

Volumen 2, Número 2
Julio-Diciembre 2022

COSMOTHEOROS

Revista Internacional de Epistemología Ambiental
International Journal of Environmental Epistemology

LOS HORIZONTES DE LA IMAGINACIÓN SIMBÓLICA
EN EL MUNDO DE LA NATURALEZA



Cosmotheoros

Revista Internacional de Epistemología Ambiental
International Journal of Environmental Epistemology



COSMOTHEOROS
Revista Internacional de Epistemología Ambiental
International Journal of Environmental Epistemology



(Bogotá)
Volumen 2, Número 2
Julio-Diciembre 2022

Imagen de Portada

Manu vb Tintoré. *Sur le dos de la mer n° 1*. 30x30cm (2020). Œuvre sur papier réalisée avec de la peinture à l'émail.

Imágenes en páginas interiores

1. Manu vb Tintoré. *El relat de les pedres 5* (2020). 10 in | 66 × 46 cm. Enamel paint on scrubbed paper.
2. Yvon Fruneau. *Grotte d'Altamira et art rupestre paléolithique du nord de l'Espagne* (2008). Wikimedia Commons.
3. Giovanni di Paolo (Giovanni di Paolo di Grazia) (Italian, Siena 1398–1482 Siena). *The Creation of the World and the Expulsion from Paradise* (1445). Metropolitan Museum of Art. Met's Open Access (<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/458971>).
4. Henri Rousseau (1844-1910). *Le rêve* (1910). Oil on canvas, 204.5 × 298.5 cm. Museum of Modern Art. Wikimedia Commons.
5. Albrecht Altdorfer (1480-1538). *Laubwald mit em Häilige Georg* (1510). Öl auf Pergament (auf Lindenholz aufgezogen) 28 × 22 cm. Münche: Alte Pinakothek.
6. Teniers, David (1610-1690). *An alchemist in his laboratory. Oil painting by a follower of David Teniers the younger*. 1 painting : oil on canvas laid down on wood ; wood 69 x 81.5 cm. Wellcome Collection (<https://wellcomecollection.org/works/dr5nvwu8>).
7. Théodore Chassériau (1819-1856). *Alexis de Tocqueville* (1850). Musée de l'Histoire de France (Palace of Versailles). Wikimedia Commons.
8. *The British Museum: the Arch Room of the library, in the north wing of the museum, west end. Wood engraving* (1851). Wood engraving ; image 16.2 x 13.5 cm. Wellcome Collection (<https://wellcomecollection.org/works/ryjk636n>).

Todas la imágenes poseen licencia Creative Commons de Dominio Público: Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Traducción

Carlos Hugo Sierra

Justamand M. *et. al.* 'Arte rupestre e o meio ambiente: representações ambientais nos registros rupestres dos parques nacionais Serra da Capivara e Serra das Confusões'. (Artículo original).

McGrath, S. J. (2021). («Nature is a Symbol, but of What?»). *Thinking Nature. An Essay in Negative Ecology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Albrecht Classen (2014). 'The Role of the Forest in German Literature: From the Medieval Forest to the Grünes Band. Motif Studies and Motivational Strategies for the Teaching of the Middle Ages'. *Journal of Literature and Art Studies*, Vol. 4, No. 3, 149-164.

Han, Z. *Rethinking Democracy in America: "Nature" in Tocqueville's political thought*. (Artículo original).

Cosmotheoros

Revista Internacional de Epistemología Ambiental
International Journal of Environmental Epistemology

Editor en jefe – Editor in chief

Nicolás Jiménez Iguarán

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV / EHU)

Director

Carlos Hugo Sierra

European Society for History of Science (ESHS)

Diseño y Diagramación

Equipo NIPEA

Comité Editorial

Enrique Leff | Universidad Nacional Autónoma de México -UNAM- (México)

Ignacio Mendiola Gonzalo | Universidad del País Vasco -UPV / EHU- (País Vasco -España)

Omar Felipe Giraldo | Colegio de la Frontera Sur -ECOSUR- (México)

Michel Justamand | Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) (Brasil)

Pierre Madelin | Filósofo, Ensayista & Traductor (Francia)

Santiago S. Hernando | Universidad Estatal de Moscú (Rusia)

Jorge Wilson Gómez | Universidad del Tolima (Colombia)

ISSN (Digital): 2744-9483

Información & Correspondencia de la Revista Cosmotheoros

Núcleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental (NIPEA)

Carrera 5 26B-39. Torres del Parque (Bogotá-Colombia)

Teléfonos: 3204512211

e-mail: cosmotheoros.editorial@gmail.com

web: <https://cosmotheoros.com>

Volumen 2, Número 2

Julio-Diciembre 2022

ÍNDICE

Introducción al presente número	XIII
Entrevista a Manu vb Tintoré	1
Arte rupestre y medio ambiente. representaciones ambientales en los registros rupestres de los parques nacionales de Serra de Capivara y Serra da Confusões Michel Justamand <i>et. al.</i>	23
La naturaleza es un símbolo, pero ¿de qué? Sean J. McGrath	59
Entrevista a Maria Luisa Eschenhagen	79
El papel del bosque en la literatura alemana: desde el bosque medieval a la banda Grünes Albrecht Classen	103
ENSAYOS (SECCIÓN LIBRE)	
Repensar la democracia en los Estados Unidos. La «naturaleza» en el pensamiento político de Tocqueville Zhen Han	131
RECENSIONES	
<i>Daston, L. (2019). Against Nature. Cambridge, MA: MIT Press.</i>	157
<i>Solares, B. (Ed.) (2021). Imaginarios de la naturaleza. Hermenéutica simbólica y crisis ecológica. México D. F.: UNAM.</i>	165

INTRODUCCIÓN

Volumen 2, Numero 2

LOS HORIZONTES DE LA IMAGINACIÓN SIMBÓLICA EN EL MUNDO DE LA NATURALEZA

En este segundo número de *Cosmotheoros* que, tras algunas azarosas peripecias, sale finalmente a la luz, la pretensión declarada es aproximarse someramente (puesto que a buen seguro se tendrán más ocasiones para perseverar en este complejo e intrincado asunto), a las raíces simbólicas mismas que nutren y, al mismo tiempo, estructuran los incontables imaginarios «socio-históricos» (siguiendo el concepto acuñado por Cornelius Castoriadis) en torno a aquello, misterioso y hasta cierto punto indescifrable, que se ha venido a reconocer, y no en todos los rincones culturales del planeta, como «naturaleza».

Conviene dejar meridianamente claro que el objeto de análisis no ha sido seleccionado de forma fortuita. El criterio fundamental que se ha sobrepuesto frente a otros hace especial hincapié en el hecho de que el símbolo (y su particular función organizadora de la realidad natural) ha constituido, por lo general, una vía comprensiva poco transitada, ignorada o postergada en los escenarios contemporáneos donde, por el contrario, se da especial preeminencia al discurso eco-político o, incluso, a determinadas visiones hegemónicas (y básicamente reduccionistas) de lo natural apuntaladas con base en criterios económicos, geoestratégicos o tecno-científicos. Siendo así, esta circunstancia presenta, a nuestro entender, una importancia vital y un verdadero desafío para la epistemología ambiental ya que, por mucho que se trate de mirar hacia otro lado, una de las causas principales de las problemáticas que reflejan la precariedad en el ajuste del hombre moderno con su entorno tiene que ver, sin lugar a dudas, con su incapacidad para articular-se en una realidad simbólica propicia. Dicho con otras palabras (para disipar cualquier tipo de confusión), de integrar ese «pozo inferior insondable» del que nos habla Thomas Mann, alejado de la racionalidad, y que, sin embargo, fundamenta la «etno-psicología profunda de la vida». Ahora bien, es preciso acoger la certera y sagaz tesis de María Zambrano de que resulta del todo imposible para el hombre librarse de ciertas «cosas» y menos aun cuando ha sido él quien ha logrado hacerlas desaparecer, ya que, «a pesar de ser negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas». Ya puede hablarse con poderosa contundencia y hasta con cierta estridencia, desde Max Weber en adelante, acerca de todo tipo de «desencantamientos del mundo» (*Entzauberung der Welt*), que ello no va a lograr hacer desaparecer el sinfín de corrimientos simbólicos latentes

sobre los que se erige un «mundo» para la existencia humana.

Y es que no estamos hablando de un dominio periférico o secundario en la actividad anímica del hombre, sino del eje motriz que ha venido estimulando (de acuerdo con Lewis Mumford, Johan Huizinga y tantos otros) los avances psico-físicos del hombre a lo largo del tiempo. La acción simbólica, no habría que olvidarlo, se encuentra integrada en una estructura antropológica (cuyos atributos y cualidades han tratado de ser sistematizados con mayor o menor éxito por Gilbert Durand) donde se condensan, a través de imágenes arquetípicas (exploradas por Adolf Bastian y, posteriormente, por Carl Gustav Jung), todo el caudal de experiencias acumuladas por la humanidad.

Desde este punto de vista y desafortunadamente, es preciso constatar, salvo honrosas excepciones (encabezadas por insignes representantes del Círculo de Éranos o de otras procedencias intelectuales como, por ejemplo, Carl Gustav Jung, Ernst Cassirer, Pavel Florenskij, Paúl Ricoeur, Edwin Panofsky, Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Gilbert Durand, etc.) una ausencia abrumadora en la literatura académica convencional de interés en torno al símbolo como un vector protagónico en la comprensión de nuestro lugar trascendente en el mundo natural.

A pesar de ello, el símbolo nunca se ha encontrado en peligro de desaparecer. Persiste en los sustratos más reservados de la cultura humana, ofreciendo una experiencia concreta de la realidad natural que se mueve entre lo afectivo, lo volitivo y lo cognoscitivo. Es por ello que la parte emblemática de la naturaleza sigue poseyendo una importancia capital, aunque discreta, también en nuestra modernidad, en la medida en que posee una incuestionable fuerza expresiva para canalizar las ensoñaciones estético-literarias, los mitologemas tecnológicos del presente, las condiciones epistemológicas de la ciencia contemporánea (con los trabajos pioneros de Gaston Bachelard o Gerald Holton, entre otros) y, por supuesto, los imaginarios futuros de nuestro papel a escala terrestre.

Pues bien, teniendo todo lo anterior en cuenta, este número de *Cosmotheoros* busca abordar, como una constante o, si se quiere, una particularidad característica de esta revista académica a mantener de ahora en adelante, aquello que ha sido pensado o lo que queda por pensar en relación con esa realidad enigmática que nos aboca al exterior (o sea, aquello que se conoce, de modo muy amplio, como el mundo de la «naturaleza») desde diferentes formatos y aproximaciones estratégicas (el enfoque dialógico a través de entrevistas, el ensayístico, los comentarios críticos a obras de distinta índole, el recorrido narrativo *sui generis* que se emprende con las imágenes...).

Para iniciar esta breve introducción directamente al meollo de lo que nos ocupa, el lector tiene la oportunidad de internarse, desde un inicio y a través de una jugosa entrevista, en la especial significancia de aquellos códigos expresivos que

se hallan sugeridos en las últimas colecciones (especialmente, «*Pell Nua*» y «*Petit Nature*») del artista catalán Manu vb Tintoré. Y es que su trabajo se ha distinguido, a lo largo del tiempo, por desplegar una fértil interlocución con el universo de lo natural a través de una serie de paisajes-territorios que, además, de columpiarse entre la abstracción y la figuración, van más allá de la típica contemplación pasiva al exigir del espectador un firme compromiso personal que quede expresado en las inverosímiles visiones traídas o evocadas por su actividad imaginativa. Digamos que estos territorios inéditos (a veces también pueden convertirse o presentarse como espacios intersticiales o primordiales), de los que, por cierto, es posible encontrar fascinantes ejemplos iconográficos en estas páginas (cedidos gentilmente por el artista), marcan una senda inhabitual de interacción con lo natural, a la vez que sirven de explosivo catalizador para abrirse a un horizonte oculto de impresiones chocantes, imaginarios insólitos o de inmersiones por estratos del alma raramente hollados. Y esto es algo que, con una hondura insospechada, se relaciona con el asunto tratado en este número. Porque, de alguna manera, el modo en que este autor afronta la ambivalencia natural (como una exterioridad inasequible o como una interioridad insondable), permite visitar ciertos tropos o símbolos recurrentes que se han desprendido históricamente de la existencia natural (como, por ejemplo, el jardín, lo pedregoso, el silencio, los confines o extremos fronterizos, etc.) y hacer, paralelamente, un guiño discreto a ciertas voces autorizadas y proverbiales del pensamiento occidental, desde la filosofía o la sociología hasta la literatura (como, por ejemplo, Aristóteles, Eugenio Trías, Zygmunt Bauman, Fernando Pessoa...) o, incluso, a ciertos ecos de los lejanos confines de la cosmovisión oriental (Junichiro Tanizaki, ciertos motivos pertenecientes a la dinastía Song...). Pero, por otra parte, acoge, lejos del afán de dominación cartográfica característica del instrumentalismo moderno, la potencia creativa de lo ausente, de lo impensado, para bosquejar sin estridencias (desde la belleza elemental) nuevas posibilidades para la representación de la naturaleza.

Este escudriñamiento de lo elemental como base para avizorar el impulso simbólico de la naturaleza obtiene resultados absolutamente prometedores en los murales pétreos que, en cuevas o al aire libre de prácticamente todo el planeta, han servido de lienzo natural para los hombres desde tiempos antiquísimos. Desde ese punto de vista, el artículo de Michel Justamand y de sus colegas, expertos e investigadores de varias universidades y organismos brasileños concentra toda su atención en un emplazamiento arqueológico del estado de Piauí, en Brasil, caracterizado por una altísima concentración de imágenes de esta naturaleza («*Arte rupestre y medio ambiente. Representaciones ambientales en los registros rupestres de los parques nacionales Serra da Capivara y Serra das Confusões*»). Hay que decir, para ser justos, que el enfoque de estos autores supone, en cierta medida, un sugerente intento de dar otra vuelta de tuerca en la interpretación de

las representaciones rupestres que se hunden en la noche de los tiempos a fin de rescatar una significación omitida cuyas claves se hallan, precisamente, en el propio entorno. Lejos de abundar en las consabidas propuestas interpretativas de estas imágenes (como mera representación artística, como expresiones de una remota «caza mediante una especie de magia simpática», como identificación con «emblemas totémicos», como «estructuras semánticas» ocultas en la distribución de las figuras o, finalmente, como manifestación de prácticas chamánicas) el texto se decanta por otro tipo de explicación que parte de la idea de una adhesión constructiva del territorio. La pintura rupestre, de este modo, re-presenta o «re-figura» el entorno para acabar desembocando en un paisaje construido que, por lo tanto, trasciende la simple dimensión física o subjetiva. En resumidas cuentas, la tesis de este escrito consiste en que existen signos en estas representaciones especiales que denotan, al hacer un ejercicio de «aproximación de horizontes» distanciados en el tiempo (Hans-Georg Gadamer), una manera determinada de comprender, significar y ocupar el espacio. Como resultado de ello, los motivos que están reproducidos en este paleopaisaje arqueológico podrían estar proporcionando, sin darnos cuenta, pistas demostrativas de una experiencia remota focalizada en el bioma circundante.

Pues bien, digamos que esa pre-ocupación por el ambiente que ya está delineado en el pasado remoto del hombre, al parecer ha remontado la historia y llega hasta el presente con nuevas aristas y derivaciones. Tan es así que el ambiente continua siendo fuente de inspiración y, al mismo tiempo, un auténtico desafío para las aspiraciones de comprensión de la posición real del hombre en el cosmos (haciendo nuestro el título de la celeberrima obra de Max Scheler: *«El puesto del hombre en el Cosmos»*). Es por esta razón que en la entrevista realizada a la prestigiosa investigadora y experta colombo-alemana María Luisa Eschenhagen entramos en un diagnóstico con una carga crítica de altos vuelos en torno a un escenario, como el académico, que en la actualidad adolece de una ausencia de cuadros o herramientas hermenéuticas suficientes para un entendimiento satisfactorio de lo ambiental en toda su complejidad. En ese sentido, no es posible negar que se pone decididamente el dedo en la llaga. Porque, si se emprende un ejercicio «arqueológico» de desvelamiento de aquellas nociones que guían y dirigen el modelo educativo ambiental hegemónico se puede llegar a la conclusión de que resulta ineficaz, aunque se persevere en su práctica bajo pretextos de una supuesta «sostenibilidad» alcanzable con agendas quiméricas, para sondear adecuadamente las causas más profundas que inciden en las problemáticas ambientales más acuciantes. Es más, en este punto concreto, la cuestión de fondo no se encuentra únicamente en los patrones de enseñanza que se estilan en la universidad del presente (limitada, las más de las veces, a un criterio estratégico de rentabilidad instrumental), sino que tiene que ver con algo más profundo, esto

es, con el estilo civilizatorio de estar o de ser en el mundo. Bajo esa perspectiva, la entrevista incursiona, sin caer en una simple adhesión acrítica, en derroteros que desembocan en perspectivas muy en boga en el escenario latinoamericano ligadas, sobre todo, a ciertas corrientes asociadas al «decolonialismo» o a las «epistemologías del sur». Con ello se trata de poner el énfasis, aunque muy frecuentemente no se tiene en cuenta, en el lugar de la enunciación, y no tanto en lógicas estandarizadas a escala global, a fin de reajustar los marcos aproximativos a la complejidad ambiental.

En un tono sibilamente provocativo, el filósofo canadiense y profesor de Filosofía en la Memorial University of Newfoundland, Sean J. McGrath, anuncia sin grandes alharacas la extinción o muerte, dentro de un contexto de desencanto generalizado, de la «naturaleza» bajo la significación particular que se cultivaba en occidente durante los periodos antiguo, pre-moderno y moderno («*La naturaleza es un símbolo, pero ¿de qué?*»). Visto así, nos hallamos en un momento especial de cierta confusión en el que se ha vuelto a un origen primordial de sentido, a un estado de gestación que alienta una nueva acepción de lo natural adecuado al espíritu de los tiempos que nos ha tocado vivir. Para comprender esta situación, en primer lugar es preciso ser consciente de las diferencias sustanciales entre el signo y el símbolo. Y para ello el autor señala y explora con algo de detenimiento dos de las tradiciones filosóficas más destacadas que han abordado este espinoso asunto (por un lado la tradición neokantiana con Ernst Cassirer a la cabeza y por otro la tradición psicoanalítica con Sigmund Freud y Carl Gustav Jung respectivamente). En segundo lugar, resulta obligado analizar los rasgos que integran este orden simbólico en ciernes de lo natural y de qué manera recoge antiguas asociaciones, las re-significa y atiende también a un sustrato no controlado que se sitúa, fundamentalmente, en el plano del inconsciente colectivo. Esta circunstancia deja en un segundo plano aquellos proyectos que optan por un re-encantamiento de la naturaleza (al recaer en idealismos anacrónicos y en el uso de metáforas alegóricas de lo natural -como las del organismo, el mecanismo o la entidad trascendente- ya manidas) en favor de una hermenéutica del símbolo cuyo dinamismo recae en el tejido social (y no tanto en espacios académicos o políticos). Ahora bien, la transformación simbólica no significa, ni mucho menos, el arrumbamiento o la desaparición del propio concepto de lo natural (como anticipan autores de la talla de un Slavoj Žižek, Bruno Latour o Timothy Morton). De ahí que el autor se muestre refractario a las tesis esenciales de aquella conciencia ecológica vinculada a lo que ha venido a denominarse como «ecología oscura» o «ecología sin naturaleza».

A la hora de detectar los engranajes internos y los mecanismos subyacentes que entran en liza en la simbolización moderna de la naturaleza, hay autores, como el historiador medievalista alemán de la University of Arizona, Albrecht

Classen, que consideran muy conveniente sopesar la fuerza inspiradora de ciertos espacios que, a lo largo del tiempo, conservan un misterio «aurático», una especie de «envoltura» singular (en los términos de Walter Benjamín) como, por ejemplo, el bosque. En su artículo, *«El papel del bosque en la literatura alemana: desde el bosque medieval a la banda Grünen. Estudios de motivos y estrategias motivacionales para la enseñanza de la edad Media»*, Classen nos hace notar la especial predilección de la literatura medieval por el bosque (Sir Gawain y el caballero Verde; Bisclavret; Titurel; Guigemar; Melusine; Fortunatus...). Y es que la espesura boscosa, y lo que allí acontece par el alma humana, ofrece grandes potencialidades en términos epistemológicos, en la medida en que atesora numerosos significantes y una carga simbólica que se encuentra profundamente arraigada en la historia de la cultura occidental. En ese sentido, resulta de gran importancia girar nuestra mirada hacia el pasado medieval, releer aquellas historias clásicas de los siglos XIII, XIV y XV que tienen al bosque como una referencia espacial privilegiada, a fin de descubrir qué tipo de tonalidades e iridiscencias proyecta ese símbolo lejano en nuestro presente. Allí, en su oscuridad resguardada, se pergeñan conocimientos reservados de carácter extraordinario y se libera la exaltación ensoñadora. Es el lugar del aislamiento voluntario, donde se barrunta lo impredecible y lo fantástico, ya que constituye un territorio emancipado de las leyes instauradas por el hombre en sociedad. Desde esa perspectiva, puede también considerarse un límite, porque marca, como otredad radical, la extensión y las dinámicas del orden civilizatorio. En suma, el estudio del bosque como espacio concreto y como metáfora puede posibilitar el desarrollo de nuevas estrategias didácticas para re-pensar el pasado y el modo en que nuestra antigüedad afecta, de una u otra forma, a las lógicas de configuración simbólica de nuestro presente.

A pesar de que, en el fondo, presenta algunos nexos de afinidad con la temática central presentada en este número de la revista *Cosmotheoros*, se ha decidido ubicar este último artículo de Zhen Han -School of International Relations and Public Affairs. Fudan University- (*«Repensar la democracia en Estados Unidos. La "naturaleza" en el pensamiento político de Tocqueville»*) en la sección libre (sección que, a partir de ahora, quedará como un apartado fijo para los siguientes números) ya que aborda otras derivaciones distintas, propias de la filosofía política, aunque no menos interesantes. Para el autor, el renovado interés por la figura del pensador, jurista, político e historiador francés, Alexis de Tocqueville, tiene que ver, entre otros muchos factores, con cierta concepción romántica de la vida que, en mayor o menor grado, influye inevitablemente en su interpretación de la sociedad estadounidense y su sistema político. Desde ese punto de vista, no debería pasar desapercibido, cuando se lee la obra de Tocqueville, el papel clave y el efecto estructurador en la colectividad de las relaciones, ya sean convergentes o divergentes, entre la naturaleza y la convención humana. Es decir, la relación que se

auspicio en la modernidad respecto a la realidad natural y el impacto que ésta genera en la vida humana en sociedad (aspecto que hasta hace muy recientemente no se había vuelto a tomar en consideración) apunta a las bases de consolidación de la democracia en Estados Unidos (con las particularidades que ofrece el modelo federalista). Bajo esta perspectiva, la dualidad naturaleza-civilización (que Tocqueville busca en los bosques primitivos de Saginaw) se convierte en un escenario de lucha tensa que desemboca, si se asume una óptica realista, en una empresa de dominio y desaparición impulsada por el afán de conquista de los pioneros. La naturaleza posee, en definitiva, una ambigüedad para la obra humana (como fuerza peligrosa o como un apoyo esencial para la realización humana) que se proyecta en el drástico escepticismo de Tocqueville a la hora de valorar la civilización americana y, más allá, la propia democracia.

Finalmente, se ha querido reservar un escueto espacio final, a modo de colofón o epílogo, para el comentario crítico de dos obras significativas (Daston, L. (2019). *Against Nature*. Cambridge, MA: MIT Press; Solares, B. (Ed.) (2021). *Imaginarios de la naturaleza. Hermenéutica simbólica y crisis ecológica*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México -UNAM-) que esperamos alienten en el lector interesado para realizar una exploración más profunda.

En suma, hechos ya los preliminares de rigor y esbozada de forma propedéutica la senda por la que se va a incursionar, sólo queda permitir que todos estos textos que componen el segundo número de *Cosmotheoros* hagan su previsible efecto en el avezado lector y despierten su irresistible curiosidad por ahondar en los estratos simbólicos de «aquella unidad de fuerzas» en la que estamos envueltos (Nietzsche *dixit*) que se reconoce como «naturaleza».

La sagesse a ses excès et n'a pas moins besoin de modération que la folie
Michel de Montaigne

ENTREVISTA A MANU VB TINTORÉ

En el evocador discurso que acompaña a las exposiciones sobre las que vamos a prestar cuidadosa atención aquí, «Pell Nua» y «Petit Nature», no pasan desapercibidas las numerosas referencias al mundo del pensamiento occidental en sus diferentes vertientes, desde la filosofía o la sociología hasta la literatura (Aristóteles, Eugenio Trías, Zygmunt Bauman, Fernando Pessoa...) e, incluso, ciertas alusiones a los lejanos confines de la cosmovisión oriental (Tanizaki, dinastía Song). No obstante, me da la impresión (corrígeme si me equivoco) de que la selección tiene que ver más con una afinidad íntima que por su alcance racional, que las utilizas como analogías que facilitan la comprensión de una obra, como la tuya, que se retrae a todo tipo de transparencias, que se muestra difusa y escurridiza a la comprensión y, por tanto, invita a perderse por alguno de sus tantos recorridos.

Ya que hablamos de referencias, el mismísimo Joan Miró aludía a la fuerza de la imaginación con la esperanza de que la pintura generase o hiciera nacer algo nuevo. Concibo mi obra como un ejercicio de desobediencia a su función de reflejo de alguna cosa, de imagen de algo. En lo presentado en la obra, todo es a la vez nombrable e innombrable, legible e ilegible, decible e indecible. Y es en esta dinámica representada, donde todo fluye a un ritmo tal, que apenas creemos haber identificado algo, que este ya se desvanece para dar paso a algo nuevo.

