lo que tenemos, es una forma de volver homogénea la variedad de la tierra.

En los usos humanos de Galápagos conviven de forma ambivalente la condición humana y su enajenación. Muchas veces lo que orienta los usos y su selección es el valor de cambio de los “recursos” marinos o turísticos o científicos. ¿Por qué es mejor conservar un tiburón que matarlo? Porque “vale más” vivo que muerto. ¿Por qué es mejor matar un pepino de mar que una palometa? Porque tiene “mayor valor”. El reino de la cantidad domina sobre los variados dominios de la cualidad. Su valor domina su ser concreto. Como el proceso de valorización responde a una lógica infinita, ¿dónde terminará la expansión turística? ¿pertenece a la lógica de las cosas “detenerse”? ¿dejar de buscar nuevos mercados? ¿dejar de ampliar la “oferta” de establecimientos, barcos, servicios, oportunidades? Dejar que la lógica expansiva del valor de cambio nos oriente y decida por nosotros, nos lleva al desastre. Entre los usos inaceptables se cuentan aquellos que piensan que crecer infinitamente es posible y necesario. Controlar el valor de cambio es controlar también la escala de las intervenciones sobre la naturaleza. Tanto en su lógica de total intercambiabilidad de las cosas como en su lógica de expansión ilimitada del capital.

Controlar esa lógica incontrolable desde la variedad de usos humanos existentes o posibles, desde la multiplicidad de sentidos humanos que desbroza; es hacer un esfuerzo de la voluntad. Pero la voluntad humana tampoco es un regalo de los dioses. Solo es una fuerza social relevante cuando está enraizada en medio de las otras fuerzas que dominan la historia humana; cuando responde a contextos sociales precisos. Retomo el pasaje de aquella leyenda recogida a inicios de la década pasada por una profesora de enseñanza secundaria en San Cristóbal, capital de la provincia, y que sirvió de apertura para este ensayo. No he podido comprobar su difusión o su exactitud, pero al margen de un estudio crítico más detenido que todavía aguarda su momento, la leyenda del Hada del Agua parece a veces una representación de la historia de la vida en las islas. Cuando el archipiélago emergió del fuego ardiente de los volcanes originales, el Hada fue muy discreta en su ofrenda del agua. El agua es la condición de existencia de toda vida. Cuando finalmente hizo su entrega, el agua nació de su llanto dolorido y los hombres asolaron la tierra. Se enfureció con ellos y luego los perdonó por una razón desconocida y, por eso mismo, sospechosa. Les permitió, entonces, vivir y prosperar en las islas. En cierto modo, la falta de agua preservó las islas de una presencia humana permanente por muchos siglos. Privó a las sociedades humanas de las islas de una profundidad temporal que no pueden inventar. Esa corta presencia humana le ha dado a las islas una oportunidad contemporánea para conservarse. Hoy en día, la sociedad dominante tiene las herramientas culturales y tecnológicas para arrancarle las escasas reservas de agua que recorren las islas y asegurar así una presencia humana estable y numerosa. En apariencia, las migraciones humanas no dependen ya de un Hada de sentimientos cambiantes y fugitivos. Pero las apariencias engañan. La voluntad humana es ahora contemporánea de ese desengaño. Esa es su oportunidad histórica.

Bibliografía

Amador, Eduardo, et. al. 1996. Plan de Manejo del Parque Nacional Galápagos. Puerto Ayora: SPNG-INEFAN.

Anderson, Perry 1995. Campos de batalla. M. Holguín (trad.). Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Anderson, Perry 2000. Los orígenes de la posmodernidad. L. Bredlow (trad.). Barcelona: Editorial Anagrama. Colección Argumentos 240.

Angel, Augusto 1995. Desarrollo Sostenible: aproximaciones conceptuales. Quito: Fundación Natura - UICN.

Angel, Augusto 1998. El retorno a la tierra. Introducción a un método de interpretación ambiental. Bogotá. Ministerio de Educación Nacional de Colombia. Serie documentos especiales. Cuadernos Ambientales 3.

Asimov, Isaac 1979. ¿Hay alguien ahí?. M. Giménez (trad.). Barcelona: Bruguera.

Bourdieu, Pierre 1999. Meditaciones pascalianas. T. Kauf (trad.). Barcelona: Editorial Anagrama. Colección Argumentos 222.

Crucible Group 1994. Gente, Plantas y Patentes. Impactos de la propiedad intelectual sobre la biodiversidad, el comercio y las sociedades rurales. Trad. A. González e I. Izquierdo. Montevideo: CIID -Ed. Nordan.

Descola, Philippe 1996. La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. J. Carrera Colin y X. Carra Quelen (trads.). 3ra. Ed. Quito: Abya – Yala. Colección Pueblos del Ecuador 3.

Daly, Herman 1994. De la economía de un mundo vacío a la de un mundo lleno. Reconocimiento de una coyuntura histórica en el desarrollo económico. En R. Goodland et. al. Desarrollo Económico Sostenible. Avances sobre el Informe Bruntland. M. Guhl (trad.). Bogotá: Tercer Mundo editores y Ediciones Uniandes.

Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coords.). 2001. Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas. S. Mastrángelo (trad.). México: Siglo XXI.

Echeverría, Bolívar 1998. El “valor de uso”: ontología y semiótica. En B. Echeverría. Valor de Uso y Utopía. México: Siglo XXI.

Ellen, Roy 2001. La geometría cognitiva de la naturaleza. Un enfoque contextual. En Descola, P. y G. Pálsson (coords.). Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas. S. Mastrángelo (trad.). México: Siglo XXI.

FChD [2000]. Fundación Charles Darwin para las Islas Galápagos. Proyecciones. Con la incorporación del Informe anual 1999. Quito: Fundación Charles Darwin para las Islas Galápagos.

Foucault, Michel 1966. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. París: Gallimard.

Gordillo, Jacinto 1999. Una historia del hombre en Galápagos. Puerto Villamil: Inédito.

Grenier, Christophe 1996. Réseaux contre Nature. Conservation, tourisme et migrations aux îles Galápagos (Equateur). Tesis de Doctorado, Universidad de Paris I, bajo la dirección de Roland Pourtier. Université Paris I Panthéon Sorbonne / ORSTOM. Diciembre. Inédito. [El texto ha sido publicado luego: Christophe GRENIER. 2000. Conservation contre nature. Les îles Galapagos. Paris: IRD Editions. Collection Latitude 23, 376 pp.]

Guribye, Eugene 2000. The Last Paradise: Man – Animal Relationships on Galápagos. Thesis submitted for the degree of candidate polit. Department of Social Anthropology, University of Bergen. <http://www.ub.uib.no/elpub/2000/h/708001/index+title.html>

Habermas, Jürgen 2000. El Estado – Nación europeo y las presiones de la globalización. En New Left Review. No. 1. Febrero.

Latorre, Octavio 1991. Manuel J. Cobos. Emperador de Galápagos. Quito: Fundación Charles Darwin para las Islas Galápagos

Latorre, Octavio 1997. La Maldición de la tortuga. Historias trágicas de las islas Galápagos. 3ra edición. Quito: Artes Gráficas Señal.

- Latorre, Octavio 1999. El Hombre en las Islas Encantadas. La historia humana de Galápagos. Quito: FUNDACYT
- Leakey, Richard 2000. El origen de la humanidad. V. Laporta (trad.). Madrid: Editorial Debate Pensamiento.
- Marx, Karl 1972. Manuscritos. Economía y Filosofía. Tercer Manuscrito. 1844. F. Rubio Llorente (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl 1977. El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El proceso de producción del capital. Tomo I, Vol. 1. 5ta. ed. en español. P. Scaron (ed. y trad.). México: Siglo XXI.
- Marx, Karl 2000. El Capital. Libro I. Capítulo VI (Inédito). Resultados del proceso inmediato de producción. P. Scaron (trad.). 15ta. ed. en castellano. México: Siglo XXI.
- Ministerio de Medio Ambiente. Programa de Manejo Ambiental para las Islas Galápagos 1998. Ley de Régimen Especial para la Conservación y el Desarrollo Sustentable de la Provincia de Galápagos. Quito: MMA-CONADE-BID.
- Ospina, Pablo 2001. Identidades en Galápagos. El sentimiento de una diferencia. Quito: Trama ediciones.
- Papagaroufali, Eleni 2001. Xenotrasnplantes y transgénesis. Historias in - morales sobre relaciones entre humanos y animales en occidente. En Descola, P. y G. Pálsson (coords.). Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas. S. Mastrángelo (trad.). México: Siglo XXI.
- Rival, Laura 1996. Hijos del sol, padres del jaguar. Los huaorani de ayer y hoy. [sin trad.]. Quito: Abya/Yala. Biblioteca Abya / Yala 35.
- Sagan, Carl y Ann Druyan 1993. Sombras de antepasados olvidados. M. Muntaner y M. Del Mar Moya. 3era. Reimp. Bogotá: Planeta.
- Snell, Howard, Heidi Snell, Alfredo Carrasco y Gayle Davis. 1996. Referencias Bibliográficas sobre Galápagos 1535-1995. Quito - Puerto Ayora: Fundación Charles Darwin para las Islas Galápagos / USAID.
- Todorov, Tzvetan 1999. El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista. E. Folch González (trad.). Barcelona – Buenos Aires -México:Paidós. Biblioteca del Presente 8.
- Vanegas, Brenda 1998. Leyendas y tradiciones de Galápagos, en la cultura y literatura, como expresión popular. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Worster, Donald 1999 Transformaciones de la Tierra: hacia una perspectiva agroecológica en la historia, TAREAS, 103, Panamá, (consultado en: Historia Agroambiental de América Latina. Cursos de Formación a Distancia 2001, Cátedra Florestán Fernández. CLACSO / ASDI. CD- ROOM)