Mi obra juega con la mezcla concomitante de las nociones de abstracción y de figuración. Siempre propongo al espectador recurrir a su imaginación para contemplar el cuadro, una lectura muy parecida a la que realizamos cuando leemos las nubes.

Mis paisajes-territorios se nutren más de la evocación que de la figuración con el fin de alejarse hasta un cierto punto de la realidad concreta que nos envuelve y ahoga los caminos que la imaginación puede ofrecernos. Son por tanto territorios y paisajes que tienden hacia la abstracción, que subliman la esencia de los elementos que los componen. Los pocos elementos figurativos dispersos en mis obras, actúan como puentes entre los mundos de lo cotidiano, lo concreto y los mundos invisibles que nos permiten la evasión. En el fondo se trata de un ejercicio de libertad, el de situarse en «tierra de nadie», el dejarse derivar, perderse, naufragar y construir desde allí mi obra, un territorio nuevo, nuevos horizontes que alimentan y se conectan con nuestro imaginario. Son en definitiva las obras de un hombre que mira hacia su paisaje interior para escapar del mundo de lo formal y lo concreto hacia un lugar lleno de invisible y silencio, de entender y sentirse parte de una totalidad cosmogónica.

Este es mi lenguaje plástico. Por otro lado, mi lenguaje simbólico se constituye a partir de elementos de la cotidianidad y de la cultura popular cercana. Me refiero por ejemplo a los jardines y patios de las casas, a los tiestos en los balcones, a la cartografía que nos invade o a las canciones populares que todos cantamos. De este modo, como bien dices tú, mi obra se retrae a todo tipo de transparencias, es difusa y escurridiza a la comprensión y sin embargo está anclada conceptualmente a los símbolos cotidianos que me sirven para orientar mi trabajo pero que efectivamente sufren un proceso de desfiguración en el momento de pintarlos. Probablemente la forma más efectiva de objetivación de mis obras la podemos encontrar en los títulos de las mismas. Como por ejemplo, «el patio de mi casa es particular»; y «ce plat pays qui est le mien», canción de J. Brel, «el silencio del origen», «arqueología de la presencia»...

En definitiva, una cierta ambigüedad, un misterio oculto y una tensión sostenida, me parecen condiciones importantes en una obra de arte. El consumo directo e inmediato de una imagen, banaliza la experiencia contemplativa para la cual fue concebida.

En «Pell Nua» abundas en la imagen emblemática del jardín, que desde aquella antigua remotidad pre-lapsaria, ha nutrido fértilmente, con sus innumerables variantes, la tradición simbólica occidental. A ti te sirve, salvando las distan-

cias, para profundizar en el orden existencial que ha construido el hombre de la modernidad. Un orden que se traslada a un ideal de naturaleza que, en el fondo, es más opresivo que emancipador. ¿Qué significa el jardín para ti?



Manu vb Tintoré trabajando en su taller

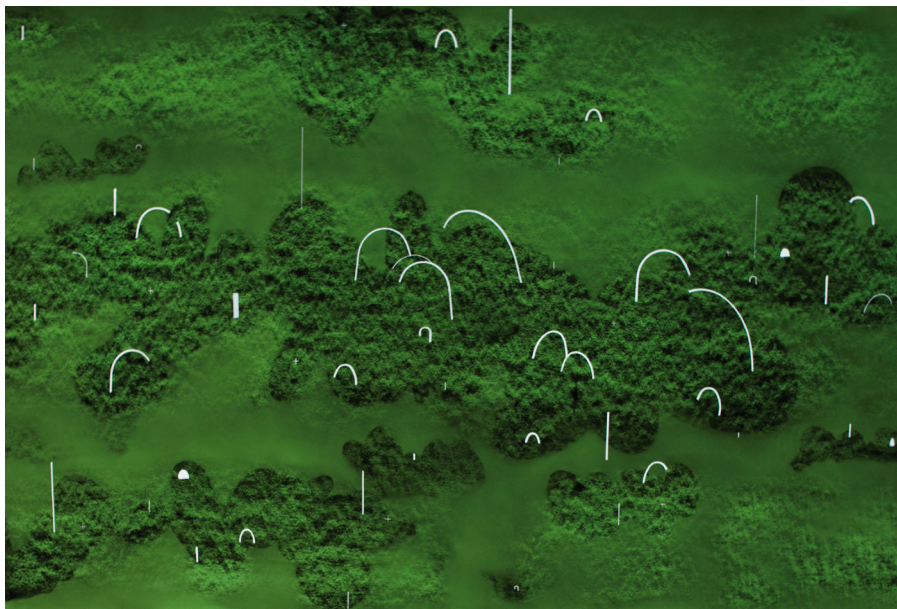
Probablemente ese lugar íntimo y seguro en el cual desarrollarse desde uno mismo. Ese rincón resguardado y mágico donde encontrar todos los posibles inimaginables. Ese jardín en donde la cartografía íntima es la que nos guía en el diálogo con uno mismo, el lugar en donde reside con todo esplendor y sin matices, la verdad de nuestra existencia y el origen de mi trabajo. Y sobre todo, ese lugar íntimo desde donde resentir los latidos del mundo y volcarse hacia los otros con una cierta autenticidad, acompañada por la serenidad y el silencio.

Recuerdo, después de tantas elucubraciones sobre la idea del jardín, del paisaje, encontrarme con las palabras de David Trueba, en su novela «Blitz», en las cuales escribe «yo no sé para que sirve un paisaje. Porque un paisaje es un hermoso jardín inglés, pero también la valla para frenar inmigrantes africanos de Melilla. Creo que fue Robin Lane Fox el que preguntó en su clase de Oxford para qué servía un jardín y se encontró con la respuesta maravillosa de un alumno: para besarse».

Me interesa permanecer e insistir todavía en el fascinante arquetipo del jardín porque te permite, por oposición, aproximarte a una otredad natural, radical y extremadamente diferente, atravesada de otras cualidades reacias a todo intento de captura y sujeción. ¿Qué relaciones encuentras entre el jardín y la exterioridad?

Del mismo modo que residen en mí una cartografía íntima (lo propio) y una cartografía territorial (lo exterior), las sociedades también se mueven entre esas dos concepciones del espacio y me atrevería incluso a añadir una categoría muy vigente hoy en día, la cartografía de los otros, una cartografía humana (lo ajeno), esa cartografía que distingue lo nuestro de los otros, esos mundos peligrosos y enigmáticos de lo (voluntariamente) desconocido, el otro lado de la frontera.

En un principio, hay que recordar que la humanidad creó los jardines antes que el concepto de paisaje. Los jardines procuraban la seguridad necesaria frente a un mundo exterior lleno de misterios, desorden aparente y generador de miedos y peligros. Es por tanto, probablemente la primera idea de espacio propio generado por el hombre y el mejor reflejo del sentido incomprensido de la naturaleza y el sentido construido del espacio por parte del hombre occidental.



"Arqueología de la presència nº 1" · 71 x 98 cm · 2021 · Pintura al esmalte sobre papel

En medio de este espacio salvaje, el mundo exterior desconocido, nacen los jardines que, en su etimología indoeuropea (*ghorto*), ya incluye el significado de *Clos* (cerrado), en el interior del cual se encuentra concentrado y exaltado todo aquello que fuera del recinto se difumina y diluye en la entropía natural.

Nos considerándonos invencibles en nuestro jardín cada vez más amplio, complejo y sofisticado, y re-descubrimos con asombro, que todo el orden que hemos creado durante siglos no es otra cosa que más caos y que nuestras tres cartografías (intima, territorial y humana) presentan disonancias y nos conducen a lugares desconocidos u olvidados. Distantes de la dimensión universal de la humanidad, en ruptura entre la idea de pertenencia a una totalidad y la fragilidad de un sistema atomizado, individualista, que cuestiona en el fondo el lugar de la humanidad en el mundo. Confinados una vez más y lejos de nuestra zona de confort, confrontados de nuevo a los dantesco de la naturaleza, a la intemperie envolvente, ajena, lejana y extraña. Y además, desorientados ante una sociedad agresiva y peligrosa caracterizada por la rapidez con la que se escribe la historia, incapaces de generar el sentimiento de pertenencia a esta historia fugaz y compleja, generadora de identidades huidizas y cambiantes, inmersos en una permanente ambigüedad entre la realidad y la ficción e instalados en un relativismo galopante.

Pareciera pues, que la sociedad se tambalea entre un individualismo al amparo de los otros, una bunkerización de su estar y la ficción de unas redes sociales con el único fin de alejarnos de «la soledad negra e imparable de un cielo estrellado y desierto» (F. Pessoa).

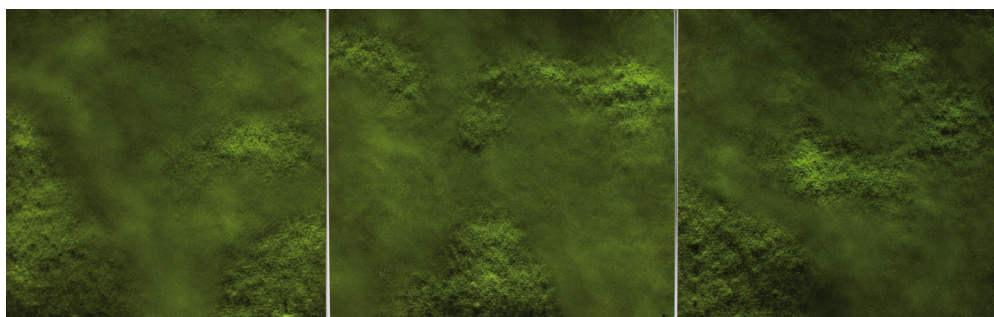
Jardín y frontera van irremisiblemente unidos. Con todo, nos sugieres que el límite, como la piel, alberga una ambigüedad inherente. Asoma en ocasiones su cualidad «diabólica», disociadora y aislante. Pero no es posible pasar por alto su otra propiedad, la «simbólica», cicatrizante y religadora. Sospecho que no es casual, pues, tu mención a Eugenio Trias.

Descubrí la filosofía de Eugenio Trias residiendo durante unos meses en el corazón del amazonas colombiano. Mi preocupación por las nociones de límite y frontera estaban sin respuesta. La paradoja quiso que me encontrara en un lugar conocido como la triple frontera. Allí descubrí la dimensión real de la esencia natural de la vida y la disrupción de nuestro modelo de desarrollo. Había casi olvidado que la naturaleza tiene sus límites, francos y certeros que hay que respetar. Que en ella, la naturaleza, residen una infinidad de enseñanzas en manos de los

pobladores indígenas de la selva. Hombres y mujeres alejados de lo que Eugenio Trias llama la tiranía de la racionalidad, viviendo en armonía con su entorno.

El discurso que sostiene mi obra está inmerso en el lo que el filósofo llama el nihilismo contemporáneo. Para él, ante las contradicciones y los conflictos a los que estamos abocados, sólo podemos, ya sea denunciarlos como situaciones que nos llevan a la crisis, ya sea reorientarlos en miras de lo que él llama «una salud más alta». En los dos casos evitaremos el cierre del ser sobre si mismo y nos alejaremos del antropoceno destructor. Un nuevo Ser capaz de transitar más allá de sus propios cercos, para transformarse y acceder a la Edad del Espíritu. Un nuevo Ser del límite, descentrado y capaz de salvarnos de nosotros mismos...

La línea, la piel y el jardín que aparecen en mis obras, son representaciones posibles de la frontera, del límite, nuestros lindares. Límites que simbolizan el lugar de transición a algo nuevo.



"El silencio de l'origen n° 1" · 30 x 90 cm · 2020 · Pintura al esmalte sobre papel

En tu reflexión sobre el límite-frontera como sistema de acotación en torno al cual orbitan los conceptos, evidenciados en «Pell Nua», pero también en «Petit Nature», de paisaje y territorio, te adentras en esos espacios «intersticiales» que reposan en la frontera misma, una especie de Terra Nullius que no están sujeta a apropiación física o epistemológica alguna. ¿Por qué tu interés en esta espacialidad Intermedia?

Son espacios interesantes en cuanto son espacios difíciles de definir y caracterizar a partir de criterios racionales y/o incluso psico-emocionales. Probablemente porque el eje espacial de estos lugares esté girando, gravitando en torno a la intuición y por tanto, requieran de una evidente valentía para explorarlos.

Estos espacios indefinidos, intermedios albergan probablemente novedades impensadas que puedan nutrir al mundo.

Los sistemas de acotación son modelos reduccionistas, interesados, modelos para describir nuestra relación con la naturaleza, sus procesos y con el mundo en general. Modelos que si bien pretenden dar un sentido a la realidad fluida que nos envuelve, son el mero reflejo de la incapacidad del hombre para abarcar la realidad infinita que nos envuelve.



"El relat de les pedres nº 22" · 153 x 141 cm · 2020 · Pintura al esmalte sobre papel grabado

Por otro lado, son a su vez, formas de entender la territorialidad en la que el hombre por un lado se identifica y enraiza profundamente en la tierra (a través de sus intersticios) y por el otro, es capaz de imprimir su dolorosa huella, su carácter dominador con la única finalidad de apropiarse de la naturaleza, controlarla, dividirla, dominarla y acotarla. Por tanto, estamos hablando de modelos que nos

abocan a una territorialidad en la que el hombre se debate entre el exceso y la continuidad de su presencia.

La necesidad de situarse en los intersticios lejos de lo aparente y rápidamente accesible (consumible quizás), en los espacios vacíos, en los espacios en donde quizás no hay nadie, en los espacios que están llenos de silencio, en los espacios que se configuran en un lugar muy cercano a la abstracción, con la capacidad de estar en contacto desde esos lugares con la realidad, como queriendo de alguna manera generar puentes entre el mundo de lo concreto, de lo cotidiano, de las cosas de día a día, y los mundos más invisibles, quizás escondidos en el intersticio pero existentes, pequeños pero importantes por sus implicaciones.

Desde esta posición poética y plástica, propongo inmiscuirnos en los intersticios desde donde aprendemos a olvidar, donde aprendemos el no control, que es desde donde nacen las cosas con una cierta dimensión poética y desde donde podemos sin cesar replantearnos una vez más las grandes preguntas que nos envuelven.

La poética es situarse en este lugar, en esta tierra de nadie, desde donde poder descomponerlo todo y reconstruir lo que tenemos aprendido pero que no nos lleva a ningún lugar, volver a crear un lenguaje desde dentro, desde la autenticidad de la que hablaba en la pregunta 2. Solo desde esta espacialidad intermedia, desde el intersticio, nos podremos acercar a lo sutil, lo fugaz, lo infraleve, lo pequeño como opción de futuro inmediato frente a los valores vigentes de consecución, competición, adquisición, etc.

Desde ese lugar indefinido, podremos entender y asimilar mejor el concepto de «naturaleza del límite» puesto que entenderemos la naturaleza como sujeto, lejos de la connotación objetual con la que los modelos nos la han presentado como valor invariable. No nos referimos por tanto a las particularidades del límite ni al límite de la resiliencia de la naturaleza. Me refiero por tanto a una naturaleza de su tiempo, contemporánea, con nombre propio. Naturaleza que nos avisa, nos grita, que nos presenta un límite que nos separa y nos une por la simple razón que estamos cerrando, ella y nosotros, el gran círculo, nuestro Enzo particular, en donde los extremos se empiezan a tocar extenuados, cansados, frágiles y vulnerables en este espacio intersticial mínimo.

Después de siglos de paulatina separación entre la naturaleza y el hombre, se ha ido forjando una distancia que nos parecía insalvable. Una subordinación total caracterizada por una relación de dominación y consumo por parte del hombre. La relación dual que el hombre ha construido con el entorno no es otra cosa que la construcción de una frontera, un límite y la topografía de este límite es, como

explica E. Trias, intrínsecamente identidad e indiferencia. Como anunciaba más arriba, un límite que une y separa a la vez.

La paradoja actual reside entonces en el hecho de que este hombre que se ha situado voluntariamente tan lejos del entorno natural, se ve ahora, súbitamente, obligado a volver a la naturaleza, como un interlocutor más, al mismo nivel que el entorno, el de la naturaleza de la frontera, la naturaleza del límite. Esta es la única premisa urgente para dejar atrás definitivamente el *Hortus conclusus* y conseguir por fin el jardín global.



"Senderos en el jardín nº 14" - 49 x 64 cm - 2023. Esmalte y lápiz sobre papel

El dualismo onto-epistemológico entre el sujeto y la naturaleza queda reflejado en tu obra a través de la potencia reductiva y de abstracción representada por la cuadrícula cartográfica. ¿De dónde viene ese profundo interés en la ciencia cartográfica y qué efecto ha tenido en nuestra concepción de lo natural?

Me gustó mucho descubrir las palabras del maestro Gaudí cuando dijo que el ingeniero debe analizar mientras que el artista debe sintetizar el mundo. Me encuentro muy cómodamente instalado en esta doble función gracias a mi formación en estas dos áreas.

«En el mundo que evocan las imágenes de Tintoré resuena su larga y profunda experiencia de la naturaleza, quizá cimentada inicialmente a partir de una meditación sobre el territorio derivada de su trabajo de ingeniero agrónomo en África, América latina y el Amazonas, pero también cultivada en los últimos años en una tierra muy diferente: la de la Catalunya en la que habita. Lo técnico y lo emocional, lo mesurable y lo vivido. Sus piezas se alejan de las admirativas imágenes románticas de parajes grandiosos propias de la estética de lo sublime que podrían haber inspirado sus estancias en lugares lejanos y, en buena medida, ajenos; también de las mitificaciones arcaicas, más cercanas a la categoría de lo pintoresco, que pudiesen haber surgido en contacto con el paisaje agrario de su vida más reciente. Lo que encuentro en la obra de Tintoré, en lo que de momento seguiremos llamando paisajes, es más bien una aproximación al terreno de lo inmediato, a sus árboles y sus piedras, a sus texturas y sus ritmos, en un deseo de comunicar experiencia humana y naturaleza real. Cultura y tierra se funden en una conciencia que crea un punto de encuentro entre vida y arte, o entre ética y estética».

Con estas palabras, María Dolores Jiménez Blanco, catedrática de historia del arte en la Universidad Complutense de Madrid, define a la perfección mi necesidad incontrolable de cartografiar el mundo como una manera de organizar las cosas, de ponerlas en su sitio y sobre todo de establecer relaciones entre ellas. Un mapa no es otra cosa que la imagen de un sinfín de límites y fronteras. Como sigue diciendo Jiménez, *«Tintoré anota, describe, registra como en una suerte de diario de viaje. Pero también sugiere, imagina, sueña, quizá no sólo ante la naturaleza sino también ante sus propias imágenes de la naturaleza que parecen adquirir vida propia gracias a su proceso de trabajo. Son piezas de gran capacidad poética, pero también de gran precisión. Evocan la certeza de los mapas o de los dibujos de un entomólogo, la capacidad comunicativa de las caligrafías, pero también al misterio de lo desentrañable. Y muestran el deseo de explicar, ordenar y compilar la naturaleza pero también la conciencia de la incapacidad de detener o condicionar sus*

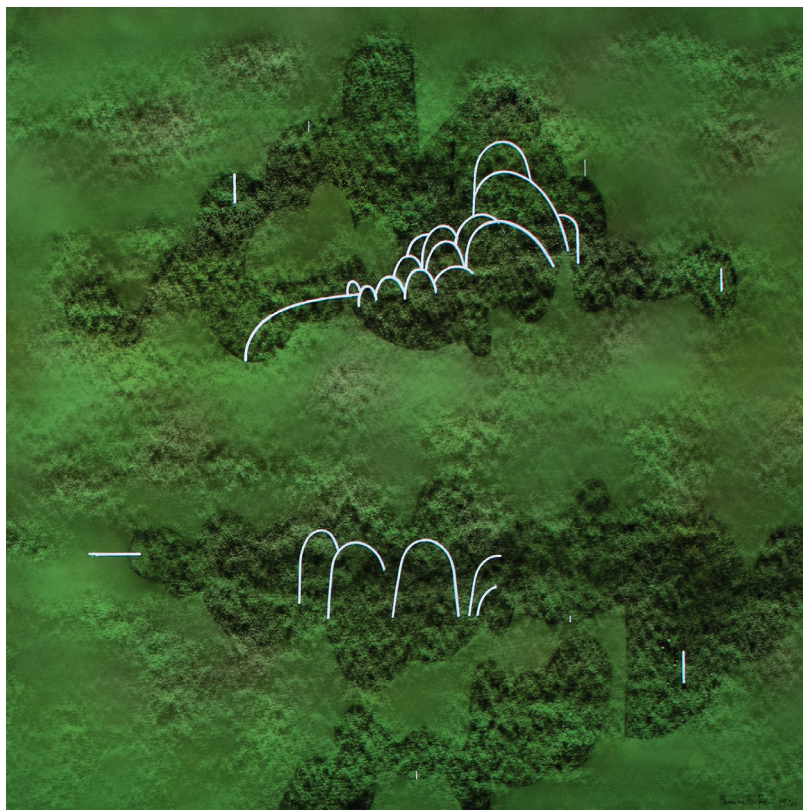
fuerzas de crecimiento, de sedimentación, de erosión. A medio camino entre el texto científico y la escritura automática, entre la exactitud del dibujo y la complejidad del jeroglífico; a medio camino también entre lo condensado por el signo y lo que se escapa al deseo codificador, porque la naturaleza que evocan brota en ellas con sus propias leyes y no permite ser nunca apresada del todo».

Coexisten por tanto en mí, una cuadrícula cartográfica inspirada de lo ingenieril y una cuadrícula íntima fomentada por mis derivas artísticas, dos mundos en uno.

Desde el momento en el que surge el primer «yo soy de aquí», con afán de identificación al lugar, empieza una carrera inacabada de delimitación y acotación del espacio. Pasamos de un espacio primordial, original, frondoso, emergente, casi virginal, a aplicarle un principio de ordenamiento, representado por los ejes y citaciones cartográficas, un principio justo y suficiente que pareciera dar sentido a un nuevo orden frente al caos aparente de la naturaleza. Dominación, apropiación, delimitación separación..., forman parte de esta manera en la que los hombres hemos decidido identificarnos con la tierra, relegando el sentido de la naturaleza a un mero obstáculo o soporte de nuestros anhelos y ambiciones. Ha sido una larga historia de uso y abuso.

Tu re-pensamiento del espacio, como vía estratégica para lograr cierto equilibrio entre hombre-naturaleza, alberga, a mi entender, cierta nostalgia, ya que se origina de una aspiración que tú mismo calificas de utópica: un retorno al origen, a la armonía paradisiaca. ¿No podemos hablar, entonces, que tu obra reviste cierto trascendentalismo?

Sin duda, pero sin la carga romántica y utópica que me planteas en la pregunta. Me gusta pensar en una situación referencial que nos permita encauzar un debate y una acción. De la misma manera te diré que me alejo de la distopía y su fatalismo. Creo que ante un análisis razonado y sentido, por tanto interiorizado y ante este «*état des lieux*», tenemos por delante una ilusionante, apasionante y ardua tarea de intervenir para cambiar el rumbo de las cosas. La acción social y política es y será inmensa. El cambio de consciencias y de valores es todo un reto en sí. El valor de lo común, el ecofeminismo, la ecodependencia y la interdependencia, el dominio de modelos de cooperación sobre los modelos de competición y un largo etc.



"Arqueologia de la presència nº 2" · 70 x 70 cm · 2021 · Pintura al esmalte sobre papel

Hay en la línea temporal una secuencia de estados naturales que podríamos sintetizar de la manera siguiente: partimos en un tiempo cero, de una situación primordial, una naturaleza virginal y frondosa a la que progresivamente aplicamos, como decía anteriormente, un principio de ordenamiento, representado por los ejes y las citaciones cartográficas. Estamos en la cuadrícula íntima, un principio justo y suficiente que da equilibrio a nuestra relación hombre-entorno. Las obras de la serie «Pell Nua» se sitúan en este momento relacional. Un estado que por cierto quedó atrás hace tiempo. Del uso y el abuso del medioambiente, nace la idea del ecologismo en todas sus vertientes. Sin embargo estas no son más que una versión capitalista del uso racional (a corto plazo) y razonable (a largo plazo) del medio, con la única finalidad de sostener en el futuro la cultura extractiva prevaleciente. De la veneración de la madre tierra a la destrucción sin escrúpulos de los recursos, deberíamos posicionarnos hacia formas mas sabias de relación,

la ecosofía debería ser una camino posible para salir del antropoceno en el que nos encontramos. Mi obra intenta participar de este debate situacional, generando interrogantes y dudas que nos permitan generar nuevas respuestas.

Como artista considero que nuestro trabajo tiene implicaciones profundas en el desarrollo de las personas, en su crecimiento emocional. Considero el arte desde su dimensión utilitaria y, en consecuencia, concibo el arte como una actividad intrínsecamente ligada a los hechos sociales de mi época.

Pero como artistas nos vemos sujetos a una serie de imponderables que enmarcan nuestro trabajo. Podría empezar diciéndote que para mi no hay estética sin ética, ni arte sin compromiso. Al mismo tiempo, todo artista se debe a un ejercicio intenso y apasionante de investigación, su aportación debe a mi juicio, aportar novedad a la hora de visitar la historia del arte y al mismo tiempo, generar una obra suficientemente singular a la hora de visitar el presente. Con ello planteo la necesidad de alejarse del «arte divertimento» sin capacidad de comunicación, es decir, plantear un arte trascendental capaz de revivificar los grandes mitos de la humanidad y proponer al público enfoques y puntos de vista capaces de ayudarnos a replantear de nuevo las mismas preguntas trascendentales que la humanidad se plantea.

En «Petit Nature» tratas de mostrar aquello que normalmente se escapa a la mirada del hombre, dirigida más bien hacia los grandilocuentes horizontes que se ha autoimpuesto el proyecto de globalización a escala planetaria. Detrás de esa querencia por lo diminuto, subyace una subversiva intencionalidad de deconstruir el modo de vida de la modernidad y de abarcar la complejidad. ¿En qué medida la invisibilidad que se infiltra en tu obra es capaz de poner en cuestionamiento la relación hegemónica con la naturaleza y servir de espejo para redimensionar nuestras proporciones antropológicas?

En primer lugar, hay una reflexión que me gustaría proponer para visualizar y dimensionar con palabras lo que ha dado de sí nuestra relación con el entorno y la consecuente situación de inestabilidad ecológica en la que nos encontramos.

Centrémonos por un instante en esta constatación: hace solamente 500 años, occidente desconocía todo el continente americano y la mayor parte del planeta. Esa *tierra incognitae* como la llamaban, colmaba sus ansias de descubrimientos y nuevas aventuras. En tan sólo 500 años y desde esta cultura de la extracción a la que me he referido anteriormente, hoy nos vemos obligados a interponer una coma entre estas dos palabras: tierra, incognita.

Toda la simplicidad de una coma adquiere una dimensión planetaria esencial, un símbolo inesperado de la realidad, un abismo que nos enfrenta a una naturaleza del límite y que nos obliga a tomar consciencia de la finitud por primera vez en la historia de la humanidad.

Es difícil poner palabras a esta consecución que tu estableces en la pregunta entre la invisibilidad en mi obra y el redimensionamiento de la huella antropológica. Me conformo en creer que mis cuadros pueden llevar al espectador hacia un estado de nueva consciencia, una consciencia renovada que lo impulsará a acometer cambios en su vida, en su ser. Las formas de la invisibilidad posibilitan a mi juicio un acercamiento hacia un estado de contemplación más profundo y penetrante.

Como decía anteriormente, la intuición, lejos de ser una estrategia, es una forma de conocimiento que pertenece más al ámbito de lo invisible en este mundo racional pero inevitablemente certero en su aportación para explorar territorios nuevos. Es esta intuición la que genera formas en transición que acaban generando espacios indefinidos llenos de vacío y silencio que considero formas de la no presencia.

Quizás la idea con la que tendríamos que quedarnos es la necesidad de dibujar un guión (trait d'unió) que reafirme el binomio hombre-naturaleza. Plantear la coma como el pasado y el guión como el futuro. Una nueva versión de nosotros mismos y de nuestra presencia ante la pérdida galopante de nuestro medio ambiente.

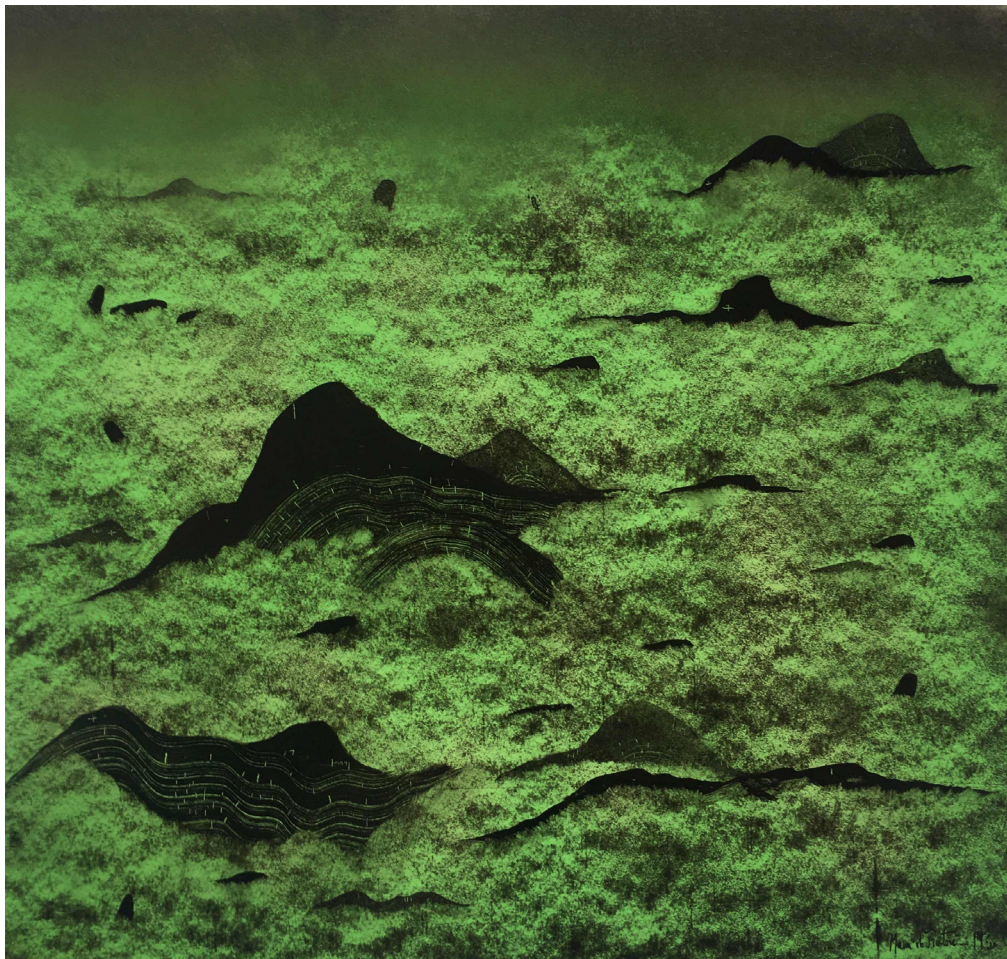
Me fascina mucho la conexión de tu obra con el silencio. Dice Ramón Andrés, el ensayista y poeta navarro («No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio», 2010), que «hay un silencio que procede del desacuerdo con el mundo, y otro silencio que es el mundo mismo. Tomados en su significado más hondo, ambos constituyen una forma de audición, un fijar el oído a la consciencia de discernir qué nos escinde de cuanto nos rodea, qué nos separa de lo que somos». ¿Es este el silencio al que invocas en tu obra?

Precioso texto en efecto. Me atrevería a proponerte por mi parte otro bello escrito de Pablo d'Ors en su biografía del silencio que dice «*las palabras cambian el mundo, pero el silencio nos cambia a nosotros*».

Más que una modalidad de minimalismo formal, mi silencio es un silencio estético. Una búsqueda de la síntesis perfecta, depurada, sobria, protegida de lo innecesario. Dentro de una dicotomía entre el hablar y el callar, me atrevería a

decir ya que hablamos de silencio, que mi obra es un grito, pero un grito suave, sin estridencias ni tumulto y desde la belleza.

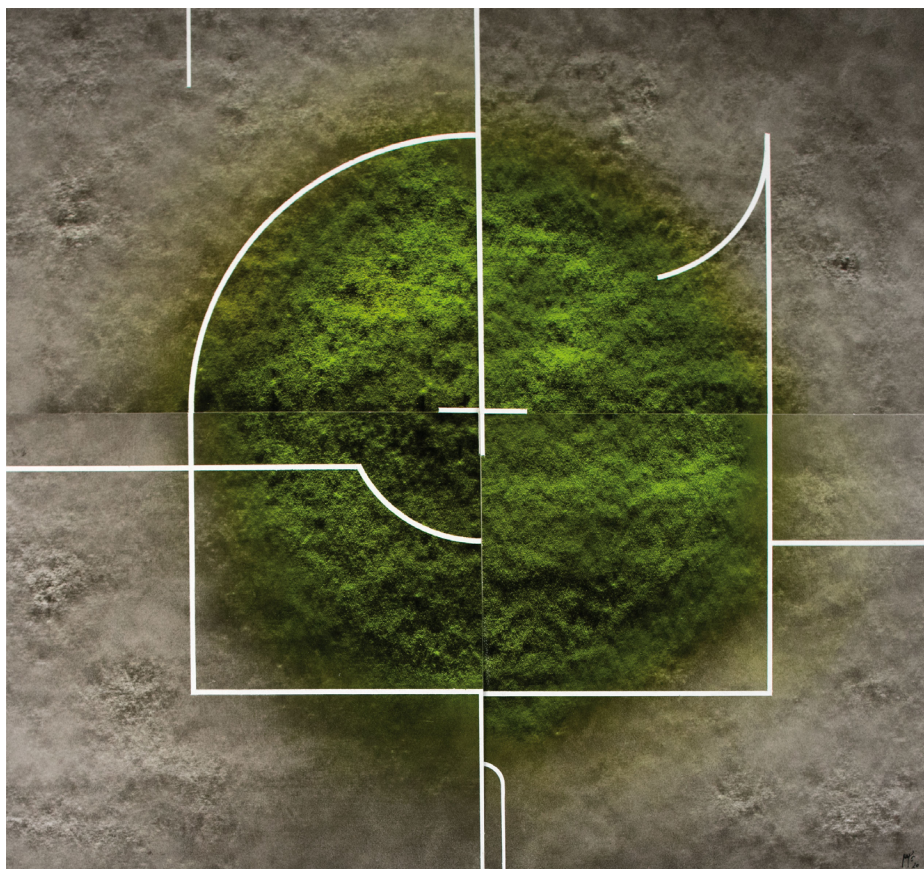
Ya te he comentado anteriormente que me separo y me distancio de la reproducción fidedigna de la realidad que nos envuelve para concentrarme en la simplicidad del esbozo apenas trazado. Aquí reside como decía Miró, el acto de creación, en este gesto rápido y libre del esbozo.



"El naixement d'un paisatge nº 10" · 46 x 50 cm · 2020 · Pintura al esmalte sobre papel

La simplificación de las formas, el esencialismo de mis formas, no es un ejercicio impuesto, más bien al contrario, obedece simplemente a los gestos de mis

manos y a lo más profundo de mi naturaleza. Así son las cosas. Desde mis inicios, mi obra ha sido adjetivada de orientalista, entre otras cosas por el gusto innato por la síntesis y la búsqueda de una armonía frente al caos. Por el desprendimiento total hacia todo barroquismo con el fin de poder mirar el mundo desde una cierta distancia y desde un cierto silencio. Proporcionar al público un espacio de consciencia, obras que requieran una lectura lenta, de consumo destilado, desde el sosiego, son para mi, formas del silencio en mi obra. En ese mi silencio, las nociones de espacio y tiempo quedan reducidas a un vacío casi generalizado y generador de silencio.



"La cuadrícula íntima nº 15" · 56 x 58 cm · 2020 · Pintura al esmalte sobre papel grabado

Buen ejemplo de ello, de ese silencio materializado en pintura, lo encontramos

en uno de los elementos centrales en mi trabajo, la línea. Dibujar una línea es un gesto tan simple como recoger una piedra del suelo. Y sin embargo..., todo el universo puede estar contenido en una línea. Una línea es capaz de llenar un cuadro de misterio y silencio. Todo el corpus de mi trabajo pasa por la línea. Toda la imaginación se despliega en una sola línea, todas las posibilidades están presentes. La línea es tanto un guión como una frontera entre dos cosas. También está llena de paradojas, ya que es muy clara físicamente y ambigua en su significado. Conecta y separa al mismo tiempo.

El límite construido por la línea marca la separación entre el mundo externo, el de la apariencia formal de las cosas, y el mundo interno que está lleno de invisible y de silencio. Es en este lugar donde me gusta situarme para, en última instancia, perderme en la búsqueda de la línea infinita que contendría todos los horizontes posibles y que no es otra cosa que la línea silenciosa de nuestra conciencia.

Acabo, recordando las palabras del genio de Bonn, Ludwig van Beethoven: *«nunca rompas el silencio si no es para mejorarlo»*.

La dimensión poética que reivindicas en tu obra me resulta ambivalente, ya que, por un lado, reclama la necesidad de alejamiento o distanciamiento de aquel mundo estridente y recargado de apariencias que ha sido hollado por la presencia humana. Pero, por otro lado, sólo en contacto con esos lugares de la existencia «inespaciales» es posible recogerse y emprender las sendas de la introspección. ¿Podríamos decir que tu obra recoge la vieja tradición emblemática del arte como espejo interior? Yo creo, además, que en tu obra queda revalidada la célebre frase del poeta francés Paul Éluard en su carta a Teofrasto Bombasto de Hohenheim: «Hay otros mundos, pero están en este». ¿No es así?

Sé que hay en mí, desde el principio, una enorme amalgama de ideas, conceptos, impulsos, intuiciones, recuerdos y una experiencia de lo vivido que configuran el mundo que pinto.

Una pintura es a mi juicio, la historia de una fusión, una hibridación, incluso un colapso de todas estas cosas a través de una transición multidimensional que se materializa en un objeto artístico.

En el centro de esta historia está la singularidad de nuestra mirada que nos conduce de una manera única e intransferible y por tanto autobiográfica, a nuestra pintura. Es en nuestra mirada donde se aloja el alma de una obra y es en mi intimidad donde encuentro mi verdad plena y el origen de mi obra.

De hecho, ser artista es aprender a estar solo sin por ello dejar de lado la realidad en la que vivimos, el mundo en el que estamos.

Por mi parte, tengo una tendencia innata en vivir en una realidad y en mundos paralelos, es como si estuviera instalado en una realidad que mira a otra realidad. Y desde este lugar, cercano a un ensueño, puedo escuchar el silencio del mundo, sentir los pliegues y lagunas en el tiempo y vagar ingrátido en un espacio ambiguo. Sólo entonces me pregunto si estoy soñando. Es una confusión muy hermosa, muy prometedora.

Si, estar en este mundo, buscando desde otros mundos para pensar en el mundo de mañana.

Dentro de los referentes figurativos que sitúas en tus territorios caliginosos y escurridizos me interesa mucho la significación que atribuyes a la piedra. En la recogida de una piedra hay todo un entramado existencial que queda patente en «Pell Nua» con la serie «el relat de les pedres». Yo provengo como sabes de una cultura, la vasca, que otorga a la piedra una vivencia antiquísima, dotada de una personalidad propia forjada por las fuerzas erosivas de los elementos que pueblan el mundo. Juan Manuel Uría, un joven poeta vasco, lo expresa maravillosamente cuando habla del universo trascendente que se esconde tras el levantamiento de la piedra (harri-jasotzea):

Harri-jasotzailea, harriez inguratuta dago, eta taupadaka sentitzen ditu, bizirik sentitzen ditu. «Harriak ba al du arima-rik?», galdetzen dio bere buruari erretorikarik gabe. «Nire arima harria da», erantzuten dio bere buruari. Berak horrela sentitzen du, harri, harritsu, bere zain zabaletan barrena doan odol beltz eta zurizko harritza.

El levantador, rodeado de sus piedras, las siente latientes, vivas ¿La piedra tiene alma?, se pregunta sin ninguna retórica. Mi alma es piedra, se responde. Él la siente así, piedra, pedregosa, pedregal de sangre negra y blanca, recorriendo sus anchas venas.

Me gustaría que pudieras profundizar en todo ello

La piedra es uno de los elementos figurativos recurrente en mi obra, de los

pocos que utilizo.

El significado de un cuadro depende esencialmente de la estructura de relaciones que se establece entre los elementos que lo componen. Los elementos pueden tener apariencias formales más o menos figurativas. Entre ellos se establece una relación capaz de generar una atmósfera que nos conduce a intuir el silencio presente de los elementos no presentes. De esta manera, tenemos plenamente el cuadro ante nosotros, tanto en su dimensión visible como en la invisible.

Las piedras adquieren un rol primordial en este sentido. Son para mí, un punto central y primordial para construir esta relación y esta atmósfera que desencadena la lectura del cuadro.

En efecto, la representación que hago de ellas es muy sintética pero suficientemente representativa para delimitar su ambigüedad interpretativa. Es en este equilibrio de representación, en esta transición estética de la forma, en estas formas más o menos indefinidas, que empiezan a nacer los espacios mentales intersticiales, a caballo entre dos mundos de representación y de presentación. La piedra es un signo esencial de mi lenguaje plástico junto a la línea, como describía anteriormente, un signo que me permite interrogar el orden de las cosas, el valor de su presencia, el sentido del mundo y la ilusión de lo visible.

A lo largo de mi vida he recogido muchas piedras. Desde niño llenaba mis bolsillos de piedras cuando caminaba, quizás con la idea de satisfacer mi necesidad de sentirme acompañado por la naturaleza, como una forma de estar cerca de ella, de tener la naturaleza en uno mismo. Es mi forma de estar en conexión con la totalidad que nos rodea. Coleccionar objetos de la naturaleza es un gesto que crea un hilo conductor entre el interior y el exterior, entre mi entorno y yo.

Por otro lado, con los años me doy cuenta que este gesto es una metáfora de las relaciones que se tejen entre la sociedad y su entorno.

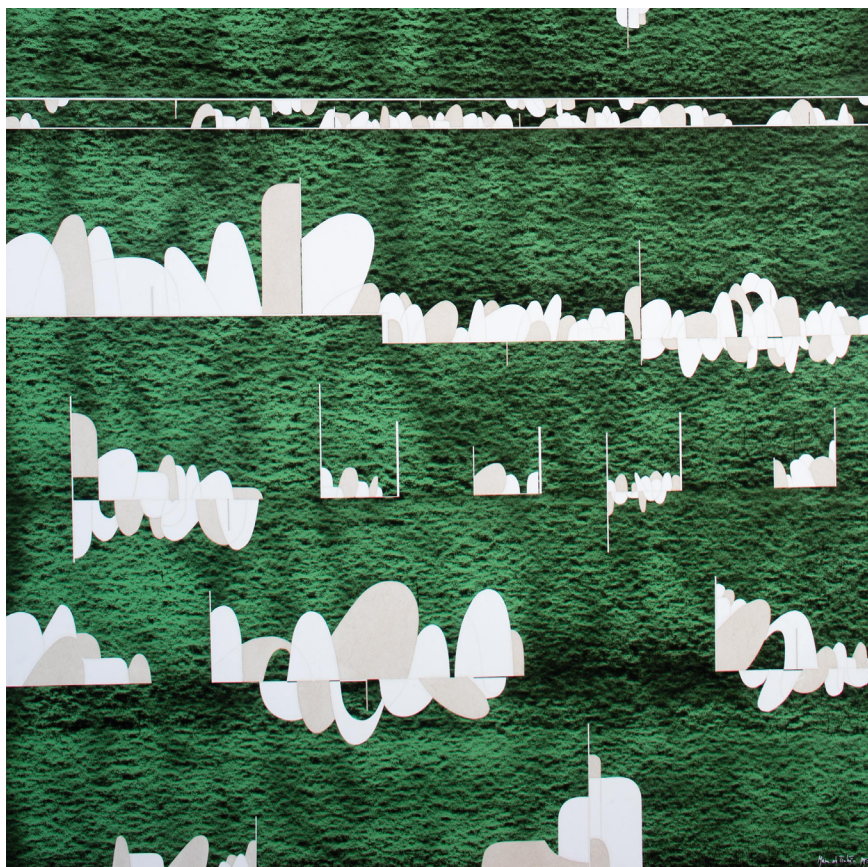
Esa cultura de la extracción de la que ya hemos hablado, es decir, el uso sin restitución con la que el hombre se ha apropiado de la naturaleza y que nos lleva a cuestionar nuestra continuidad vital. Esta cultura de la extracción que ha transformado al hombre en un ser aislado físicamente, pero también mentalmente alejado y espiritualmente separado de la naturaleza, encerrado en su jardín...

Recoger una piedra del suelo podría, de forma reduccionista, considerarse como un simple gesto poético. Pero es igualmente un gesto simbólico, considerablemente complejo y comprometedor.

Hemos hablado del vacío, del silencio, de la presencia y de los espacios invisibles y de las formas indefinidas. Hace unos años, intentando cohesionar mi dis-

curso de la extracción con mi proceso pictórico, empecé el borrado del paisaje que acababa de pintar. Progresivamente, el cuadro se simplificaba y desaparecían paulatinamente los elementos del mismo. Empezaba a nacer algo nuevo, inesperado y sorprendente a la vez. Constatava con estupor que mi proceso coherente me llevaba al mismo tiempo hacia un no-cuadro lleno de sentido y de silencio a la vez. Se desdibujaba mi cuadro, estaba a punto de desaparecer en su sentido más figurativo y al mismo tiempo, adquiría su sentido pleno en su presencia mínima.

Prevalecieron varias líneas, algunas piedras y nació en mi la idea del silencio estético y del espacio intersticial. Y ahora siento que es tiempo de devolver a su lugar de origen todas esas piedras recogidas a lo largo del camino. Descolonizar el espacio como gesto simbólico de la renaturalización de nuestras consciencias.



El relat de les pedres nº 22' · 153 x 141 cm · 2020 · Pintura al esmalte sobre papel grabado

Manu vb Tintoré

Manu vb Tintoré es un artista catalán nacido en Bruselas en 1964. Tras la realización de un posgrado en el año 2000 (Escola d'Art d'Olot), inicia su carrera artística como escultor y pintor. Toda su obra está ligada a la idea del ser humano, su futuro y la relación con el medio que le rodea. Diez años de trabajo como ingeniero agrónomo internacional para la ONU en diversos países en desarrollo de África y América impregnan su obra de una abrumadora globalidad y existencialismo. En su trayectoria artística ha obtenido importantes reconocimientos como el XIV Premio de Pintura BBVA Ricard Camí o el Premio del Jurado en el Festival d'Art Contemporain Citadelle de Namur, en Bélgica. Ha expuesto su obra en diversas ciudades de Europa, América y Japón, y participa habitualmente en numerosas ferias internacionales. Asimismo, forma parte de importantes colecciones, tanto públicas como privadas.



**ARTE RUPESTRE Y MEDIO AMBIENTE. REPRESENTACIONES AMBIENTALES EN
LOS REGISTROS RUPESTRES DE LOS PARQUES NACIONALES SERRA DA
CAPIVARA Y SERRA DAS CONFUSÕES**

Michel Justamand

Albérico Nogueira de Queiroz

Olivia Alexandre de Carvalho

Gabriel Frechiani de Oliveira

Cristiane de Andrade Buco

Ana Cristina Alves Balbino

Vitor José Rampaneli de Almeida

Matteus Freitas de Oliveira

Leandro Paiva

Camila Marques Maton

Felipe de Sousa Soares

Giovanna Neiva Luz

João Rafael Almeida Nolêto

Ana Caldeiras

Gabriela Paes Rabello de Oliveira

Mara Barreto Sinhosewawe Xavante

«Toda persona tiene derecho a un medio ambiente ecológicamente equilibrado, un bien de uso común del pueblo y esencial para una sana calidad de vida, imponiéndose al Poder Público y a la comunidad el deber de defenderlo y preservarlo para las presentes y futuras generaciones».

Artículo 225 de la Constitución Federal de 1988

«Los bienes de naturaleza material e inmaterial, tomados individualmente o en conjunto, constituyen un patrimonio cultural brasileño, portadores de referencia de la identidad, de la acción, de la memoria de los diferentes grupos que componen la sociedad brasileña».

Artículo 216 de la Constitución Federal de 1988

Presentación

Mientras pensábamos en cómo poder ayudar a entender la perspectiva de la creación de lugares relacionados con el medio ambiente, en el marco de los dos importantes artículos de la ley fundamental y suprema brasileña que citamos al inicio de este artículo (la Constitución de la república Federativa de Brasil de 1988), surgió definitivamente la idea de este trabajo con el encuentro de varios colegas de Arqueología, dos de ellos coautores de este escrito, que se reunieron en el evento «*Arqueología en la trinchera: el papel de la Arqueología en la contemporaneidad*», tema del XIX Congreso de la Sociedad Brasileña de Arqueología -SAB-, celebrado entre el 10 y el 15 de septiembre de 2019 en el Campus de la Universidad Federal de Piauí -UFPI-, en Teresina. El evento fue promovido y realizado por el SAB, en colaboración con la UFPI, a través del Curso de Arqueología y Conservación del Arte Rupestre y del Programa de Postgrado en Arqueología (PPGARq / CCN / UFPI). De esta forma, Justamand y Luz se conocieron en un minicurso de Arqueología Ambiental y tuvieron la oportunidad de entablar conversaciones sobre la presencia de representaciones de arte rupestre relacionadas con el medio ambiente en los dos parques nacionales del estado de Piauí: el Parque Nacional de la Sierra de Capivara y el Parque Nacional das Confusões. Posteriormente, consolidaron la comunicación entre ellos e invitaron a otros compañeros a realizar una contribución a este escrito con sus conocimientos y reflexiones.

Consideramos adecuado abordar la importancia de la percepción del medio ambiente en áreas antropizadas desde la antigüedad porque, hoy en día, esta preocupación se halla en las agendas más importantes para el mundo, al menos a nuestros ojos, ya que el ser humano es parte integral y primordial de los contextos bioculturales.

¿Se preocupaban los ocupantes ancestrales de las actuales tierras brasileñas por el medio ambiente que les rodeaba? ¿Dejaron rastros de estas preocupaciones? En nuestra opinión, las pinturas rupestres de los Parques Nacionales de la Serra da Capivara y de la Serra das Confusões tienen mucho que decir. Este texto supone una ocasión propicia para establecer, a través de las representaciones rupestres, conexiones significativas entre los dos parques de Piauí y otros lugares del mundo. De la misma forma, se amplían aquí las nociones que nuestros antepasados, ya sean los que ocuparon las *terras brasilis*⁽¹⁾ o de otras partes, poseían sobre el me-

1 *Terra brasilis* es el término utilizado para nombrar a Brasil antes de la llegada y conquista promovida, en gran medida, por los pueblos europeos a la tierra de los pueblos originarios, conocidos como

dio ambiente, lo que puede servir, a su vez, de ejemplo para reflexionar al respecto en la actualidad.

Introducción

Formamos parte de un grupo que debate críticamente sobre temas relacionados con el medio ambiente. Está compuesto por un grupo apreciable de investigadores, entre ellos hay climatólogos, ecologistas, físicos, químicos, arqueólogos, historiadores, científicos sociales, etc. Nos centramos en los fundamentos científicos para exponer argumentos sólidos contra aquellos supuestos precarios y contra la falta de estudios profundos o debates sistematizados en la comunidad científica. Precisamente, prestamos atención a las discusiones que se producen en su seno y tratamos de posicionarnos al respecto.

Sin embargo, todavía existen determinadas personas, como los parques de «geoingenieros» o los «negadores de conjeturas», graduados a través de las redes sociales, que han estado provocando efectos negativos, directa o indirectamente, respecto a la situación medioambiental. Sus acciones, extendidas globalmente, han llevado a un agotamiento sin precedentes de los recursos naturales, lo que consecuentemente genera cambios climáticos relevantes como el derretimiento de los casquetes polares, la lluvia ácida, las inundaciones y sequías, el avance de la desertificación, entre otros impactos negativos de origen antrópico.

A partir de los testimonios fósiles relacionados con la aparición de los humanos, todo lo relacionado con sus acciones puede considerarse una construcción sociocultural en consonancia con otros seres que conviven con nosotros en los mismos entornos. Se pone el acento en el último concepto -esto es, «entornos» en plural-, porque esta pluralidad se refiere a los diversos espacios, lugares, paisajes y relaciones existentes entre animales, plantas, microorganismos, minerales y otros componentes inmateriales y, por lo tanto, hablamos de espacios dotados de subjetividades.

El arte forma parte del mundo humano, de sus peculiaridades y nos diferencia de otros seres. No nos hace mejores, pero sí nos distingue. Nosotros, los humanos, construimos nuestra propia cultura que, como afirma Lévi-Strauss (2004), es un conjunto de prácticas colectivas universales. De esta manera, entendemos que sin el componente cultural no hay humanidad, ni siquiera naturaleza o medio ambiente.

indios.

La arqueología tiene este papel como ciencia: rescatar el inconsciente de la Tierra, revelando las complejas formas de vida pretéritas y el modo particular en que las relaciones humanas se transmiten a través de los restos arqueológicos, entre ellos el arte rupestre, y especialmente las pinturas.

Pero, ¿a qué nos recuerda el Arte Rupestre?, ¿qué puede revelarnos como dato científico u objeto de estudio?, ¿hay matemáticas en los dibujos? Hay, según nos parece, un esquema premeditado por parte de quien eligió los dibujos y los espacios en ambientes rocosos para realizarlos. En la Figura 1, registrada en el abrigo rocoso del sitio Toca do Baixão do Milho, en el Parque Nacional de la Sierra de las Confusiones (ubicado en el municipio de Caracol, suroeste del estado de Piauí), nos parece observar registros con este propósito.



Figura 1. *Sítio Toca do Baixão do Milho, ubicado en el municipio de Caracol, cerca de Serra das Confusões.*
Fuente: Luz, 2021.

Cabe extraer algunas suposiciones sobre la búsqueda, el tipo y la forma de utilizar la materia prima extraída del entorno, así como de las formas de procesamiento y de la elaboración de las representaciones iconográficas rupestres. Se estima que entre un conjunto de cuadros y otro hay un espacio, un ángulo. Para

algunos investigadores esta hipótesis puede sorprender mucho. Sin embargo, hoy en día nadie dibuja en un lienzo sin conocer y comprender el espacio que va a utilizar. Lo mismo ocurría en la antigüedad.

Exponemos a continuación varias representaciones relacionadas con el medio ambiente de las dos regiones de los Parques Nacionales Serra da Capivara y Confusões como elementos de apoyo a los intereses sociales reflejados en las escenas rupestres. Lo que nos da pistas, en última instancia, acerca de las perspectivas indígenas sobre el medio ambiente y sus relaciones con las pinturas rupestres.

Parque Nacional de la Serra das Confusões

El Parque Nacional es una unidad de conservación brasileña de protección integral de la naturaleza creada el 2 de octubre de 1998. Abarca los municipios de Alvorada do Gurguéia, Bom Jesus, Brejo do Piauí, Canto do Buriti, Caracol, Cristino Castro, Curimatá, Guaribas, Jurema, Redenção do Gurguéia, Santa Luz y Tamboril do Piauí, esto es, la región suroeste del estado de Piauí. Con una superficie de 823.837 hectáreas (1), la Serra das Confusões es el mayor parque de Piauí y de la región nordeste de Brasil, protegiendo una muestra significativa de ecosistemas presentes en el bioma de la caatinga que poseen una gran belleza paisajística y un alto valor histórico, cultural y científico. Su administración está actualmente bajo la responsabilidad del ICMBIO⁽²⁾.

La investigación arqueológica en la zona de la Serra das Confusões se inició en la década de 1990 por la Misión franco-brasileña. Aunque son pocos los trabajos realizados, cabe destacar uno relacionado con el ámbito de la bioarqueología, elaborado por Martine Faure, Claude Guérin y Maria Fátima da Luz en 2011 y titulado «*El material funerario de las tumbas prehistóricas de Toca do Enoque (Parque Nacional de Serra das Confusões, Piauí, Brasil)*».

La gran variedad y diversidad de materiales encontrados en la zona parece tener que ver con la reutilización de un mismo lugar para múltiples enterramientos, lo que hace de esta Toca un yacimiento peculiar. El abrigo rocoso situado en la Serra das Andorinhas fue excavado por Niède Guidon y Fátima Luz (Guidon, N. & Luz, M. F., 2009) y se considera un yacimiento arqueológico único por la riqueza de sus ajueres funerarios descubiertos, compuestos por adornos y pigmentos. Des-

2 <http://sistemas.mma.gov.br/portalcnuc/rel/index.php?fuseaction=portal.exibeUc&idUc=146#>
[Acesso 26/01/2022]

tacamos, además, la realización de un estudio en 2005 por parte del equipo de Conservación de Arte Rupestre de la FUMDHAM que consistió en el registro de sitios arqueológicos del parque y de los alrededores del CNSA / IPHAN (Guidon, 2009). El resultado del mismo fue que se pasó de 12 a más de 100 sitios identificados en la región, además de las excavaciones y estudios llevados a cabo en el sitio arqueológico del Alto do Capim (Silva & Fontes, 2014). Nuestras reflexiones vienen, pues, a sumarse a esta producción de nuevos conocimientos sobre la zona de estudio, permitiendo hacer visible el arte rupestre del yacimiento, aspecto que nos parece que se encuentra directamente relacionada con la percepción del entorno reflejada en las escenas representadas y escritas en las rocas.

Parque Nacional de la Sierra de Capivara - PNSC

Este Parque Nacional es una unidad de conservación brasileña de protección integral del bioma de la caatinga que fue creada el 5 de junio de 1979. Se distribuye por los municipios de São Raimundo Nonato, Coronel José Dias, São João do Piauí y Canto do Buriti (región suroeste del estado de Piauí) y es administrada actualmente por el ICMBIO⁽³⁾. Tiene una superficie de 135 mil hectáreas y, debido a su valor histórico y cultural, fue declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO en 1991. La Sierra de Capivara se considera un verdadero museo al aire libre, con hermosas formaciones rocosas y un conjunto de más de mil yacimientos arqueológicos y paleontológicos que atestiguan la presencia de humanos y animales prehistóricos desde el Pleistoceno.

Es considerado uno de los mayores conjuntos, en términos cuantitativos, de yacimientos arqueológicos con arte rupestre bien conservado del mundo, ya que cuenta con 172 yacimientos con arte rupestre preparados para su visita y 16 adaptados para personas con movilidad reducida (Buco, E., 2013).

Sabemos que la cronología del proceso de poblamiento de América sigue siendo un problema abierto de la prehistoria mundial, incluyendo también las cuestiones relativas a las rutas de población y su paleoantropología (Parenti, 2013). Vale la pena recordar que, desde 1927, se han realizado en los Estados Unidos estudios sobre los llamados seres humanos prehistóricos y sus comportamientos a través de un instrumento lítico específico, una punta de lanza, que corresponde a un objeto material atribuido a la cultura Clovis, cuya datación es de unos 12.000

3 <http://sistemas.mma.gov.br/portalcnuc/rel/index.php?fuseaction=portal.exibeUc&idUc=145>
[Acesso 26/01/2022]

años BP -antes del presente- (Adovasio & Page, 2011, 135-145).

A pesar de esta datación y de la aceptación de esta fecha como hito del registro humano dentro de la comunidad científica, nuevos indicios llevan hacia atrás el tiempo del registro humano como resultado de las expediciones emprendidas en América del Sur, muy especialmente en la región de Pedra Furada, uno de los sitios arqueológicos más antiguos de América. Se estima que el espacio más antiguo, la Cueva de Boqueirão da Pedra Furada, muestra una presencia humana de, al menos, 50.000 años BP -antes del presente- (Guidon *et al.*, 2002). La relevancia del yacimiento de Boqueirão da Pedra Furada (BPF) genera una importante discusión por ser considerado el más antiguo de América, por tanto, más antiguo que los yacimientos de la cultura Clovis en los Estados Unidos de América.

Este sitio, con una formación rocosa de arenisca de grandes dimensiones y localizada en la parte sureste del Estado de Piauí, presenta una serie de representaciones rupestres con temas reconocibles asociados a animales, no humanos y humanos, además de representaciones de fitomorfos, siendo este un importante testimonio de la adaptación humana al medio ambiente y del uso de sus recursos (Figuras 2).

La BPF o Pedra Furada, conocida así por los arqueólogos, ha sido excavada y estudiada desde la década de 1970, inicialmente bajo la coordinación de Guidon y después por Parenti, que la excavó en los años 1987 a 1988. Fueron más de 10 años de excavaciones e investigaciones consecutivas acompañadas de muchas opiniones y especulaciones controvertidas (Guidon, 2008). La datación por radiocarbono del yacimiento de Toca do Boqueirão da Pedra Furada (BPF) proporcionó una columna cronoestratigráfica compuesta por 47 fechas de carbón vegetal (C14) que oscila entre 50.000 años BP -antes del presente- (GIF 9019) y 6.150 años BP -antes del presente- (GIF 8108) (Felice, 2002, 147). La ocupación humana se hace patente con la presencia de hogueras estructuradas, de piedras líticas dispersas en las distintas capas arqueológicas y de arte rupestre (Guidon, 1984, 1985; Guidon & Delibrias 1985, 1986; Guidon & Arnaud, 1991; Parenti, 2001; Felice, 2002; Santos, *et al.* 2002). A partir de estos vestigios de cultura material se determinaron diferentes fases culturales que sirven de referencia para los estudios actuales de otros sitios arqueológicos que tienen una tecnología similar o un legado cultural distribuido en un mismo espacio-función, un área arqueológica (Bucó, 2012).



Figura 2. Madriguera del sitio Boqueirão da Pedra Furada. A) Vista general del área de abrigo y excavación; B) Nicho pictórico policromado. Fuente: Buco, 2009.

Los dos parques forman parte de la misma área arqueológica, por lo que trabajamos mejor teniendo en cuenta a ambos en nuestros análisis. El objeto fundamental es profundizar en el conocimiento, explorar, prospectar y escribir sobre las posibles relaciones entre el arte rupestre de los distintos sitios arqueológicos, ya que parece necesario entender y relacionar las posibles aportaciones teórico-metodológicas que existen entre los dos parques en la misma microrregión de Piauí.

De esta forma, encontramos lo siguiente. Desde 1974, todo el PNSC y sus alrededores han sido bien estudiados desde un enfoque multidisciplinar, con registros de yacimientos paleontológicos del Pleistoceno y de otros muchos lugares arqueológicos. Pero especialmente desde 2008, la investigación de la misión

franco-brasileña, bajo la coordinación de Eric Böeda, se ha centrado en replicar y refinar los datos de la BPF y en descubrir nuevas evidencias de ocupaciones del Pleistoceno en la región.

BFC	Técnica	PF1	PF2	PF3	ST1	ST2	AG	+ reciente de 5.000 años
	Tallado con percutor duro	XX	XX	XX	XX	XX	XX	
	Corte bifacial	XX	XX	X	X	X	X	
	Tallado con martillo				XX	XX	X	
	Tratamiento térmico				XX	XX		
	Cocina four polynésien	?	?	?	X	X		
	Arte parietal			?	XX	XX	X	
	Molienda de pigmentos				X	X		

OTROS	Técnica	PF1	PF2	PF3	ST1	ST2	AG	+ reciente de 5.000 años
	Grabado en roca						?	XX
	Piedra pulida					?		X
	Cerámica				X	?	?	XX
	Enterramiento				XX	X		X
	Sepultura en urna							X
	Agricultura							X

? posible x ocasional xx abundante

Tabla 1. *Representación de los principales restos arqueológicos relacionados con las fases de las industrias culturales definidas en la Toca Sítio do Boqueirão da Pedra Furada.* Fuente: PARENTI, 2001 [transcripción: BUCO, 2022].

Aunque los resultados obtenidos en la BPF durante las excavaciones realizadas entre 1978 y 1988 han sido publicados a partir de 2001 (Parenti, 2001; Santos *et al.*, 2002), la mayoría de las publicaciones actuales no tienen en cuenta los datos detallados mencionados anteriormente. Estas publicaciones prefieren centrar su análisis en un conjunto genérico y conjetural de observaciones tafonómicas y tecnológicas, ignorando la existencia del propio yacimiento arqueológico a la hora de considerar la cuestión de una ocupación. Aspecto este que esperamos sea reconsiderado por aquellas publicaciones que todavía contienen juicios des-

calificadores.

El paisaje como representación en el estudio del arte rupestre

La categoría de paisaje, que tiene una importante tradición en la Geografía francesa, presenta una amplia aplicación en diversos ámbitos científicos. Además, el concepto de paisaje es polisémico y está anclado en diferentes perspectivas epistemológicas, moviéndose entre diversas interpretaciones que abordan sus dimensiones materiales e inmateriales en la dinámica espacial. Además, el paisaje puede concebirse como el resultado del encuentro entre el mundo y un punto de vista, es decir, se encuentra «*incrustado en una relación compleja de tres componentes: lugar, mirada e imagen*» (Figueiredo & Lopes, 2021, p. 2). En este sentido, es en la percepción donde el fenómeno del paisaje marca una dirección desde nuestro interior hacia el mundo exterior y, de este modo, alcanza sentido cuando se experimenta la alteridad y forma parte constitutiva de nuestra subjetividad (Figueiredo & Lopes, 2021).

Sin embargo, el estudio de Fagundes *et al.* (2018) señala una vía metodológica de análisis en la que la pintura rupestre y el grabado son elementos culturales, de alta subjetividad, que componen la complejidad del paisaje. Éste se encuentra dotado de elementos materializados, como las rocas, los ríos, la vegetación, el suelo y las inmaterialidades que sólo pueden ser comprendidas por enfoques epistemológicos que exploran el campo de la percepción de las funciones y las subjetividades espaciales, como la hermenéutica y la fenomenología.

Entender la intersección de los restos fitomórficos y zoomórficos en los Parques de Serra da Capivara y Confusões pasa por la dimensión del paleopaisaje arqueológico dejado por personas que no están vivas pero que les dejaron potentes herencias, como repertorios culturales cargados de significados y significantes, que incluso fueron y son susceptibles de re-significaciones por parte de otras generaciones que garabatean en los registros. Tal circunstancia hace que estas huellas sean de difícil datación o interpretación, haciendo del arte rupestre un territorio pantanoso de investigación, tal y como nos advirtió Ribeiro (2009).

Las huellas dejadas por los antiguos habitantes de las zonas aquí mencionadas son, más allá de simples registros del pasado, elementos que permiten la conexión con una identidad ancestral, el reconocimiento de la historia y de las relaciones establecidas con el bioma circundante. Tratar de entender mejor estas relaciones, a través de la evaluación de estas pinturas rupestres, es una forma de

reflexionar sobre la actitud de la sociedad hacia la naturaleza, advirtiéndolo también los cambios que se han producido, lo que hace pertinente su protección.

El arte rupestre, lejos de ser elaborado al azar, tenía un significado para quienes lo producían, ya sea para representar escenas de la vida cotidiana, para demostrar procesos y procedimientos (caza, ritos, etc.) o incluso para servir como iconos devocionales. Cuando se trata de representaciones ambientales, percibimos con mayor claridad las intenciones de los ancestros al demostrar fragmentos de su realidad y de su relación con el bioma. Los lugares donde se encuentra el arte rupestre son verdaderas «bibliotecas», donde los investigadores de diversos campos pueden leer tan valioso patrimonio.

La elección de estos lugares para los registros nos hace entender que los sitios actuales, reliquias del pasado, fueron el paisaje elegido por la paleo-sociedad *«como lugar de praxis y socialmente significativo»* (Troncoso, 2001, p.1). Inmersos en la Arqueología del Paisaje, las investigaciones de Troncoso (2001) y Fagundes *et al.* (2018) se adentran en un universo de problematización en el que consideran el paisaje como un producto de la intervención humana, por lo tanto histórica y socialmente producido, que proyecta en su materialidad la racionalidad de un grupo humano que generó los registros. Estos seres humanos reflejaban allí sus intencionalidades, convirtiéndose en los marcadores de poder de la época que hacían visibles las estrategias de apropiación de la naturaleza así como su repertorio cultural simbólico. Sin embargo, en lo que respecta específicamente a algunos de los sitios localizados en la Serra da Capivara, se ha llegado a conjeturar, mediante análisis relacionales del paisaje y del uso de la leña (Mota & Scheel-Ybert, 2019) que en esas zonas, durante el período precolonial, los grupos humanos,

Tenían un amplio conocimiento del paisaje, tanto de los valles con sus bosques semideciduos como del cerrado, que ocupaba la zona del frontón. Los estudios etnográficos demuestran que, para la adquisición de alimentos y otros recursos, los cazadores-recolectores poseían un profundo conocimiento del medio ambiente (...) y, en consecuencia, de la vegetación. (Mota & Scheel-Ybert, 2019, 219)

La palabra ecología deriva del griego *oikos*, que significa «lugar donde se vive» (Odum, 1972). En un sentido literal, la ecología puede considerarse *«el estudio de los organismos o grupos de organismos vivos con su entorno»* (Odum, 1972, 4). Esta visión del ecosistema justificaba la concepción de la arqueología de la época, que veía el mundo de la naturaleza de forma jerárquica, organizado en sistemas

y o subsistemas que funcionaban de forma armoniosa. Sin embargo, a partir de los trabajos desarrollados a finales de los años 90 por ecólogos e historiadores del medio ambiente, esta concepción de ecosistema ha sido reevaluada y reorientada hacia una comprensión del ecosistema como una realidad dinámica y particular, lo que permite la entrada de la dimensión histórica en los estudios ecosistémicos (Risser, 1999). En este sentido, hoy en día se entiende que nuestro entorno nunca estará ni estuvo en estado de equilibrio (Fyfe, 1997). Además, las manifestaciones del «arte rupestre» son productos culturales depositados en formas espaciales de la naturaleza, es decir, constituyen percepciones que se materializaron en superficies rocosas y posibilitan el entendimiento de la relación entre sociedad, sistema tecnológico, simbólico y naturaleza (Troncoso, 2001). Como señalan Fagundes y otros (2018), el arte rupestre es un poderoso indicador de que el medio ambiente coexiste asociado a la cultura. La propia categoría de paisaje hace viable la intersección de las dimensiones de la naturaleza y la sociedad en una síntesis dialéctica en la que pueden fluir los imaginarios arqueológicos que persiguen la reconstitución de experiencias no imaginadas del pasado sin necesidad de que esta ciencia se desarrolle. Sin la materialidad del paisaje nuestro conocimiento científico será parcial.

Cabe destacar que, además del anacronismo que persiste en cualquier intento de interpretación de los registros rupestres (Justamand *et al.*, 2019), las cosmologías de los pueblos amerindios se imponen como un desafío metodológico para entender el rol que tienen los fitomorfos y zoomorfos en la interpretación el grado de preocupación ambiental de esta paleosociedad. Para Viveiros de Castro (2006), naturaleza y cultura ostentan un equivalencia de contenidos para los pueblos amerindios y son distintos del modo en que se comprenden estos conceptos en la cultura occidental, ya que incluso presentan dicotomías y, por lo tanto, su significado es divergente en lo relativo a la comprensión a nivel del ser.

A través de la experiencia de los pueblos de los bosques de nuestra contemporaneidad, vislumbrando la posibilidad de trazar comparaciones ancestrales con las sociedades que escribían en grabados rupestres los componentes y prácticas del espacio geográfico, comprendemos que la sociedad no es independiente de los objetos geográficos naturales, la perspectiva es integradora y no dicotómica. Limitar la percepción de estos pueblos a los aspectos geológicos, geomorfológicos, botánicos, biológicos e hidrográficos es reducir los imaginarios que se articulan como nuevos conjuntos de relaciones y que la visión eurocéntrica nos impide ver o nos lleva a una visión limitada y limitante respecto a las interpretaciones del «arte rupestre».

Este encuentro inseparable de materialidades e inmaterialidades, de objetividad y subjetividad puede ser reflexionado desde el paisaje, en la medida en que sintetiza el encuentro entre sujetos y objetos, entre lo real y lo abstracto (Cosgrove, 1998). Así, el paisaje tiene múltiples capas de significados, resultado de la acumulación del tiempo, tan complejas que permiten numerosas lecturas. Es en el paisaje donde el cuerpo entra en contacto con el mundo experimentando, habitándolo, moviéndose y construyendo la inteligibilidad de las cosas. En consecuencia, el paisaje es un testimonio de diferentes humanos que habitaron y dejaron huellas de lo que fueron, tanto en el campo de las ideas como en su dimensión material (Ingold, 1993).

A lo largo de los siglos se fueron borrando los significados de muchas de las representaciones que encontramos en el arte rupestre, bien por procesos de colonización o incluso por el tiempo y por las inclemencias de la naturaleza. Por lo tanto, el «vaciado» del significado de estos símbolos antiguos es un obstáculo para su valoración espontánea por parte de la sociedad contemporánea, lo que se traduce en desinterés, falta de movilización para la conservación, distanciamiento en relación con la identidad regional y desconocimiento del propio pasado.

Se sabe que no corresponde a la arqueología determinar categóricamente los significados de tales grafismos, pero sí es posible que la ciencia señale métodos de interpretación y también mecanismos de conservación de este patrimonio, permitiendo la difusión del conocimiento de los símbolos y de sus posibles significados por parte de la sociedad contemporánea.

Las personas del pasado, productoras del arte que ahora estudiamos, ya no viven en estos lugares, pero es necesario que una nueva sociedad impulse la misión de preservar este patrimonio, comprendiendo su importancia y valor. Además, en estos mismos lugares sigue existiendo un nuevo bioma, con nuevas especies vegetales, nuevas especies animales, una nueva realidad climática y nuevas relaciones hombre-naturaleza, aunque con vínculos perceptibles con el *modus vivendi* de los pueblos ancestrales.

Concretamente en el interior del piauí, en las regiones que rodean los yacimientos aquí descritos, algunos residentes aún mantienen hábitos comunes a los de los pueblos antiguos, como la caza, la recolección y las relaciones íntimas con su lugar de origen. Al reflexionar sobre ello, nos damos cuenta de que siguen existiendo, a través de las costumbres conservadas, vínculos entre el pasado y el presente, entre la naturaleza y el paisaje local.

Romper los límites estructurales de la academia y compartir con la sociedad los puntos de vista de los investigadores del arte rupestre es fundamental para

implicar a la gente del entorno de las zonas estudiadas en los procesos de valoración y preservación del patrimonio. Cuando no hay implicación y no se genera identificación la consecuencia es un distanciamiento que desemboca en desinterés y apatía, lo que favorece la depredación.

Representaciones fitomórficas y zoomórficas

El arte rupestre (grabados y pinturas rupestres) es uno de los vestigios arqueológicos que generan más dudas que certezas en la vida de los arqueólogos, dando lugar a diversas hipótesis y diferentes interpretaciones sobre el mismo. Muchos arqueólogos defienden que estos restos resultan útiles para intentar contar una historia de nuestros antepasados, de los grupos de cazadores-recolectores (identificados, a la creencia popular, en las escenas de la caza). Otros hablan de la relación del arte rupestre con la medición del tiempo, de la astronomía e incluso de localización geográfica, en tanto que «mapas de pueblo» (Buco *et al.* 2010). Por lo tanto, en cada caso, podrían tener propósitos diferentes. Pero con estos vestigios podemos observar sobre todo la relación entre el ser humano y el medio ambiente desde el momento en que buscaba materias primas -ocre (nombre utilizado por los arqueólogos para el óxido de hierro), goethita y hematita, etc.-, para hacer pinturas y rocas más resistentes para los grabados. La elección del lugar y de lo que se iba a presentar en la pared rocosa estaba ligada, en algunos casos, al entorno, tal y como comentan Fagundes *et al.* (2018).

En cuanto a los soportes rocosos, estas representaciones suelen estudiarse como simples imágenes, representaciones o iconografías, obviando el aspecto material de estas manifestaciones visuales. Para la tafonomía arqueológica esta información es importante porque el proceso de meteorización es un factor de análisis casi inexistente para el arte rupestre en Brasil, estando mucho más desarrollado en otros países. En el contexto brasileño se ha prestado poca atención al hecho de que los factores naturales impresos en las rocas se forman a través de diferentes procesos y que se deterioran a través del proceso general de meteorización.

Los gráficos fitomorfos son aquellos en los que se observan figuras que parecen tener un origen vegetal, de tal manera que, en el marco representativo de las paredes rocosas, asumen formas de árboles, hojas y/o ramas que se pueden observar tanto en el PARNA de Serra da Capivara como en el PARNA de Serra das Confusões (Figuras 3 y 4). Por tanto, es importante reflexionar de alguna manera

sobre la importancia de las plantas, tanto para el sentido básico de la subsistencia como para otros aspectos de la vida cotidiana de los individuos.

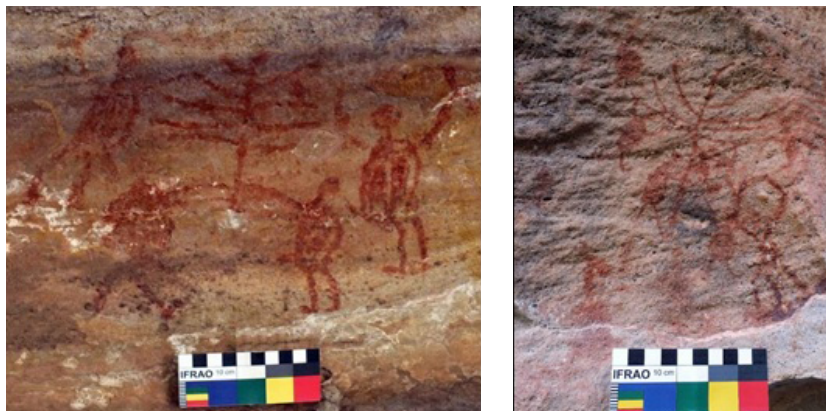


Figura 3. Escenas pictóricas compuestas por antropomorfos alrededor de un árbol A) Toca do Baixão das Mulheres I; B) Toca do Estevo III o Toca da Onça, PARNA Serra da Capivara. Fuente: Oliveira, 2018.



Figura 4. Escena pictórica bicromática compuesta por felinos (jaguares), árboles y antropomorfos en Toca da Pedra Uma, en la Serra da Capivara PNSC. Fuente: Buco, 2009.

Los gráficos zoomorfos son aquellos que a primera vista no nos cuesta identificar, aunque de forma muy preliminar, como representaciones de fauna. En Piauí, tanto en el PARNA de Serra da Capivara como en el PARNA de Serra das Confusões, estos registros son abundantes con una gran diversidad de especies

(Figuras 5 y 6).

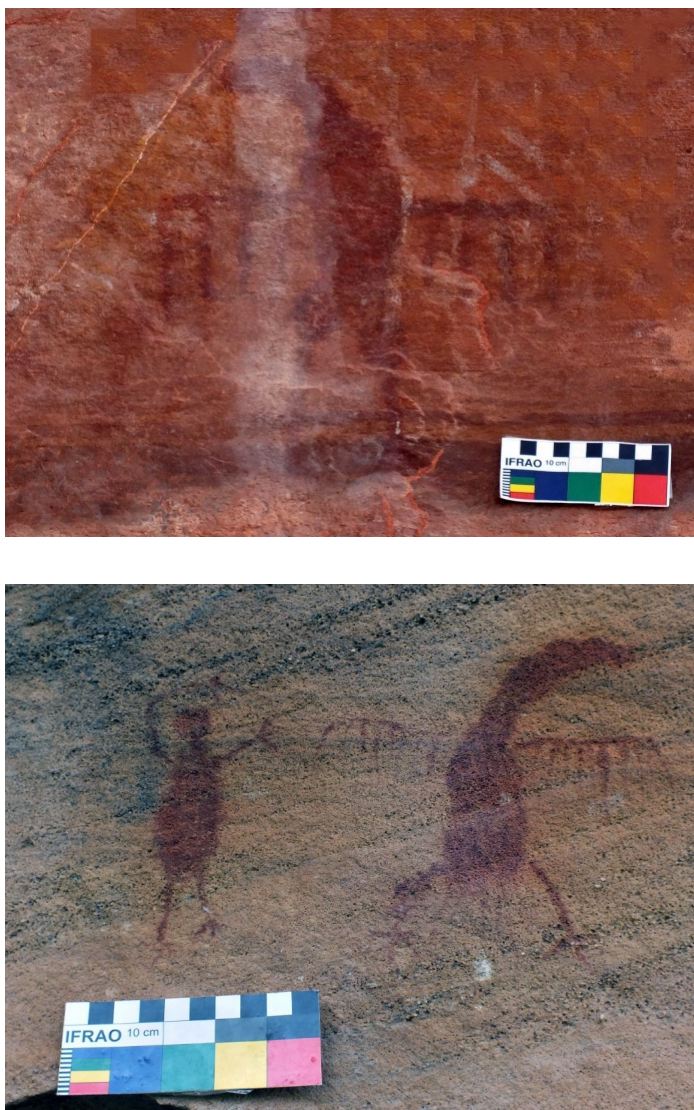


Figura 5. Arte rupestre en Toca do Martiliano, PNSC. A) Figura de pájaros con los brazos abiertos, conocida como *Thunderbird*; B) Composición pictórica formada por un antropomorfo y un pájaro. Fuente: Oliveira, 2018.

El trabajo de campo y las investigaciones realizadas en el trabajo de Almeida (2011) permitieron establecer que las pinturas rupestres pueden ser consideradas un instrumento más en la reconstrucción de un entorno en la prehistoria. A esta

conclusión se llegó sobre la base de comparaciones, análisis e interpretaciones de las pinturas rupestres zoomorfas. Por ejemplo, Almeida, Etchebehere y Rampaneli (2017) indican que la datación de los restos paleontológicos de *Blastocerus dichotomus* (Kinoshita *et al.*, 2014), un tipo de fauna representada en varios registros de cuevas del parque (Campos & Buco, 2021), permitió concluir que la región objeto de estudio, datada entre 20 y 25 mil años antes de Cristo, era mucho más húmeda que la actual, con llanuras de inundación y zonas anegadas. Esta caracterización paleoambiental coincide con los datos paleoclimáticos y de paleovegetación estudiados por Santos (2007), quien establece que hace 18.000 años comienza la retracción de los bosques húmedos.



Figura 6. Panel pictórico en Toca do João Arsena que muestra la superposición de varias figuras sobre un gran zoomorfo (ciervo). Fuente: Buco, 2009.

En otros sitios arqueológicos localizados en el actual territorio de Piauí, también encontramos representaciones fitomórficas, zoomórficas y biomórficas recurrentes, lo que refuerza la hipótesis de que tales elementos tenían cierta importancia para los antiguos habitantes de este territorio, hasta el punto de retratarlos en su arte rupestre. La presencia de escenas de seres humanos rodeando árboles, interpretadas como rituales, nos da la idea de que los antiguos pueblos de estas zonas fomentaban una relación de respeto y devoción hacia los árboles y el bioma autóctono. La misma relación de respeto, intimidad y sacralización se percibe en las escenas de interacción entre hombres y animales, especialmente en las imá-

genes que representan biomorfos: hombres con cornamenta, hombres alados y otros similares.



Figura 7. Representación pictórica del “Veado Galheiro” en un panel aislado en la Toca do Paraguaio. Fuente: Buco, 2012.

Representaciones fitomórficas y zoomórficas en el mundo

Los fitomorfos parecen ser menos abundantes que los zoomorfos en todo el mundo. Al menos no pudimos observar muchos al realizar nuestra investigación, aunque pueden ser objeto de un estudio más profundo en otra oportunidad.

En Sudáfrica existen pinturas rupestres zoomorfas atribuidas al pueblo San que tienen aproximadamente 4.000 años de antigüedad y que representan la caza de un antílope (Figura 08). Estas pinturas fueron realizadas en la región de Drakensberg (Connah, 2013).

En el Sahara, existe una clasificación de rocas denominada Fase Búfalo, compuesta por grabados profundos con representación de animales como rinocerontes, jirafas, antílopes, elefantes, hipopótamos, avestruces, leones, *Bubalus antiquus* entre otros (Connah, 2013), ver Figura 09.



Figura 08: *Pinturas rupestres que representan la caza de antílopes en la región de Drakensberg, Sudáfrica.*
Fuente: <https://ao.masterschamps.org/16693-san-rock-art.html>



Figura 09: *Bubalus antiquus*, grabado rupestre en la región del Sahara, Argelia. Fuente: <http://artedafrica.blogspot.com/2009/12/evolucao-na-representacao-de-animais.html>

En la región del Valle del Coa, en Portugal, existen grabados rupestres con representaciones de caballos, ganado y ciervos (Martínez Celis & Botivas Contreras, 2007), que se remontan al Paleolítico Superior (entre el 22.000 a.C. y el 10.000 a.C.).



Foto 10: *Grabados rupestres del Valle del Coa, Portugal*. Fuente: <https://guiabrasileiroportugal.com/historia/gravuras-rupestres-de-vila-nova-de-foz-coa/>

Recordemos que en el yacimiento arqueológico Cueva de las Arañas, en Valencia (España), existe una pintura rupestre (levantina) bastante peculiar que presenta la recolección de miel por el hombre 8.000 años antes de Cristo (Petersen, 2019). En la pintura rupestre (Figura 11), podemos observar a un ser humano trepando por una especie de enredadera para recoger la miel de las abejas silvestres.



Figura 11: *Pintura rupestre que representa la recolección de miel en el yacimiento Cueva de la araña, en España*. Fuente: <https://www.comunitatvalenciana.com/es/valencia/bicorp/monumentos/cuevas-de-la-arana>

En el PNSC también hay representaciones que pueden sugerir la recolección de alimentos en la Toca da Extrema II, en el valle de Serra Branca (Figura 12).



Figura 12. *Pintura rupestre que representa una escena de recolección de frutos de un árbol en Toca da Extrema II, PNSC.* Fuente: Oliveira, 2018.

En California, las primeras pruebas de la ingestión de alucinógenos se encontraron en sitios de arte rupestre que datan de, al menos, 500 años, donde la flor «datura sagrada» está pintada en la roca (Figura 13). En el techo de la cueva, se encontraron las fibras de esta flor masticadas (Previdelli, 2020).



Figura 13. Pintura rupestre de la flor «datura sagrada» en California, Estados Unidos. En la imagen vemos la comparación del cuadro con la flor. Fuente: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/historia-hoje/arte-rupestre-sugere-que-nativos-se-reuniam-ha-500-anos-para-ficarem-chapados-em-caverna-contar-estudio.phtml>



Figura 14. Pinturas rupestres de Toca do Enoch. A) zoomorfos (sáuridos); B) zoomorfos (¿tortugas?); C) zoomorfos (¿tamadua?); D) zoomorfos (¿Pájaros?). Fuente: Felipe Soares, 2009.

Las conexiones entre los dos parques

Las representaciones zoomorfas y fitomorfas en el arte rupestre de la Serra da Capivara y de Confusões del PARNA parecen divergir en términos cuantitativos y técnicos. En la Serra das Confusões, encontramos las características figuras en bajo relieve, con rasgos más rectilíneos. A pesar de la proximidad geográfica, posiblemente las producciones de arte rupestre fueron realizadas por grupos humanos diferentes, o en épocas distintas, pero con motivaciones similares a la hora de elaborar representaciones artísticas. De esta forma, se encuentran imágenes comunes en los paisajes locales, incluyendo plantas y animales.

Sierra de las Confusiones

Sitio de la cueva Enoque

En la cueva del Enoque observamos la presencia de pinturas rojas con representaciones zoomorfas (Figuras 14), antropomorfas y geométricas.

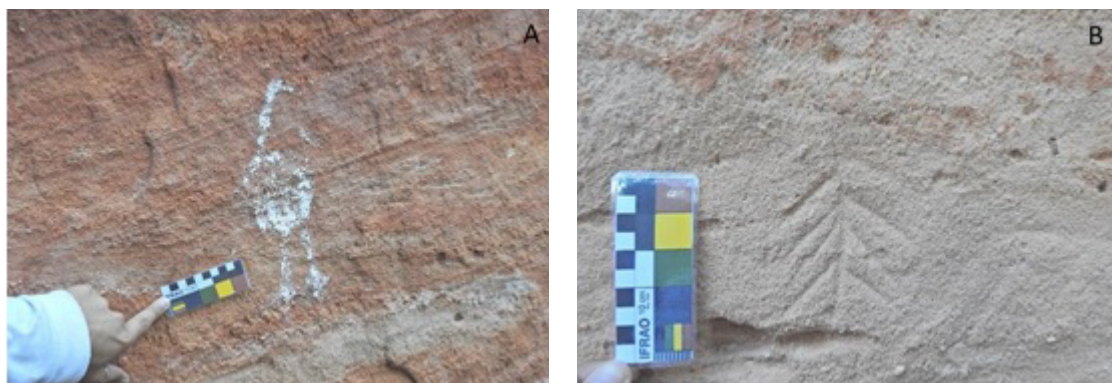


Figura 15. Pinturas rupestres en el sitio Pedras das Andorinhas. A) zoomorfo (¿pájaro?) de color blanco; B) Fitomorfo grabado. Fuente: Gaspar, 2020.

Sitio Pedra das Andorinhas

En Pedras das Andorinhas, observamos la presencia de grabados y pinturas rojas y blancas con representaciones zoomorfas (Figura 15A), fitomorfas (Figura 15B) y geométricas.

Sitio Toca das Mãos do Capim

En el yacimiento de Toca das Mãos do Capim observamos la presencia de grabados y pinturas rojas y blancas con representaciones fitomórficas (Figura 16) y geométricas.



Figura 16. Grabado rupestre fitomorfo en el sitio Toca das Mãos do Capim. Fuente: Gaspar, 2020.

Sitio Toca dos Compadres

El yacimiento Toca dos Compadres, situado en los alrededores de la Serra das Confusões PARNA, en el municipio de Guaribas, se caracteriza por ser un abrigo rocoso con un gran número de grabados y pinturas rupestres en color rojo, con representaciones geométricas, zoomorfas (Figuras 17 y 18), antropomorfas, fitomorfas (Figura 19) y punteadas.



Figura 17. Arte rupestre zoomorfo (oso hormiguero) compuesto por pintura roja (características externas) y grabado (ojo) en el sitio Toca dos Compadres. Fuente: Gaspar, 2020.



Figura 18. Pintura rupestre zoomorfa (¿pájaros?) pintada de rojo en el sitio Toca dos Compadres. Fuente: Gaspar, 2020.



Figura 19. Grabados y pinturas rupestres (fitomorfos) en el sitio Toca dos Compadres. Fuente: Gaspar, 2020.

Sítio de Toca do Vandalismo das Confusões

El yacimiento Toca do Vandalismo das Confusões se caracteriza por ser un bloque

rocoso aislado (Figura 20A) que presenta grabados geométricos como, por ejemplo, tridígitos e incisiones rectilíneas y zoomorfas (Figura 20B) que se encuentran asociados a grabados contemporáneos con representaciones de armas de fuego (Figura 20C), arma blanca (Figura 20D), órganos genitales masculinos y femeninos.

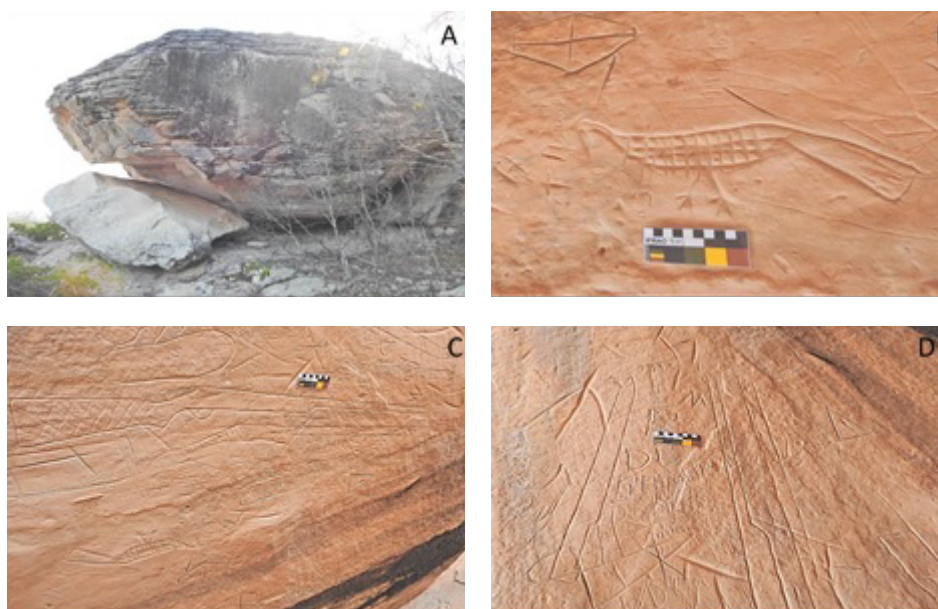


Figura 20. Sitio arqueológico Toca do Vandalismo das Confusões. A) El círculo rojo indica la ubicación de los grabados rupestres; B) Grabado rupestre zoomorfo (¿pájaro?); C) Grabado rupestre de arma de fuego; D) Arma blanca grabada en roca. Fuente: Gaspar, 2020.

Así, al igual que James Lovelock, otro autor del pensamiento medioambiental ha contribuido a la discusión contemporánea sobre la situación ambiental. Garret Hardin, en su clásico ensayo de 1968, *La tragedia de los comunes*, afirma que los seres humanos disfrutan de la naturaleza de forma cada vez más homogénea, tendiendo, por tanto, a una explotación generalizada que constituye, de este modo, una tragedia. Así, es posible observar que los restos arqueológicos que pretenden expresar la naturaleza conforman una interacción natural donde ésta se muestra al servicio del hombre y, por tanto, cabe la posibilidad de una crisis en el vínculo socioambiental si se da asimetría en esta relación.

A pesar de ello, en la discusión inicial sobre el negacionismo, Hardin (1968) afirmó que «el individuo se beneficia individualmente de su capacidad para negar

la verdad, aunque la sociedad en su conjunto, de la que forma parte, se resienta». Esta es una afirmación, por desgracia, que ha atravesado siglos y que en tiempos de pandemia se hace más fuerte.

Y, en este caso, los indígenas tienen la palabra.

El pueblo indígena Xavante: medio ambiente y arte rupestre

Brasil alberga la mayor biodiversidad del mundo, representada por sus seis biomas naturales con características y vidas distintas: Amazonia, Caatinga, Pampa, Mata Atlántica, Pantanal y Cerrado. Según el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística -IBGE-, gran parte de esta inmensa riqueza se encuentra en nuestros territorios indígenas, cuidados por los guardianes de la selva (guerreros indígenas), y preservados por todos nosotros y por los familiares (indígenas de otras etnias) de más de 305 naciones indígenas (porque tenemos nuestra propia cultura, lengua, características físicas y sociales), llamadas «Pueblos Étnicos» o «pueblos originarios», en todo el territorio nacional.

El medio ambiente natural, desde la mirada de nuestro pueblo Xavante, es un conjunto de formas de vida física, química y biológica, que nos incluye como parte de esta vida y que resulta esencial para la preservación y supervivencia del planeta Tierra. Esta etnia indígena es patriarcal, y se caracteriza por tener grandes guerreros cazadores, estrategas y guiados por los sueños, habiendo transcurrido sólo 80 años desde que se tuvo el primer contacto con el hombre warazu (no indígena). Esto ocurrió en 1949 a través de nuestro gran líder Xavante y abuelo Apowê o Apoena con el sertanista Francisco Meireles. Somos una población aproximada de 22 mil personas distribuidas en 8 territorios, siendo el mayor en el estado de Mato Grosso, en la región centro occidental del país. Nos dividimos en dos generaciones: antes del contacto (vida totalmente aislada de los no indígenas) y después del contacto.

Formamos parte del Cerrado brasileño y de la Amazonia legal. Vivimos de forma colectiva y nuestros medios de sustento y supervivencia proceden de la propia naturaleza, de la que obtenemos nuestro sustento diario: la caza, la pesca, la recolección de semillas y el cultivo del maíz. Nuestro extractivismo y gestión de la tierra y de los animales son tradicionales y sostenibles.

Nuestra agricultura Xavante constituye un conocimiento ancestral, son enseñanzas aprendidas desde pequeños, durante las reuniones comunitarias con los adultos y los ancianos de los A'uwe Uptabi (el verdadero pueblo). Respetamos la naturaleza. Para nosotros es sagrada, es como una madre que proporciona alimentos y energía cosmológica.

Vivimos en contacto constante con el medio ambiente desde que nacemos. La naturaleza es nuestro hogar. Esta experiencia diaria nos da una sensibilidad y un

sentido de comunión con todo lo que existe en ella y utilizamos todos los recursos que nos ofrece con total respeto. Vemos y amamos la naturaleza, los animales, los bosques y los ríos, igual que los no indígenas respetan y aman a sus mascotas.

Nuestro ecosistema del Cerrado es rico en Biodiversidad. Es reconocido y considerado como el «reservorio de agua» de Brasil por su potencial hídrico, siendo una de las mayores fuentes de los ríos que conforman los afluentes del país, tales como el Río São Francisco, Río Tocantins, Río das Mortes, Río Araguaia y Río Xingu.

Nuestra fauna está compuesta por una diversidad de animales salvajes típicos de nuestro Cerrado: jaguar, ciervo, agutí, pecarí, tapir, paca, oso hormiguero gigante, entre otros. Y nuestra flora incluye frutas, como el pequi, jatobá, macaúba, murici, bacaba y mangaba.

Somos conscientes de que poseemos una riqueza biológica muy superior a la que las ciencias biológicas, biotecnológicas y bioéticas señalan en sus investigaciones y estudios de campo a escala mundial. Una buena parte de estos descubrimientos son propios, aunque atribuidos a la comunidad científica de diversas partes del mundo que visita nuestros territorios para realizar encuestas y estudios de casos.

Conocemos la riqueza mineral que contienen el suelo y el subsuelo de nuestros territorios. También es por esta razón que estamos luchando constantemente contra los mineros, los madereros y la agroindustria brasileña. Han tratado de explotar nuestras tierras como objeto de lucro y codicia capitalista desenfrenada, algo que para nosotros es sagrado. Nuestros antepasados y nuestras generaciones actuales (abuelos, bisabuelos, padres, hijos, tíos, primos) han derramado y siguen derramando su sangre y dando su vida en favor de la preservación del territorio.

El hombre warazu (no indígena) no tiene una visión de futuro basada en la sostenibilidad. Sólo piensa en el hoy y en el ahora con respecto a los recursos naturales, olvidando que un día se agotarán si continúa toda esta explotación desenfrenada. No estamos en contra de los avances tecnológicos ni de los obstáculos al progreso, siempre que respeten los límites y la finitud que la propia naturaleza les impone. Es decir, que se creen recursos renovables, a partir de lo que la naturaleza ofrece, en formas de elementos retornables y biodegradables.

Los impactos, como consecuencia del mal uso de estos recursos naturales, ya son visibles en los cambios y crisis climáticas generadas por el calentamiento global. La tecnología nunca podrá sustituir la calidad de los recursos naturales por recursos artificiales desarrollados a través de los avances científicos y tecnológicos. El ser humano no fue creado biológicamente para vivir y sobrevivir con aire contaminado y alimentos artificiales creados en laboratorios. La codicia humana está robotizando a la humanidad que está ciegamente condicionada por el sistema para convertirse en pequeños dioses autosuficientes, despreciando todas las obras divinas que el verdadero Hoimanauô (Dios) creó.

En la Serra do Roncador hay registros de arte rupestre, aún poco estudiados en

nuestro territorio indígena Pimentel Barbosa -Mato Grosso-. Aprendimos de nuestros padres y abuelos, los cuales vivieron en la generación anterior al contacto, que estos dibujos quedaron registrados de la rutina de nuestros antepasados.

Hasta hoy, la ciencia no ha conseguido desentrañar este enigma y establecer una verdad absoluta sobre la obra de la existencia y la creación humanas. Duda de nuestra capacidad intelectual para crear y producir estas artes como registros de nuestras experiencias, debido a las características geométricas y matemáticas que contienen. Sin embargo, la ciencia olvida que somos maestros de la ingeniería, en las construcciones de nuestras chozas (casas), en los dibujos y la geometría de las pinturas corporales y en la artesanía, al igual que otras culturas antiguas del mundo como los mayas, los incas y los egipcios.

Nuestro pueblo está dotado de un alto nivel intelectual, que es perceptible en nuestros niños. Esto está directamente relacionado con la libertad y la conexión que tienen con la naturaleza en sus experiencias diarias, en el saber proteger sus propias vidas en este contexto contra las mordeduras de serpientes, los intentos de envenenamiento, los jaguares y otros animales. Por el contrario, los niños no indígenas ya nacen en contacto con las tecnologías desde el vientre de su propia madre durante los cuidados prenatales a través de la ecografía, el parto artificial y el estilo de vida de sus padres dentro de esta generación en constante dependencia tecnológica.

Estos niños, a diferencia de los nuestros, sin un teléfono móvil en la mano, son capaces de perderse de su casa en un radio de 3 km, mientras que nuestros niños sobreviven en la selva y la conocen como la palma de su mano. Esta dicotomía sirve, no sólo para los niños, sino también para los adultos. Nosotros somos capaces de sobrevivir en la ciudad sin un teléfono móvil en las manos, pero los no indígenas son incapaces de sobrevivir en la selva con un teléfono móvil.

Consideraciones finales

Desde mucho antes del año 1500, los primeros habitantes del país se preocuparon de alguna manera por representar estos aspectos útiles de su vida cotidiana. Este comportamiento es muy diferente de lo que viene sucediendo en la actualidad, época dominada por las políticas públicas gubernamentales que inciden en la destrucción final de lo que nos queda del medio ambiente. Ya sean los innumerables animales no humanos que han desaparecido u otras especies de vida que también han sido sistemáticamente devastadas, destruidas y silenciadas.

El pasado más remoto y ancestral puede ser un ejemplo, a través de sus pinturas rupestres, de que los grupos humanos, usuarios de los conocimientos allí contenidos, tenían otras formas de ver, actuar y pensar sobre otras formas de vida con

las que compartimos el planeta, nuestro único y último refugio.

Dar importancia, venerar, registrar y, recurrentemente, difundir el conocimiento que tenían sobre su entorno ancestral es, sin duda, el mayor mensaje que dejaron las poblaciones ancestrales que ocuparon las tierras brasileñas mucho antes del año 1500 para los actuales ocupantes. Los dos parques de Piauí, así como otras regiones del país y del mundo, tienen la condición de ser depósitos de memoria ancestral que es preciso aprovechar.

Los caminos que señalan estas pinturas son huellas de la memoria. Esta memoria ambiental, debido al reconocimiento de que hay ciertos tipos de especímenes de plantas que marcan un proceso de reinención de nuevas interacciones con el medio ambiente, se convierte en un lugar imbricado que, con el transcurrir del tiempo, se convierte en creador de una nueva forma de vida. En la arqueología no se recuperan las sociedades, pero se plantean interrogantes sobre los elementos que las movieron y sobre las preferencias botánicas que sirvieron, a lo largo del tiempo, para representar el dinamismo de una sociedad.

En muchos discursos, el ya destacado líder indígena brasileño, ambientalista, filósofo, poeta y escritor Ailton Krenak, debate el término «humanidad». Para él, esta idea se ha construido y establecido en nuestro medio como «algo», es decir, que la humanidad constituye un espécimen único separado de todo el resto.

De ahí que sea imprescindible percibir, debatir y reflexionar sobre el entorno y, a través de ello, crear un hacer, un actuar que nos mueva y conduzca hacia la sostenibilidad de una existencia en sintonía con lo que nos rodea. La naturaleza, de la que tanto dependemos y formamos parte, se enfrenta a nosotros en cada momento, persistiendo, gritando y mostrándonos que, aunque seamos tan evolucionados y eruditos, tenemos mucho que aprender.

Y, en ese sentido, podemos aprender mucho estudiando y descubriendo sobre los grupos que habitaron y pasaron por los territorios que hoy transitamos y habitamos. En el período pre-colonial, los lugares destacados en este artículo (los Parques Nacionales de la Serra da Capivara y de la Serra das Confusões), áreas antropizadas desde tiempos remotos, nos ofrecen recursos y materiales para reflexionar mucho sobre estos grupos y los territorios en cuestión.

Es necesario cultivar una mirada cuidadosa y humanizada, que saque de nosotros lo más hermoso y poderoso que existe en el ser humano, en el ser humanidad. Como señala Krenak en *Ideas para posponer el fin del mundo* (2020), «(...) *nos hemos ido alejando de este organismo del que formamos parte, la Tierra, y hemos empezado a pensar que ella es una cosa y nosotros otra: la Tierra y la humanidad. No entiendo dónde hay algo que no sea naturaleza. Todo es naturaleza. Todo lo que se me ocurre es la naturaleza*».

Somos naturaleza, preservarla no es cuidar una instancia separada, nos estamos cuidando a nosotros mismos. De este modo, partiendo de la comprensión de

ejemplos ancestrales, podremos cambiar nuestra forma de tratar el medio ambiente.

Referencias bibliográficas

- Adivasio, J. M. & Jake, P. (2011). *Os primeiros americanos. Em busca do maior mistério da arqueologia*. Rio de Janeiro: Record.
- Almeida, V. J. M. *Prováveis Significados Paleoambientais das Pinturas Rupestres Zoomorfas do Parque Nacional Serra da Capivara* – Pl. 2011. 134 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Análise Geoambiental, Departamento de Centro de Pós-graduação e Pesquisa em Análise Geoambiental, Universidade de Guarulhos - UNG, São Paulo, 2011.
- Almeida, V. J. R.; Rampaneli, A. M.; Etchebehere, M. L. de C. (2017). *Ambientes pré-históricos: uma interpretação das pinturas rupestres do Parque Nacional Serra da Capivara*. São Paulo: Prismas.
- Brasil. (2015). *Plano operativo de prevenção e combate aos incêndios florestais do Parque Nacional da Serra das Confusões*. IBAMA: Caracol.
- Buco, Cristiane; Ignácio, Elaine & Fidalgo, Mafalda, 2010. 'Arquitectura, Concreta e Abstrata, da Pré-história ao período do contacto: Interpretação e comparação de algumas pinturas rupestres do P. N. Serra da Capivara com arquitectura indígena brasileira atual'. In Guidon, N.; Bucu, C. & Abreu, M. S. (Eds.). *Global Rock Art – Anais do Congresso de Arte Rupestre IFRAO 2009*. FUMDHAMentos IX, 4: 1285-1302. São Raimundo Nonato: Fundação Museu do Homem Americano.
- Buco, E. (2013). *Turismo Arqueológico/Archaeological Tourism, Região do Parque Nacional Serra da Capivara/Serra da Capivara National Park region*. São Raimundo Nonato: FUMDHAM/Petrobras.
- Campos, L., Bucu, C.A. (2021). 'As representações faunísticas na arte rupestre do Parque Nacional da Serra da Capivara, como indicadores de mudanças climáticas e resiliência'. *PerCursos*, Florianópolis, v. 22, n. 49, pp. 171 - 197.
- Connah, G. (2013). *África Desconhecida: Uma Introdução à sua Arqueologia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Cosgrove, D. A. (1998). 'Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas'. In Corrêa, R. L.; Rosendahl, Z. (orgs). *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- Fagundes, M., Bandeira, A. M., Greco, W. S. (2018). 'Paisagem e lugares: considerações sobre a arte rupestre do Sítio Sampaio, Felício dos Santos, Alto Araçuaí, Minas Gerais: uma análise interpretativa'. *Caderno de Geografia*, v. 28, pp. 746-768.
- Faure, M. et al. (1999). *Découverte d'une mégafaune holocène à la Toca do Serrote do Artur (aire archéologique de São Raimundo Nonato, Piauí, Brésil)*. Académie des

- sciences/Éditions scientifiques et médicales SAS.
- Faure, M; Guérin, C.; Luz, M. F. da. (2011). 'O material funerário das sepulturas pré-históricas da Toca do Enoque (Parque Nacional Serra das Confusões, Piauí, Brasil. Revista Clio Arqueológica'. *EDUFPE*: Recife, v.26, nº 2.
- Felice, G. D. (2002). 'A controvérsia sobre o sítio arqueológico Toca do Boqueirão da Pedra Furada, Piauí-Brasil'. *FUMDHAMentos*, II, pp. 143-178.
- Figueiredo, D. M. F. & LOPES, M. B. (2021). 'Percepções da paisagem da Serra da Capivara-PI'. *Paisagem e Ambiente*, v. 32, nº 48, p. e182681-e182681.
- Fyfe, W. S. (1997). 'As ciências da terra e a sociedade: as necessidades para o século XXI'. *Revista de Estudos Avançados*, v. 11, nº 30, pp. 175-190.
- Guidon, N. (1984). *L'art rupestre du Piauí dans le contexte sud américain. Une première proposition concernant méthodes et terminologie* [Thèse de Doctorat d'Etat-es-Lettres], 5 vol., Paris: Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne.
- Guidon, N. (1985). 'Unidades culturais da Tradição Nordeste na área arqueológica de São Raimundo Nonato'. *Revista do Museu Paulista* (Nova Série), Vol. XXX, pp. 115-145.
- Guidon, N. & Delibrias, G. (1985). 'Inventaire des sites sud-américains antérieurs a 12 000 ans'. *L'Anthropologie*, 89 (3), pp. 385-408.
- Guidon, N. & Delibrias, G. (1986). 'Carbon-14 dates point to man in the Americas 32.000 years ago'. *Nature*, 321 (6072), pp. 769-771.
- Guidon, N. & Arnaud, B. (1991). 'The Chronology of the New World, Two Faces of One Reality'. *World Archaeology*, 23 (2), pp. 167-178.
- Guidon, N., Pessis, A-M., Parenti, F., Guérin, C., Peyre, E. & Santos, G. M. (2002). 'Pedra Furada, Brazil: paleoindians, painting and paradoxes'. *Athena Review* (Peopling of the Americas), 3 (2), pp. 42-52.
- Guidon, N. (2008). 'Pedra Furada. Uma revisão'. *FUMDHAMentos* (Atas do II Simpósio Internacional "O Povoamento das Américas", 16-21 dezembro 2006), VII, pp. 380-403.
- Guidon, N.; Bucu, C. A. & Ignácio, E. (2009). 'Cadastro de sítios arqueológicos em 2005. Região da Serra da Capivara e Corredor Ecológico. Parceria entre IPHAN e FUMDHAM – Relatório'. *FUMDHAMentos* VIII, pp. 134-153.
- Hardin, G. (1968). 'The Tragedy of the Commons'. *Science*, v. 162, pp. 1.243-1.248.
- Ingold, T. (1993). 'The temporality of the landscape'. *World Archaeology*, v. 25, nº 2, pp. 152-174.
- Justamand, M.; Colling, L.; Oliveira, G. F. de; Gomes Filho, A. dos S.; Belarmino, V. da S. (2019). 'Representações de relações sociais e sexuais entre pessoas do mesmo sexo nas cenas rupestres do Parque Nacional Serra da Capivara-Piauí'. *Revista Nordestina de História do Brasil*, v. 1, pp. 92-105.
- Kinoshita, A. Skinner, A. R.; Guidon, N.; Ignácio, E.; Felice, G. D.; Bucu, C.A.; Tatum, S.; Yee, M.; Figueiredo, A. M. G.; Baffa, O. (2014). 'Dating human occupation at Toca do Serrote das Moendas, São Raimundo Nonato, Piauí – Brasil by electron spin resonance on optically stimulated luminescence'. *Journal of Human Evolution*,

- v.77, pp. 187-195.
- Krenak, A. (2020). *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, Ailton. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lahaye, C., et al., (2015). 'New insights into a late-Pleistocene human occupation in America: The Vale da Pedra Furada complete chronological study'. *Quaternary Geochronology*. <http://dx.doi.org/10.1016/j.quageo.2015.03.009>
- Lovelock, J. (2010). *Gaia: Alerta Final*. Rio de Janeiro, Intrínseca.
- Martínez Celis, D., Botiva Contreras, A. (2007). 'Introducción al arte rupestre'. *Rupesc-treweb*. Disponível em: <http://www.rupestreweb.info/introduccion.html>. Acesso em: 10/05/2021.
- Mota, L. & Scheel-Ybert, R. (2019). 'Antracologia no Parque Nacional Serra da Capivara (Piauí-Brasil): primeiros dados sobre a Toca do Boqueirão da Pedra Furada e a Toca do Sítio do Meio'. *Revista de Arqueologia*, v. 32, nº 2, pp. 197-224.
- Odum, Eugene P. (1972). *Fundamentos de Ecologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Oliveira, G. F. de. (2018). *Similaridades e diferenças no complexo estilístico Serra talhada da tradição nordeste de pinturas rupestres no Parque nacional Serra da Capivara-PI: um estudo de caso*. Tese de Doutorado em Arqueologia. Laranjeiras: Universidade Federal de Sergipe.
- Parenti, F. (2014). 'Arqueologia da Pedra Furada. Os Biomas e as Sociedades Humanas na Pré-história da região do Parque Nacional Serra da Capivara. Anne-Marie Pessis, Niède Guidon, Gabriela Martin'. São Paulo: A&A Comunicação, vol. B, pp. 526-544.
- Parenti, F. (2013). *Pedra Furada, Archaeology of*. Encyclopedia of Global Archaeology. C. Smith (Ed.), New York, Springer Science.
- Parenti, F. (2001). *Le gisement quaternaire de la Pedra Furada (Piauí, Brésil)*. *Stratigraphie, chronologie, évolution culturelle*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations, Ministère des Affaires Étrangères.
- Petersen, T. (2019). 'Humanos consumiam mel há mais de 10 mil anos: o que você precisa saber sobre esse alimento'. *Galileu*. Disponível em: <<https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/noticia/2019/10/humanos-consumiam-mel-ha-mais-de-10-mil-anos-o-que-voce-precisa-saber-sobre-esse-alimento.html>>. Acesso em: 10/05/2021.
- Previdelli, F. (2021) 'Arte Rupestre sugere que nativos se reuniam, há 500 anos, para ficarem chapados em caverna, diz estudo'. *Aventuras na História*. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/historia-hoje/arte-rupestre-sugere-que-nativos-se-reuniam-ha-500-anos-para-ficarem-chapados-em-caverna-diz-estudo.phtml>>. Acesso em: 10/05/2021.
- Ribeiro, L. M. R. (2009). 'Sobre pinturas, gravuras e pessoas: Ou os sentidos que se

- dá à arte rupestre'. *Revista Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas*. Ilhéus: UESC, v. 11-12, pp. 157-182.
- Risser, Paul G. (1999) 'Landscape Ecology: Does the Science Only Need to Change at the Margin?'. In Klopatek, J. M.; Gardner, R. H. (Eds.). *Landscape Ecological Analysis: Issues and applications*. New York: Springer, Cap. 1, pp. 3-10.
- Santos, J. C. (2007). *O Quaternário do Parque Nacional Serra da Capivara e entorno, Piauí, Brasil: morfoestratigrafia, sedimentologia, geocronologia e paleoambientes*. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em Geociências, Departamento de Centro de Tecnologia e Geociências, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Silva, L. B. & Fontes, M. A. F. (2014). 'Queimaram ossos na Toca do Alto do Capim'. *Cadernos do LEPAARQ*, vol. XI (22), pp. 100-122.
- Tórrez, M.; Vammen, K. (2020). *El desequilibrio ambiental y la pandemia del COVID-19*. Managua: Academia de Ciencias de Nicaragua.
- Troncoso, A. M. (2001). 'Espacio y Poder'. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, nº 32, pp. 10-23.
- Viveiros de Castro, E. (2006). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Waters, Michael R. (1992). *Principles of Geoarchaeology: a North American Perspective*. Tucson: University of Arizona Press.
- Worster, Donald. (1991). 'Para fazer história ambiental'. *Estudos Históricos*, v. 4, nº 8, pp. 198-215.

Autores

Michel Justamand

Doctor en Ciencias Sociales/Antropología por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC/SP). Profesor Asociado II del Departamento de Historia del Arte de la Universidad Federal de São Paulo (UNIFESP); Profesor del Programa de Posgrado Sociedad y Cultura en la Amazonía (PPSCA), de la UFAM.

Alberico Nogueira de Queiroz

Doctorado en Ciencias-Mención Biologique, por la Université de Genève (UNIGE/Suiza). Profesor Asociado III del Departamento de Arqueología (DARQ), del Curso de Graduación en Arqueología (Licenciatura), del Programa de Posgrado en Arqueología (PROARQ) y del Programa de Posgrado en Desarrollo y Medio Ambiente (PRODEMA) de la Universidad Federal de Sergipe (UFS).

Olivia Alexandre de Carvalho

Doctora en Ciencias-Mención Antropológica, por la Université de Genève (UNIGE/Suiza). Profesora Asociada III del Departamento de Arqueología (DARQ), del Curso de Graduación en Arqueología (Licenciatura) y del Programa de Posgrado en Arqueología (PROARQ) de la Universidad Federal de Sergipe (UFS).

Gabriel Frechiani de Oliveira

Doctora en Arqueología por la Universidad Federal de Sergipe (UFS). Profesora de la Secretaría de Estado de Educación de Piauí (SEDUC-PI).

Cristiane de Andrade Buco

Doctora en Arqueología por la Universidad de Trás-os-Montes y Alto Douro (PT) / USP-MAE (BR). Arqueóloga del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN), Ministerio de Turismo.

Ana Cristina Alves Balbino

Doctora en Historia Social por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC/SP). Profesora de los cursos de Historia y Pedagogía de la Universidade Paulista (UNIP).

Víctor José Rampaneli de Almeida

Estudiante de Doctorado en Planificación y Gestión Territorial (UFABC). Profesor de la Fundación Escuela de Comercio Álvares Penteado (FECAP), Universidad Federal del ABC, Brasil.

Matteus Freitas de Oliveira

Maestría en Geografía por la Universidad Federal de Bahía (UFBA). Profesor EBTT en el Instituto Federal de Bahía - IFBA, Campus Valença.

Leandro Paiva

Estudiante de Doctorado y Magíster en Antropología Social de la Universidad Federal de Amazonas. Postgrado (Lato Sensu) en Arqueología y Postgrado (Lato Sensu) en Museografía y Patrimonio Cultural (ambos por Claretiano). Licenciado en Historia por la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro.

Camila Marqués Matón

Sociólogo y Magíster en Medio Ambiente de la Universidad Federal de Piauí (UFPI), mediador de conflictos en el TJPI.

Felipe de Sousa Soares

Graduada en Arqueología y Conservación de Arte Rupestre por la Universidad Federal de Piauí (2013). Trabaja con Arqueología Preventiva.

Juana Neiva Luz

Estudiante de posgrado en Historia en la Pontificia Universidad Católica de Goiás (PUC). Tiene experiencia en el área de Paisajismo y Arqueología Ambiental y Etnohistoria.

Joao Rafael Almeida Noletto

Comunicador Social. Licenciatura en Periodismo y Relaciones Públicas (UESPI).

Ana Caldeiras

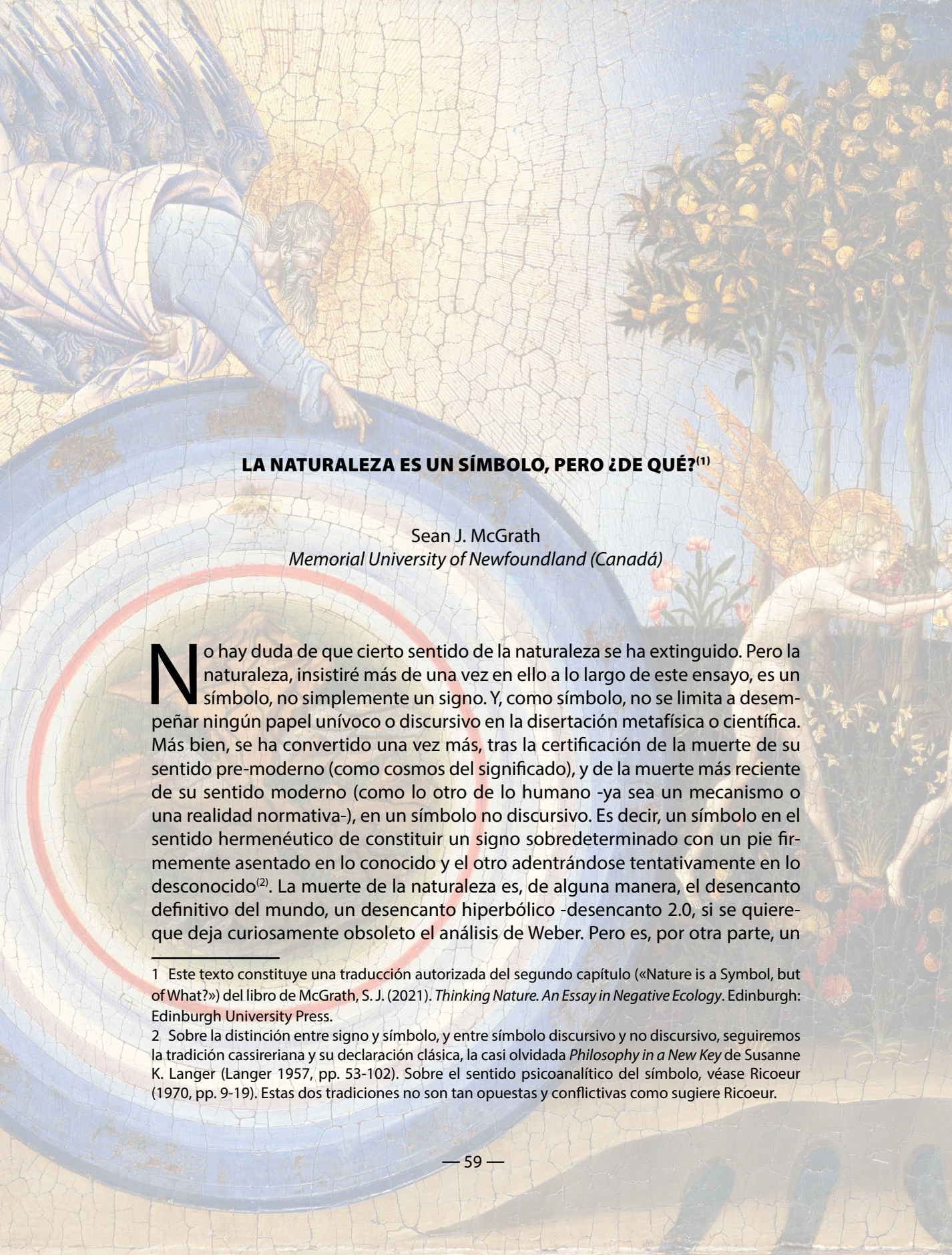
Graduada en Historia por la Universidad Federal de São Paulo (UNIFESP) / Campus Guarulhos.

Gabriela Paes Rabello de Oliveira

Graduado del curso de Lengua Portuguesa en la Universidad Federal de São Paulo, Unifesp – EFLCH, Campus Guarulhos.

Mara Barreto Sinhosewawe Xavante

Estudiante de pregrado en Periodismo y Cosmetología y Estética en la Universidad del Sur de Santa Catarina (UNISUL).



LA NATURALEZA ES UN SÍMBOLO, PERO ¿DE QUÉ?⁽¹⁾

Sean J. McGrath

Memorial University of Newfoundland (Canadá)

No hay duda de que cierto sentido de la naturaleza se ha extinguido. Pero la naturaleza, insistiré más de una vez en ello a lo largo de este ensayo, es un símbolo, no simplemente un signo. Y, como símbolo, no se limita a desempeñar ningún papel unívoco o discursivo en la disertación metafísica o científica. Más bien, se ha convertido una vez más, tras la certificación de la muerte de su sentido pre-moderno (como cosmos del significado), y de la muerte más reciente de su sentido moderno (como lo otro de lo humano -ya sea un mecanismo o una realidad normativa-), en un símbolo no discursivo. Es decir, un símbolo en el sentido hermenéutico de constituir un signo sobredeterminado con un pie firmemente asentado en lo conocido y el otro adentrándose tentativamente en lo desconocido⁽²⁾. La muerte de la naturaleza es, de alguna manera, el desencanto definitivo del mundo, un desencanto hiperbólico -desencanto 2.0, si se quiere- que deja curiosamente obsoleto el análisis de Weber. Pero es, por otra parte, un

1 Este texto constituye una traducción autorizada del segundo capítulo («Nature is a Symbol, but of What?») del libro de McGrath, S. J. (2021). *Thinking Nature. An Essay in Negative Ecology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

2 Sobre la distinción entre signo y símbolo, y entre símbolo discursivo y no discursivo, seguiremos la tradición cassireriana y su declaración clásica, la casi olvidada *Philosophy in a New Key* de Susanne K. Langer (Langer 1957, pp. 53-102). Sobre el sentido psicoanalítico del símbolo, véase Ricoeur (1970, pp. 9-19). Estas dos tradiciones no son tan opuestas y conflictivas como sugiere Ricoeur.

regreso a los orígenes míticos del símbolo asociado a la naturaleza misma, un descenso de regreso al oscuro útero del significado que dio origen a la variedad de concepciones de la naturaleza que han prevalecido a lo largo de los siglos (*physis*, *kosmos*, *creatio*, *res extensa*, territorio salvaje e inexplorado, etc.). La naturaleza en el Antropoceno vuelve a hundirse en el *meon*, en el lugar de la posibilidad, no porque carezca de sentido y ahora debamos utilizar otros conceptos, sino porque, como símbolo tan significativo o fundamental, está gestando un nuevo sentido en el presente, un sentido antropocénico en el que la «naturaleza» no tiene ya que ver con el cosmos que nos cobija en esferas de significado interconectadas (y al acogernos, niega al *anthropos* su diferencia específica), ni tampoco con el mecanismo que excluye al *anthropos* como su *Gran Otro*. Ni signo ni término (científico), sino símbolo no discursivo, ya que, en la actualidad, la naturaleza es capaz de sobrevivir a la extinción de uno u otro de sus sentidos. Es por ello que cabe preguntarse: ¿qué puede significar hoy la naturaleza? ¿Qué nuevos significados produce el símbolo de la naturaleza en el Antropoceno?

No vamos a responder a esta pregunta generando arbitrariamente un significado específico de naturaleza (nos exculpamos, por ello, ante Deleuze y Guattari) que sea funcional en un periodo en el que habitan siete mil millones de humanos, caracterizado por el consumismo global y el cambio climático antropogénico irreversible. Crear un significado para la naturaleza en el Antropoceno supondría caer en el idealismo puro, y ello nos dejaría peligrosamente al margen del estrato en el que las ideas están dando forma a la historia. Más bien, debemos «mirar y ver» (Wittgenstein) qué sentido de la naturaleza se encuentra vivo para nosotros y podría servir de guía en las transformaciones sociales y políticas que deben acontecer si la humanidad desea tener un futuro en la tierra.

Dos tradiciones en el pensamiento moderno han planteado una clara distinción entre signos y símbolos, pero de modo un tanto dispar. Y ambas pueden sernos útiles para desarrollar un análisis antropocénico del simbolismo en relación con la naturaleza. En primer lugar, la tradición neokantiana, que comienza con Cassirer; y en segundo lugar, la tradición psicoanalítica -o, mejor dicho, hermenéutica- que se inaugura con Freud y Jung y, posteriormente, es desarrollada por parte de teólogos y filósofos del siglo XX como Tillich, Lonergan y Ricoeur. La tradición neokantiana se basa en establecer una diferencia pragmática y objetiva entre símbolos y signos: todos los símbolos son signos (o sea, algo que representa o representa otra cosa), pero no todos los signos son símbolos. Lo que distingue a los «signos que simplemente señalan» de los «signos que simbolizan» es el uso. Los signos de señalización indican, ya sea de forma natural (la acumulación de nubes como señal de tormenta) o de forma artificial (el tono de la llamada de un teléfono), la presencia o la ausencia de algo en un contexto pragmático. La respuesta apropiada a una señal es una acción específica: por ejemplo, refugiarse

(en el caso de riesgo de tormenta) o contestar el teléfono (en el caso de una llamada). Los símbolos expresan sentido; no son pragmáticos, evocan una concepción y no tanto una acción. La palabra que nos impele a concebir (es decir, el símbolo en el lenguaje neokantiano) no requiere una acción particular de nuestra parte, sino una pausa en la acción, y nos emplaza a una actitud contemplativa, invitándonos a considerar el sentido como tal que se manifiesta. En la tradición cassireriana, cualquier signo puede tomarse simbólicamente y cualquier símbolo puede reducirse a una señal:

Los símbolos no son representantes de sus objetos, sino vehículos para la concepción de objetos. Concebir una cosa o una situación no es lo mismo que «reaccionar frente a ella» abiertamente, o ser consciente de su presencia. Al hablar de las cosas tenemos concepciones de ellas, no de las cosas mismas; y son los conceptos, no las cosas, lo que los símbolos «significan» directamente (Langer, 1957, pp. 60-61).

Mientras que el uso de signos es característico de todos los animales superiores, la función simbolizante es exclusiva del animal humano, constituyendo la forma específica en que el ser humano habita su entorno. Esto no quiere decir que los humanos tengan un mundo mientras que los no humanos no, tal y como Heidegger nos podría hacer pensar, sino que cada especie de ser vivo habita mundos fundamentalmente diferentes, de acuerdo con lo señalado por Jakob von Uexküll. Cada especie posee un ambiente organizado que se corresponde con su propia forma de vida. La diferencia específica que marca el entorno humano como algo distinto de, digamos, el entorno de un pulpo es la función simbólica³. Volveré nuevamente sobre este importante asunto relativo a la diferencia humana.

3 Véase Cassirer (1944 p. 23). «Sería una especie de dogmatismo muy ingenuo suponer que existe una realidad absoluta de las cosas que es la misma para todos los seres vivos. La realidad no es una cosa única y homogénea; es inmensamente diversificada y tiene tantos esquemas y patrones diferentes como organismos diferentes. Todo organismo es, por así decirlo, un ser monádico. Tiene un mundo propio porque tiene una experiencia propia. Los fenómenos que encontramos en la vida de una determinada especie biológica no son transferibles a ninguna otra especie. Las experiencias, y por lo tanto las realidades, de dos organismos diferentes son inconmensurables entre sí. En el mundo de una mosca, dice Uexküll, sólo encontramos «cosas de mosca»; en el mundo de un erizo de mar solo encontramos «cosas de erizo de mar». La filosofía de las formas simbólicas de Cassirer extiende el enfoque biológico de Uexküll sobre la diversidad de entornos a la cuestión de la diferencia humana. «En el mundo humano encontramos una nueva característica que parece ser la marca distintiva de la vida humana. El círculo funcional del hombre no sólo se amplía cuantitativamente; también ha sufrido un cambio cualitativo. El hombre, por así decirlo, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su entorno. Entre el sistema receptor y el sistema efector que se encuentran en todas las especies animales, encontramos en el hombre un tercer eslabón nuevo que podemos describir como el sistema simbólico. Esta nueva adquisición transforma toda la vida humana. En comparación con otros animales, el hombre no vive simplemente en una realidad más amplia; vive, por así decirlo, en una nueva dimensión de la realidad» (Cassirer, 1944, p. 24).

En la tradición hermenéutica que se inicia con Freud (aunque con raíces que se extienden hasta el idealismo alemán), la distinción entre signo y símbolo descansa en la capacidad de portar sentidos unívocos o plurívocos. Los signos son unívocos mientras que los símbolos son plurívocos y, como tales, conectan la conciencia con un horizonte de posibilidades desconocidas o inconscientes de significado⁽⁴⁾. En la tradición neokantiana, es la función del signo-que-representa-un-concepto lo que convierte a éste en un símbolo; en la tradición hermenéutica, es la ambigüedad del sentido -la doble intencionalidad, como dice Ricoeur (Ricoeur, 1970, p. 16)- lo que transforma a algunos signos en símbolos. Dado que, para nosotros, la «naturaleza» del término símbolo puede ser simbólica tanto en el sentido neokantiano como en el hermenéutico, me arriesgaré a fusionar ambas tradiciones. La tradición neokantiana nos ofrece un medio crucial para subrayar la continuidad y la diferencia entre el pensamiento humano y animal. La tradición hermenéutica, por su parte, nos recuerda «la función trascendente» del símbolo (Jung, 1971, p. 480), esto es, la forma única en que los signos ambiguos o sobredeterminados en el discurso humano nos abren a modos emergentes de significado.

El símbolo, en la tradición hermenéutica, posee un aura mágica porque mantiene la conexión entre la conciencia y «el inconsciente», concebido éste de modo restrictivo como lo reprimido (Freud) o productivamente como la posibilidad que aún no ha emergido a la realidad (Jung). El símbolo constituye, pues, el puente entre las dos caras de la personalidad, impidiendo la completa disociación entre el ello y el ego, el plano inconsciente y el consciente o lo colectivo y lo individual, al mismo tiempo que compensa esa disociación funcional fragmentaria. Como símbolo en el sentido hermenéutico, la «naturaleza» todavía está viva para nosotros porque, aunque el término todavía evoca sentido y sentimiento, estamos lejos de tener claro qué significa el símbolo de la naturaleza en el Antropoceno, o qué somos respecto a ella. El desencanto hiperbólico nos ha privado de algunos sentidos del término (por ejemplo, la naturaleza como el otro de lo humano; como el orden normativo real o mecánico o como «los hechos», por encima y en contra de los valores que les imponemos), pero están empezando a resurgir asociaciones más antiguas (algunas que fueron desplazadas por el sentido moderno de la naturaleza -como el otro humano-, y otras que fueron relegadas durante

4 Sobre la distinción hermenéutica entre signo y símbolo, véase, además de Ricoeur, Tillich (1967; II, pp. 238-239), Lonergan (1971, pp. 64-69), Jung (1971, pp. 473-481). El Schelling temprano es una fuente no reconocida de esta tradición. Véase la diferenciación entre esquema, alegoría y símbolo en su Filosofía del arte (Schelling 1802-3, p. 46): «*Aquella representación en la que lo universal significa lo particular o en la que lo particular se intuye a través de lo universal es el esquematismo. Sin embargo, aquella representación en la que lo particular significa lo universal o en la que lo universal se intuye a través de lo particular es alegoría. La síntesis de estos dos, donde ni lo universal significa lo particular ni lo particular lo universal, sino más bien donde ambos son absolutamente uno, es lo simbólico*».

largo tiempo al plano inconsciente). En particular, la finitud de la naturaleza ha vuelto a la sobria luz del día a causa del cambio climático. Latour ha abordado esta finitud recuperando el símbolo de James Lovelock, Gaia, y ha acuñado un símbolo más lúdico, OOWWAAB, o sea aquello «de-lo-que-nacemos-todos» (Latour, 2017, p. 159). Mi argumento aquí es que esta contracción de la naturaleza, esta finitización de su modo de ser, este hacer radicalmente contingente aquello de lo que todos dependemos, no es un pensamiento nuevo (a pesar de la teatralidad de Latour), sino una nueva forma de revivir un viejo pensamiento olvidado hace mucho tiempo. El cambio climático despierta un sentido teológico latente de la naturaleza que fue momentáneamente eclipsado durante el periodo de auge mecanicista durante la modernidad temprana e igualmente oscurecido por la reversión compensatoria de la modernidad, es decir, la infinitización de la naturaleza gestada durante el romanticismo temprano⁵. La naturaleza no es ni una máquina ni un orden moral, sino que participa del mismo ser que somos nosotros: dependiente, contingente, no subsistente o, en suma, *creatio*.

«Un símbolo es una expresión lingüística de doble sentido» (Ricoeur, 1970, p. 9). ¿Qué quiere decir esto? Significa que un símbolo, en el sentido restrictivo de Ricoeur, no nombra cualquier forma de concepción (como sí lo hace para Cassirer), sino que se refiere específicamente a signos que son significativos en dos o más formas distintas. El símbolo significa una cosa directamente (por ejemplo, el águila se refiere al ave rapaz que habita las costas norteamericanas) e indirectamente otra serie de cosas (el imperio americano, la soberanía, el poder, etc.). Los símbolos oníricos, señala Freud, tienen un significado manifiesto, extraído de asociaciones cotidianas o literales, y un significado latente que hace referencia a asociaciones vagas o inconscientes. Ricoeur se preocupa por distinguir la doble intencionalidad que se encuentra en los símbolos religiosos, las imágenes oníricas y la poesía frente a los conceptos unívocos de la ciencia, y encuentra que el enfoque funcionalista de Cassirer es demasiado amplio para sus propósitos. El símbolo, como si se tratase de un significante doblemente significativo, exige una interpretación en el sentido estricto de negociar un sentido plurívoco. «Los símbolos se dan cuando el lenguaje produce signos de grado compuesto en los que el sentido, no satisfecho con designar una cosa, designa otro sentido alcanzable sólo en y por la primera intencionalidad» (Ricoeur, 1970, p. 16). Si bien la limitación del significado de símbolo en Ricoeur no contradice de ninguna manera a Cassirer (de hecho, el enfoque de Cassirer se adapta a símbolos doblemente intencionales),

5 Por «teológico», no me refiero a lo confesional o a lo vinculado a un dogma religioso particular. Me refiero, más bien, a los horizontes de trascendencia. Un sentido teológico de la naturaleza perfila la naturaleza frente a su otro genuino: lo trascendente. No necesitamos saber nada sobre lo trascendente excepto que trasciende lo finito (lo natural), y por lo tanto es infinito. A Hegel no le gustaría este argumento, pero a Schelling sí, porque de hecho es suyo. Véase mi próximo libro, *The Late Schelling and the End of Christianity* (Edinburgh University Press, 2019).

la hermenéutica de los símbolos enfatiza el papel que juegan algunos de ellos, ya que nos permiten trascender cierta forma reductiva de racionalidad o pensamiento discursivo. La ambigüedad simbólica no frustra meramente el pensamiento literal, sino que activa el pensamiento metafórico y evoca sentimientos. Lonergan está de acuerdo en ello:

Por univocidad, [el símbolo] sustituye una riqueza de significados múltiples. No prueba pero abruma con una multiplicidad de imágenes que convergen en sentido. No se inclina ante el principio del tercero excluido sino que admite la coincidencia oppositorum, del amor y el odio, del coraje y el miedo, etc. (Lonergan, 1971, p. 66).

La hermenéutica de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud) desenmascara ilusiones o disimulos creados por la ambigüedad simbólica. La hermenéutica de la simpatía inaugura una «segunda ingenuidad» y libera nuevas posibilidades de producción de sentido precisamente a través de la ambigüedad simbólica. La arqueología de los símbolos (iconoclasia freudiana) debe ser seguida, argumenta Ricoeur, por una teleología de los símbolos, una producción orientada hacia el futuro de un nuevo sentido que nace de la muerte de significados más antiguos y pasados de moda (Ricoeur, 1970, 494 f.).

Tillich complica aún más las cosas al agregar al criterio hermenéutico de distinción entre signos y símbolos algunas consideraciones extraídas de la teología sacramental. Dado que lo que plantea incide, aún más, en la relevancia del hecho de que un símbolo muera y, por implicación, que un símbolo continúe viviendo, no es posible ignorar tampoco su supervivencia ante diversas transformaciones. Los símbolos, según Tillich, «*participan en la realidad de aquello a lo que apuntan*» (Tillich, 1967, II, p. 239) de una manera que no lo hacen los signos.

El signo es arbitrario y reemplazable, no tiene una relación intrínseca con lo que representa, «*pero el símbolo crece y muere según la correlación entre lo simbolizado y las personas que lo reciben como símbolo*» (Tillich, 1967, II, p. 239). Los símbolos (los sacramentos de la iglesia son un ejemplo preeminente, aunque no exclusivo) comprometen, no solo la mente, sino también el cuerpo, es decir, evocan no solo el pensamiento sino, sobre todo, el sentimiento. Ellos «*abren niveles de realidad, que de otro modo estarían cerrados para nosotros..., ocultos y sin posibilidad de ser captados de ninguna otra manera*» (Tillich, 1999, pp. 42, 47). La precisión del signo representa una constricción del símbolo, que debe ser libre para evocar, sin limitaciones, sentimientos y significados de forma anticipada. Pero esta evocación irrestricta del sentido, que hunde sus raíces en la memoria colectiva y en el sentimiento inconsciente, no es algo que se logre deliberadamente o por definición. No es el usuario del signo quien decide si un símbolo vive o muere. Los símbolos «*surgen del inconsciente individual o colectivo y no pueden funcionar sin ser aceptados por las dimensiones inconscientes de nuestro ser*»

(Tillich, 1999, p. 42). Tillich ofrece ejemplos concretos de la vida y muerte de los símbolos: la Estrella de David es un símbolo vivo y, como tal, es insustituible y no ha agotado su poder sobre la comunidad que constela a su alrededor. La Virgen María, por otro lado, debido a razones históricas y teológicas específicas, ya no es un símbolo vivo para millones de cristianos.

El símbolo hermenéutico no sólo se abre a la historia, sino también al individuo, *«a las profundidades ocultas de nuestro propio ser»* (Tillich, 1999, p. 42), *«a los niveles del alma, niveles de nuestra propia realidad interior»* (Tillich, 1999, p. 48). De ello se deduce que la vida o la muerte del símbolo no dependen de nosotros. *«Si se pierde la dimensión de la profundidad, también deben desaparecer los símbolos en los que, en esta dimensión, se ha expresado la vida»* (Tillich, 1999, p. 3). *«Los símbolos no crecen porque la gente los anhele, y no mueren debido a la crítica científica o práctica. Mueren porque ya no pueden producir respuesta en el grupo donde originalmente encontraron expresión»* (Tillich, 1999, p. 43). Este es, entonces, el *quid* de mi disputa con el movimiento de la «ecología sin naturaleza» o «ecología oscura». No corresponde a los profesores de filosofía decir a la comunidad humana que sus símbolos ya no están vivos para ellos. Corresponde a la comunidad humana decir esto a los profesores, y ese decir consiste en evocar continuamente su sentido en el discurso a partir de un uso disputado del término.

En mi opinión, una hermenéutica del símbolo es exactamente lo que se necesita en el pensamiento ecológico. No un reencantamiento de la naturaleza, sino una travesía que vaya, a través de su muerte, hacia la nueva forma que está tomando para nosotros hoy. *«Los ídolos deben morir para que los símbolos puedan vivir»* (Ricoeur, 1970, p. 531). Como símbolo en un registro hermenéutico, la «naturaleza» es insustituible y «participa» en la realidad de lo que representa. Pero, ¿cuál es esta realidad? La pregunta permanece abierta, de hecho se reabre hoy de una manera sin precedentes. La apertura a una gama indeterminada de sentidos -en oposición a las clausuras que determinan el sentido literal definido a través del discurso- es el evento original de la simbolización, un evento que se repite con cada transformación de significado que hace que el pensamiento humano sea originalmente contemplativo. Esta cuestión, entonces, no debe decidirse por la ciencia. Determinar cuándo los símbolos se usan científicamente o discursivamente respecto a su uso plurívoco es algo crucial para comprender una declaración o texto, y esto es especialmente cierto en el caso del discurso ambiental sobre la naturaleza. El término «naturaleza» se usa, en su mayor parte, de manera vaga, evocativa y no generalmente científica o discursiva. De hecho, puede darse el caso de que, como término científico, la «naturaleza» haya perdido su significado en el Antropoceno. Y pasar de un uso positivista del término a uno metafísico no supone establecer una defensa de la naturaleza, al conservar su significado de «ser», *physis* o, más restrictivamente, realidad en el espacio-tiempo.

po. La naturaleza que ese halla en el espacio-tiempo no es objeto especial de preocupación en el Antropoceno, no es la naturaleza que nos esforzamos por proteger y conservar. A nadie le preocupa la superficie del planeta Mercurio ni lo que sucede en el sistema solar Alfa Centauro. Pero nosotros, al menos algunos de nosotros, estamos profundamente preocupados por lo que está sucediendo en nuestros océanos.

Como he insinuado en las primeras líneas de este ensayo, la pregunta crucial a abordar no es ¿Qué es la naturaleza?, sino más bien ¿Quién es el ser que hace esta pregunta? El ser que hace esta pregunta no es parte de la naturaleza concebida como un todo equilibrado o un macroorganismo, en la medida en que es un ser manifestamente libre. Tampoco es la otredad de esta naturaleza interrogadora, un espíritu trascendente desvinculado de la cosa sin espíritu y que se sitúa por encima y en contra de ella. Porque el ser que hace esta pregunta es manifestamente animal, es decir, material, y depende de los mismos procesos vivificantes que hacen posible cualquier otra forma de vida. La naturaleza no puede ser ni un organismo -pues el ser humano no es parte de un todo- ni un mecanismo, porque nos incluye a nosotros, y no somos máquinas. El futuro de la naturaleza y el futuro del *anthropos*, entonces, no pueden pensarse separados uno del otro. «*El hombre [sic] se opone no a la parte (a un cuerpo celeste particular [es decir, la tierra]) sino al todo, al que se vincula como su logos, como ese que es auténticamente existente (eigentlich seyende). Él es el ser universal*» (Schelling, 1854, p. 491). El futuro de la naturaleza es la naturaleza antropocénica, la naturaleza perfilada frente al *anthropos*, tanto en un sentido práctico -es decir, lo que hagamos afectará al todo- como en un sentido semántico -el modo en que nos concibamos a nosotros mismos en esta etapa de la historia determinará cómo consideremos la naturaleza en adelante-. La naturaleza no es (a diferencia de lo que creían los antiguos) un organismo ni un mecanismo (frente a lo planteado por los primeros modernos), porque en ninguno de estos paradigmas somos capaces de pensar la naturaleza que piensa la naturaleza, es decir, la naturaleza pensante. La totalidad orgánica se enmarca en la concepción antigua (griega, romana, hindú, taoísta, etc.) de la naturaleza. Esta concepción fue desapareciendo durante el medievo cristiano bajo la presión derivada de la revelación bíblica para reconciliar dos misterios centrales de la fe: la creación (causalidad divina) y la caída (causalidad humana). Un vago sentido de la cualidad incontenible del *anthropos*, su relación no me-reológica con el todo, obligó a la modernidad temprana a concebir la naturaleza como algo separado de nosotros y el *anthropos* como algo trascendente, reemplazando efectivamente la dualidad creador-criatura por la dualidad cultura-naturaleza. Y fue durante esta transición, más que en la Biblia, cuando la naturaleza se convirtió por primera vez en lo «otro» de la humanidad. Al mismo tiempo, durante este tránsito, la naturaleza fue concebida como materia mecanicista, carente

de *telos* o de integridad y lista para ser desarmada y re-ensamblada a voluntad. Pero concebir la naturaleza como un mecanismo ya no es sostenible hoy, en el Antropoceno, porque aunque seamos libres, ya no podemos pretender ser libres de la naturaleza, ni podemos arrogarnos el dominio sobre ella, lo cual es, al menos desde una perspectiva cuántica, inasumible⁽⁶⁾. Desde la perspectiva antigua, la relación recíprocamente causal de la parte orgánica con el todo del que forma parte hace imposible la causalidad propiamente humana (causalidad moralmente imputable). Como parte de un todo, el ser humano es, en el mejor de los casos, capaz de una causalidad secundaria, que no es genuinamente moral en absoluto (al menos con base en lo que Kant entiende como acto moral, interpretación mucho más estricta que la de Aristóteles o la de Tomás de Aquino). Pero en el prejuicio moderno, el *anthropos* se desvanece en el aire, ya que como no es ni una parte ni una máquina, se vuelve noumenal, algo inefable e inexplicable.

Entre las cosas que han muerto en el Antropoceno está cierto tipo de naturalismo ingenuo. El desafío hoy es pensar la naturaleza de una manera que no reduzca la causalidad humana a una causalidad secundaria ni desnaturalice lo humano. Se necesita un naturalismo que no se erija a expensas de lo humano, y un humanismo que no se implante a expensas de lo natural.

Pero qué significa exactamente «naturaleza» para nosotros en estos tiempos tardíos, con solo el veinticinco por ciento de la superficie del planeta todavía salvaje (y desapareciendo rápidamente) y ningún rincón de ella que no haya sido tocado por la humanidad⁽⁷⁾. El sentido antiguo de la naturaleza como orden moral eterno y confiable ya no es en modo alguno convincente para una época que sitúa en su cúspide el diseño de la vida en un laboratorio. El cosmos entendido como un contenedor infinitamente codificado que resuena con arquetipos y se estremece con simpatías y antipatías, el *kosmos* mágico de Platón y Hermes Trismegisto, se agota. El hecho de que este sentido mágico de la naturaleza persista como una mercancía cultural, alimentando, como ya he considerado, la industria del reencantamiento, es solo una señal más, si es que acaso son necesarias más pruebas de ello, de que ya no habitamos genuinamente un cosmos infinitamente significativo. Y el sentido romántico de la infinitud de la naturaleza, de la inmensidad de la vida, también se ha ido, junto con la desaparición también del paraje salvaje (de hecho, vencido) y nuestra ingenuidad romántica.

Entonces, ¿qué nos queda por pensar cuando pensamos en la naturaleza? Esta no es una pregunta fácil de responder. Y, sin embargo, un cierto aura religioso indefinido todavía rodea al término, pese a que la naturaleza ya no puede ser para nosotros lo que fue para los antiguos, medievales o románticos. Este residuo

6 La destrucción de la noción de naturaleza como mecanismo es un tema central del nuevo materialismo. Véase Bennett (2010).

7 Sobre estas estadísticas, véase Williams *et al.* (2015).

religioso será clave para explicar el sentido de la naturaleza antropocénica del siglo XXI. No esperemos resultados rápidos: es posible que al final no pueda afirmar qué significa la naturaleza, o demostrarle a un crítico alguna razón por la que deberíamos preocuparnos por ella. Mis resultados serán en gran parte negativos. En un movimiento análogo a la vía negativa de la teología medieval, al despojar la mayor cantidad de predicados familiares de la naturaleza, espero hacer aún más manifiesto el poder simbólico de la naturaleza en el Antropoceno⁽⁸⁾.

Ciertos eco-teóricos importantes, en particular Žižek, Morton y Latour, han reactivado la filosofía ambiental instándonos a desechar el término «naturaleza» por completo porque, según se afirma, ya no sirve a la causa ambiental. Aunque existen algunas diferencias importantes, que se discutirán a continuación, entre la crítica lacaniana de Žižek, el inmanentismo orientado a objetos budistas de Morton y la teoría del actor-red de Latour, me referiré a este movimiento provisionalmente utilizando el término de Morton «Ecología Oscura». Según Latour, la «naturaleza» murió en las guerras científicas (Latour 2004). Una consideración detallada del uso que Latour hace del término «naturaleza» revela que no está de acuerdo con su despliegue como un símbolo científico o discursivo, ni como un símbolo en el sentido hermenéutico. Su afirmación de que la ecología política necesita dejar de lado la naturaleza es, por lo tanto, menos amplia de lo que parece a primera vista. Para Latour, considerar la naturaleza como un orden de hechos libres de valores a los que los científicos naturales tienen acceso inmaculado debido a la rigurosidad de su metodología, y de la que solo la ciencia natural se erige como guardián de confianza, ya no es sostenible. Sabemos demasiado sobre el carácter construido, evaluativo y político del discurso científico para seguir creyendo en ese sentido de la naturaleza. Lo que es más importante, Latour afirma que la persistencia de este sentido de la naturaleza en el científicismo popular es un obstáculo para la ecología política, en la medida en que permite que gran parte del mundo no humano pueda ser explotado despiadadamente por humanos que continúan considerando tal explotación como una actividad no política. Nuevamente, este sentido de «naturaleza» es unívoco. Es el sentido de la naturaleza en acción bajo la pretensión de la ciencia de informar directamente los «hechos de la naturaleza» en lugar de interpretaciones o construcciones sociales. La naturaleza como orden preestablecido, libre de valores e indiferente a nuestros juicios y métodos de observación.

Sin embargo, si seguimos a Timothy Morton, extendemos la crítica a otros usos simbólicos de la naturaleza. Para Morton, el sentido romántico de la naturaleza, el confín inhóspito infinito, la frescura inagotable de «lo salvaje» celebrada por los poetas del siglo XIX y fetichizada por los primeros ecologistas, es

8 Mi proyecto presenta afinidad con el de Anthony Paul Smith hasta cierto punto. Véase Smith (2013).

perseguido por el ecologismo actual como una fantasía orientada para el consumo. El continuo romance con la llamada naturaleza salvaje, sostiene Morton, perpetúa un antropocentrismo oculto que es letal en nuestro contexto actual. Ante el lavado verde sistémico de las corporaciones, resulta difícil contrarrestar el argumento del ecoturismo auto-indulgente y la publicidad falsa sobre culturas rurales y paisajes naturales vírgenes, paisajes que, no solo ya no existen, sino que han sido destruidos por la acción del capitalismo global (Morton, 2007). Sin embargo, cabe insistir (y vale la pena repetirlo, porque es el núcleo de nuestro argumento) en que un símbolo genuino nunca se restringe a un solo sentido. Los usos simbólicos del término «naturaleza», entonces, no pueden declararse muertos simplemente porque el significado científico primitivo de «naturaleza» se reconozca en la actualidad como inexacto o porque el sentido romántico de la naturaleza ha demostrado ser insostenible. Puede haber, y sin duda hay, otros sentidos de la naturaleza que viven y quizás prosperen con la desaparición tanto del realismo científico como del romanticismo.

A lo que se oponen Latour y Morton es al uso del término «naturaleza» para reforzar la ideología ecológica que descarrila la causa medioambiental. Y no se puede negar que hoy estamos inundados de eco-ideología, desde el ecoturismo que aparentemente es la última esperanza para los lugares «prístinos» de la tierra (una llamada economía verde que reincorpora a las comunidades rurales al convertir a los trabajadores agrícolas en proveedores de servicios), hasta los vasos reciclados de los que bebemos nuestros cafés con leche *Starbucks* de cuatro dólares. La maquinaria del consumo sabe que estamos preocupados y ha descubierto un ámbito económicamente rentable para responder a esa preocupación. Cuando se agregan tasas a un billete de avión para compensar mi «huella de carbono», enriqueciendo con ello a una corporación que está ocupada fletando tantos aviones como la rentabilidad se lo permita, sé que, en última instancia, estoy siendo engañado. No faltan ejemplos de eco-ideología en juego dentro la política contemporánea. Pero un caso particularmente significativo es la revisión de Donald Trump de la Agencia de Protección Ambiental (EPA) -el principal instituto de investigación científica estadounidense que aborda el calentamiento global-, con el fin de purgarla de climatólogos. Trump nombró a Scott Pruitt, un portavoz de la industria del petróleo y del gas, así como un reconocido escéptico del cambio climático, como director de la EPA, y Pruitt procedió a retirar de la EPA a sus climatólogos. Al defender este extraño nombramiento en una conferencia de prensa, Trump se jactó de que así Estados Unidos protegería el aire y el agua mediante el estímulo de la producción interna estadounidense. Trump se ha eximido durante mucho tiempo del deber de decir la verdad. Ahora ni siquiera necesita hablar con coherencia. Trump, de pie ante el mundo para defender su protección del medio ambiente, habiendo emprendido acciones que son clara-

mente destructivas para él, es la esencia de la eco-ideología. El ideólogo miente con tanta convicción que apenas podemos creer cómo no ve la contradicción. En la misma semana en que se nombró a Pruitt, se dio instrucciones a Ivanka Trump para que hiciera del cambio climático su tema principal (cuando no estaba ocupada, eso sí, comercializando su línea de ropa). La misma semana de la reforma de la EPA por parte de Trump, más de 250 personas murieron en una inundación repentina en un pueblo de Colombia, arrastradas, mientras dormían, por lluvias de primavera dos veces más intensas de lo esperado. Esta historia apenas tuvo presencia en las noticias estadounidenses. Las señales de desastres están a nuestro alrededor, pero pretendemos no verlas, mientras que los líderes políticos como Trump nos ayudan a sentir que la negación es la nueva normalidad. En una entrevista reciente, Latour ofreció una inquietante respuesta a la pregunta, ¿cómo es posible que las élites persistan en negar el cambio climático antropogénico, cuando el consenso de la ciencia internacional las refuta? Las élites son conscientes del desastre ecológico que está ocurriendo, respondió Latour, pero guardan silencio porque están invirtiendo en un futuro fuera del mundo en común, en otras palabras, en su propio futuro privado. Saben, dicho de otra manera, que ellos y su descendencia, el uno por ciento, heredarán lo que quede de la tierra. ¿A quién le importa el resto?⁽⁹⁾

La época romántica no murió con Nietzsche ni con Heidegger. Más bien entró en una fase nueva y de desautorización agresiva, en la que el anhelo romántico por la totalidad y el regreso a una cosmovisión cosmocéntrica, un anhelo que ya no se sustenta en las vistas naturales y en los recorridos de senderismo por los Alpes (hay demasiadas autopistas y cafés, así como demasiados turistas para mantener viva esa fantasía del siglo XIX), es manejada en la actualidad por publicidad manipulada por CGI (Morton, 2007, pp. 94–99). La naturaleza romántica es ahora principalmente un fenómeno virtual. Se mantiene gracias a los documentales HD de gran presupuesto, a los safaris cuidadosamente diseñados y a los parques temáticos de Disney. No es raro que los niños se quejen de que la observación genuina de la vida silvestre es mucho menos interesante que ver dramas en el canal de la naturaleza. ¿Pero la crítica al enfoque romántico de la naturaleza no corre el riesgo de ignorar que la «naturaleza» es y siempre ha sido, fundamentalmente, un símbolo? El hecho de que nos desengañemos respecto a una asociación simbólica de la naturaleza no es, ni mucho menos, negar la posible legitimidad de otras asociaciones. La naturaleza era un símbolo para los románticos y sigue siendo un símbolo para nosotros hoy. Esto no significa que su

9 Eric Aeschmann y Xavier de La Porte, 'Bruno Latour: 'Les super-riches ont renoncé à l'idée d'un monde commun'', 19 de marzo de 2017, sitio web de Bibliobs, <<http://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20170316.OBS6702/bruno-latour-les-superriches-ont-renonce-a-l-idee-d-un-monde-commun.html>> (consultado el 20 de septiembre de 2018).

significado no haya cambiado.

El sentido de la naturaleza de Latour como orden de los hechos es lo que Cassirer llama un «símbolo discursivo»: es unívoco, abstracto y determinado. El sentido de la naturaleza de Morton como el salvaje romántico es «presentativo». Ambos conceptos son símbolos, según la teoría de Cassirer, pero el símbolo romántico de presentación de la naturaleza como «lo salvaje» es polívoco, vago y, por ello, evocador de sentimientos. Cuando el científico habla de «un hecho de la naturaleza», no se equivoca sino que define. Cuando Goethe se vuelve poético sobre la «naturaleza», no define nada sino que, más bien, evoca sentimientos¹⁰. Las dos críticas representadas por Latour y Morton encuentran un importante punto de convergencia en la eco-ideología contemporánea. Tanto los símbolos científicos como los románticos de la naturaleza se despliegan al servicio del ídolo ecológico del holismo. El eco-ideólogo utilizará ambos sentidos simbólicos para aplicarlos a la naturaleza que necesita proteger, alternando el uso de cada uno de ellos según sea necesario. Así que se nos dice en un primer momento que estamos viviendo en armonía con la naturaleza y que la naturaleza restablecerá el equilibrio a nuestra costa (símbolo vago y romántico del todo al que pertenecemos), y sin solución de continuidad se afirma que necesitamos preservar la naturaleza para el disfrute de los hijos de nuestros hijos (símbolo científico y determinado, que representa el orden de las cosas sin nosotros). El hecho de que estos símbolos se contradigan entre sí (dado que la concepción científica es exclusiva mientras que el concepto romántico es inclusivo) no inquieta al eco-ideólogo, pues su propósito no es hablar coherentemente sino utilizar la retórica para lograr un fin. Al ideólogo no le importa que una naturaleza eternamente equilibrada no pueda necesitar o ni siquiera recibir nuestra protección. Como orden de los hechos o sistema natural del ser, la naturaleza es la realidad sólida y estructurada -suturada por la ley- a la que corresponde ostensiblemente el lenguaje científico. Como desierto infinito, telón de fondo escénico y verde de la vida humana, la naturaleza se aborda principalmente a través del arte y de la imaginación. Tanto el científicismo como el romanticismo suponen una separación de lo humano respecto a lo natural: el humano es, por un lado, el observador científico y, por el

10 La taxonomía de signos y símbolos de Cassirer ya no es bien conocida. A continuación se presenta un resumen de las principales distinciones. Ver Langer (1957, cap. 4).

Signos	Símbolos discursivos	Símbolos de presentación
indicativo	expresivo	expresivo
no conceptual	unívocamente conceptual	polivocalmente conceptual
contextual	abstracto	transcontextual
determinado (convencional)	determinado (definido)	sobredeterminado (vago)
práctico	indiferente	evocador de sentimiento

otro, el genio artístico, y en ambos casos se muestra una separación de lo que se observa o se medita. Que la ciencia entienda que el todo es calculable mientras que el romanticismo lo considera infinitamente superior a la comprensión no perturba la similitud estructural entre estas dos actitudes. La naturaleza es concebida como un todo objetivado tanto por el científico como por el romántico, incluso si los dos usan diferentes medios para producir versiones discrepantes de esta totalidad.

El mito de una realidad estructurada de manera estable por encima y en contra del ojo científico neutral no funciona a nivel cuántico, ni tampoco tiene sentido la actividad de los científicos cuando debaten qué es dicha realidad y aquello que no parece digno de merecer un nombre⁽¹¹⁾. El cosmos infinitamente significativo tampoco sobrevive a la degradación del romanticismo causado por el consumismo. Cuando se expone al romántico a ser, en el fondo, un consumidor que experimenta con la identidad a través de las compras, la «intuición» que ostensiblemente lo conectaba con el todo se ve bajo una luz menos amable. En una inversión de la historia del concepto de intuición intelectual, la intuición romántica ha llegado a aproximarse mucho más a la noción de Fichte que a la de Schelling: no es la intuición del universo sino la intuición (¿o deberíamos decir proyección?) de una idea del yo la que establece un puente de unión entre el primer romanticismo y su variante tardomoderna, el consumismo. Lo que el romántico disfrutaba en la «naturaleza» es su propio disfrute de la naturaleza⁽¹²⁾. Este, entonces, es el sentido de la naturaleza que ha muerto para nosotros: la naturaleza como el orden equilibrado del ser al que pertenecemos nosotros y todos los demás seres vivos. Cuando la naturaleza como un todo cosmológico se convierte en un objeto finito para la ciencia calculadora y para la estética romántica, abandona su carácter de totalidad, porque deja algo fuera, esto es, el calculador y el esteta que son capaces de objetivar y estetizar el todo en virtud de su posición trascendente.

El uso puramente ideológico del sentido muerto de la naturaleza como un todo cosmológico está más visiblemente presente en el ambientalismo. En el centro de cada ideología hay una negación: nos negamos a reconocer y vivir lo que sabemos. Pero la ideología va más allá, pues la negación en su raíz es constitutiva de una forma de vida. El ideólogo no quiere la verdad, porque interfiere en una forma de vida que continúa perpetuándose a través de su identidad. En la ideología del científicismo, la supremacía de la ciencia sobre cualquier otro dis-

11 Esta es ahora una temática familiar en los estudios de ciencia y tecnología, pero no lo era cuando Latour y Woolgar escribieron *Laboratory Life* (1979).

12 Esto se ve perfectamente claro en una lectura atenta del segundo discurso de Schleiermacher sobre religión (Schleiermacher, 1799). No es «el infinito exterior» lo que uno siente en la experiencia religiosa de Schleiermacher, sino más bien «el infinito interior» tal como lo representa la naturaleza exterior. Sobre la diferencia entre las nociones de intuición intelectual de Fichte y Schelling, véase Vater (1978).

curso consiste en recurrir a la «realidad» como la base de la verdad que confirma o refuta las proposiciones y teorías del científico. La imagen del desierto infinito consolida igualmente, aunque a la inversa, la supremacía del esteta romántico. El ambientalismo se sumerge libremente en la ideología científicista o romántica según sea necesario, para confirmar la necesidad del ambientalista de ser alguien que pertenece al universo. Se nos dice que hemos alterado «la armonía natural de las cosas» con nuestra tecnología, nuestra arrogancia, nuestro reduccionismo calculador, y el cambio climático es la consecuencia. Los impactos provocados por el calentamiento de la atmósfera son clara evidencia de que el equilibrio de la naturaleza se reafirma a nuestra costa. Si tan solo pudiéramos lograr cierta moderación (una vida de meditación, vegetarianismo, simplicidad voluntaria, etc.) «en armonía» con la naturaleza, podríamos dejar de destruirla.

Los ideales de los primeros ecologistas se sustentan en la afirmación repetida a menudo de que el consumismo y la tecnología impulsada por el consumidor muestran una situación de «desequilibrio» con respecto al orden natural al que pertenecemos. En la medida en que este tropo persista, el cambio climático, la desaparición de la vida silvestre y la extinción masiva se consideran síntomas de una relación desequilibrada con el todo del cual somos solo una parte. El núcleo ideológico del ambientalismo es particularmente inconfundible en aquel ambientalista que fetichiza las actitudes de vida de los nativos americanos u otras formas de existencia no occidentales tradicionales. El ambientalista occidental sabe, incluso si lo niega, que el holismo no es característico de su comprensión cultural original de la naturaleza. No es inusual, entonces, encontrar ciertos ambientalistas comprometidos que también se muestren interesados en rituales religiosos no occidentales cuyo objetivo consiste en despertar un sentido de pertenencia al todo, un sentido que el dualismo mente-cuerpo y sujeto-objeto del pensamiento occidental reprime ostensiblemente. Desde retiros de yoga en *resorts* tropicales hasta el neochamanismo, desde la práctica del Ayurveda hasta los rituales curativos psicotrópicos peruanos, el ambientalismo no es solo una espiritualidad sino también una política de negación, y además lucrativa.

Esto no quiere decir que el ambientalismo sea simplemente *New Age*. Se ha puesto en marcha una gran cantidad de ciencia en apoyo del esfuerzo por recuperar un sentido de pertenencia al todo. Aquí el ecologista cambia hábilmente de la ideología romántica al científicismo y viceversa. Por citar un ejemplo bastante redundante, el físico David Bohm es mencionado con frecuencia en discusiones ambientales. Bohm ve los resultados ambiguos de la física cuántica como evidencia tanto del carácter ilusorio de la distinción sujeto-objeto como de la abstracción de las concepciones superficiales del espacio, el tiempo y la causalidad. Estas estructuras de pensamiento crean la ilusión de una «exterioridad» mecanicista de cosa a cosa, de relaciones causales meramente eficientes entre eventos,

ocultando un orden más profundo de interconexión inimaginable, un orden que, curiosamente, se asemeja al antiguo *kosmos* manifestado en la homología microcosmos-macrocosmos (Bohm, 1980). En la comprensión de Bohm del significado de la física cuántica, todo lo que existe existe de manera interdependiente en el todo indiviso del ser. En el nivel explicado, vemos causalidad lineal, partículas discretas y múltiples niveles de dualidad, pero en el nivel implicado que es revelado por la física cuántica, nada se encuentra fundamentalmente separado o independiente. El ambientalismo tiende a combinar tales observaciones con un optimismo futurista que es profundamente modernista: el futuro puede ser mejor que el pasado si es posible hacer que la ciencia y la tecnología sean holísticas antes de que nuestros delirios basados en la «dualidad» nos maten.

El ideal holístico es, de hecho, tan antiguo como el propio movimiento ecologista. La *Ecología Profunda* de Arne Naess se puso en marcha a principios de los años setenta con un ensayo muy influyente sobre Spinoza (Naess, 1977). El Spinoza de Naess es un pensador del cosmos como un todo equilibrado, o de la naturaleza como Dios, *Deus sive natura*. Si bien no se trata de un organismo en el sentido típico debido a la ausencia de una noción de causalidad final en Spinoza, sin embargo hay una unidad indivisa en la que todo lo que existe participa en la esencia infinita y única de la sustancia. La inmanencia espinozista le permite a Naess negar cualquier relación jerárquica entre los seres que pueda justificar la prevalencia de los intereses de los seres humanos o de las comunidades humanas frente a los de sus contrapartes no humanas.

De esta forma, la ecología profunda rechaza la mayoría de las éticas ambientales por su antropocentrismo, por ejemplo, la aplicación de la ética utilitarista o deontológica a los problemas ambientales. Tales modelos éticos, que suponen que lo humano es la medida del bien, simplemente amplían los paradigmas éticos tradicionales para incluir lo no humano. Naess aboga por una nueva ontología en la que el ser humano se entienda como un solo ser en un sistema de seres interconectados, sin privilegios ni responsabilidades especiales. Para Kant, no es el ser humano el único que merece nuestro respeto. El entorno de vida en su conjunto tiene un «valor intrínseco», un valor que no depende de los juicios de valor de los seres humanos. Como tales, los derechos legales «inalienables» deben transferirse a todos los seres vivos y a la materia no viva que los sostiene, sin tener en cuenta su utilidad específicamente humana.

Aparte de Spinoza, Naess pudo encontrar un escaso apoyo en la tradición occidental para su ética biocéntrica. Pero en Oriente, encontró mucho más. Siendo un erudito de la figura de Gandhi, Naess se basa en el libro venerado por aquel, el Bhagavad Gita, para expandir la *Ecología Profunda* hacia la metafísica y la espiritualidad. El Gita 6:29 habla del ser humano realizado que se ve a sí mismo en todos los seres y a todos los seres en sí mismo. «Con el yo integrado por el Yoga,

[ahora] él ve / El yo en todos los seres en pie, / Todos los seres en el yo: / Lo mismo en todo lo que ve» (citado en Zaehner 1938, p. 348). En la lectura de Naess, el Gita expresa la máxima de autorrealización que también encuentra en Spinoza. Como todo está interconectado, la autorrealización de cualquier ser vivo es parte de la autorrealización de todos los demás seres vivos. Spinoza habla del *conatus* en todos los modos de sustancia, que es el deseo de cada cosa individual de persistir en su ser y, en el caso de los seres vivos, de realizar su potencial y maximizar su poder o esencia. «Todo, en cuanto es en sí mismo, se esfuerza por persistir en su propio ser» (*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*) (Spinoza 1883: Parte III, Prop. VI, p. 136) . Al respecto, Spinoza comenta:

Las cosas individuales son modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de una manera determinada; esto es, son cosas que expresan de una manera determinada por el poder de Dios, por el modo en que Dios es y obra; ahora bien, nada contiene en sí mismo algo por lo que pueda ser destruido, o que pueda quitarle su existencia; por el contrario, la cosa se opone a todo lo que pueda quitarle la existencia. Por tanto, en cuanto puede y en cuanto es en sí misma, se esfuerza por persistir en su propio ser. (Spinoza 1883, p. 136)

A diferencia de aquellos lectores de Spinoza que ven en la doctrina del *conatus* nada más que una ética de auto-maximización (que no está en absoluto reñida ni con el liberalismo ni con el capitalismo corporativo), Naess lee a Spinoza como un pensador ecológico que pone los intereses del todo por encima de los intereses de la parte. El enemigo del holismo ambiental es el consumidor liberal que supone que el ser humano está separado del todo, un individuo negativamente libre para labrarse su propio camino de destrucción a través del mundo material. La *Ecología Profunda* comparte (por ejemplo, con la extrema derecha) supuestos profundamente conservadores sobre la relación del individuo con la comunidad. El bien del individuo debe estar subordinado al bien de la comunidad biótica, se amplía lo social para incluir todos los seres vivos del planeta y los materiales no vivos de los que dependen. ¿Es una sorpresa, entonces, que en sus formas más extremas, la *Ecología Profunda* se vuelva fascista, abogando por la demolición de la doctrina de los derechos humanos en aras de una ética del todo? El propio Naess creía en el control radical de la población humana para reducirla a unos 100 millones de personas. No especificó qué se iba a hacer con los otros 7.300 millones.

El holismo ambiental también puede tomar un giro apocalíptico. Basta considerar la lectura convencional de la «hipótesis de Gaia» de Lovelock (Lovelock, 1979): el planeta es un organismo, dice la hipótesis, y, como cualquier organismo, se regula a sí mismo. La parte está ordenada en relación con el todo del que forma parte. Cuando el organismo está sano, hay una subordinación equilibrada de la

parte al todo, y el todo prospera. La enfermedad, por lo tanto, es un desequilibrio en la homeostasis: una de las partes se sale del todo, se vuelve autónoma y se inflama, operando como si ella misma fuera el todo, como una célula cancerosa que se reproduce obsesivamente sin consideración por la vida del organismo del que depende. La comunidad humana, sostiene Lovelock, es la infección, y el cambio climático es el intento del planeta por restaurar la homeostasis (Lovelock, 2006):

Hemos crecido en número hasta el punto de que nuestra presencia está incapacitando perceptiblemente al planeta como si fuera una enfermedad. Como en las enfermedades humanas, hay cuatro resultados posibles: destrucción de los organismos invasores de la enfermedad; infección crónica; destrucción del anfitrión; o simbiosis -una relación duradera de beneficio mutuo para el huésped y el invasor-. (Lovelock, 2006, XVIII).

Como si se tratase de una fiebre, el planeta parece estar cocinando la infección humana. Que esto probablemente signifique el final de la vida humana en la tierra es realmente una mala noticia solo para los humanos.

Los libros recientes de Lovelock tienen una perspectiva tan sombría que deberían ser asignados al género de la literatura apocalíptica distópica. En términos científicos, no hace más que repetir la ahora bien conocida teoría del cambio climático antropogénico: «*nada tan grave ha ocurrido desde el largo período cálido del Eoceno, hace cincuenta y cinco millones de años, cuando el cambio fue mayor que entre la edad de hielo y el siglo XIX y duró 200.000 años*» (Lovelock, 2006, p. 7). En términos políticos, la obra de Lovelock es una súplica desesperada por una transformación de las actitudes. Dado que el calentamiento global es una consecuencia del último siglo de actividad industrial, puede que ya sea demasiado tarde para la humanidad, reflexiona Lovelock con tristeza. Su libro de 2006, *The Revenge of Gaia*, termina con un pasaje que podría haber sido sacado de *A Canticle for Liebowitz* de Walter Miller:

Mientras tanto, en el cálido y árido mundo, los sobrevivientes se reúnen para viajar a los nuevos centros de civilización del Ártico. Los veo en el desierto cuando amanece y el sol lanza su mirada penetrante a través del horizonte hacia el campamento. El aire fresco de la noche permanece durante un tiempo y luego, como el humo, se disipa a medida que el calor se extiende. Su camello se despierta, parpadea y se levanta lentamente sobre sus patas. Los pocos miembros restantes de la tribu montan. Eructa y emprende el largo viaje insoportablemente caluroso hacia el siguiente oasis. (Lovelock 2006, p. 159).

Sin duda, Lovelock no está del todo seguro de que este declive de la civiliza-

ción hacia el tribalismo precipitado por el clima sea la única opción para nosotros, aunque considera que los efectos del cambio climático ya causados durante el siglo pasado por la actividad industrial son irreversibles. Si hay una oportunidad para nosotros, afirma, reside en recordar la naturaleza: «*sobre todo, necesitamos renovar ese amor y empatía por la naturaleza que perdimos cuando comenzamos nuestra relación amorosa con la vida de la ciudad*» (Lovelock, 2006, p. 8). Pero, ¿qué significa «naturaleza» en este contexto? ¿Qué deberíamos amar si se acepta el consejo de Lovelock?

Referencias Bibliográficas

- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge.
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man: An Introduction to the Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Jung, C. G. (1971). *Psychological Types*. Trans. H. G. Baynes. Princeton: Princeton University Press.
- Langer, S. K. (1957). *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Third edition. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Trans. Catherine Porter. Cambridge: Polity Press.
- Latour, B. (2004). *The Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Trans. Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Loneragan, B. (1971). *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lovelock, J. (1979). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Lovelock, J. (2006). *The Revenge of Gaia: Earth's Climate in Crisis and the Fate of Humanity*. New York: Basic Books.
- Morton, T. (2007). *Ecology Without Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Naess, A. (1977). 'Spinoza and Ecology'. *Philosophia*, 7, 45–54.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Trans. Denis Savage. New Haven: Yale University Press.
- Schelling, F. W. J. (1802–3). *The Philosophy of Art*. Ed. and trans. Douglas Scott. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Schelling, F. W. J. (1854). *Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Darstellung der reinrationalen Philosophie)*. Schelling Sämtliche Werke, Vol. 11, pp. 253–572. Ed. K. F. A. Schelling. Stuttgart: J. G. Cotta, 1861.
- Schleiermacher, F. (1799). *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Trans. Ri-

- chard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Smith, A. P. (2013). *A Non-Philosophy of Nature: Ecologies of Thought*. London: Palgrave Macmillan.
- Spinoza, B. (1883). *The Chief Works of Benedict de Spinoza*. Trans. R. H. M. Elwes. New York: Dover, 1955.
- Tillich, P. (1967). *Systematic Theology. Three volumes in one*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tillich, P. (1999). *The Essential Tillich: An Anthology of the Writings of Paul Tillich*. Ed. F. Forrester Church. Chicago: University of Chicago Press.
- Vater, M. (1978). *Introduction to F. W. J. Schelling's System of Transcendental Idealism*, pp. xi–xxvi . Charlottesville: University of Virginia Press.
- Williams, M., Zalasiewicz, J., Haff, P. K., Schwägerl, C., Barnosky, A. D. & Eills, E. C. (2015). 'The Anthropocene Biosphere'. *Anthropocene Review*, 2:3,196–219.
- Zaehner, R. C. (1938). *Hindu Scriptures*. Translated and introduced by R. C. Zaehner. New York: Alfred A. Knopf, 1992.



ENTREVISTA A MARIA LUISA ESCHENHAGEN DURÁN

Atendiendo a la orientación de los programas universitarios en Colombia, ¿desde qué punto de vista la universidad, bajo el modelo de emprendimiento que se impone en la actualidad, puede convertirse en un espacio de reflexión crítico sobre los problemas y la complejidad ambiental? ¿Cuáles son los principales obstáculos para llevar a cabo este proceso?

El primer tropiezo tiene que ver con el concepto de «emprendimiento». Este concepto resulta bastante problemático porque se encuentra enmarcado en un contexto en el que prevalece la búsqueda del lucro y la mercantilización de la vida. Pero la vida no es una mercancía. La vida no tiene precio. Por eso pienso que es muy complicado que se pueda llevar a cabo una reflexión crítica a partir de la idea de «emprendimiento». El emprendimiento supone, entre otras cosas, la simplificación, homogenización y fragmentación de la realidad para extraer el mayor provecho (monetario) posible. Y aquí quiero ser enfática para que no se genere confusión: a través de la idea de «emprendimiento» muy difícilmente será posible llegar a vislumbrar la complejidad ambiental. Por eso es tan importante comprender las causas de la problemática ambiental: las soluciones instrumentalistas y mercantilistas han demostrado ser insuficientes e inadecuadas. Desde 1987 estamos hablando de «desarrollo sostenible», que es justamente un asunto

de instrumentalización y mercantilización, de gestión, y desde entonces no se han presentado mejoras fundamentales. Si uno estudia los Informes (nacionales e internacionales) sobre la situación socioambiental, la prensa y las realidades de los territorios, lo que uno puede ver es que esto va de mal en peor. Todos los gobiernos están, desde hace décadas, en función del desarrollo sostenible y ahora de los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS), pero no hay realmente mejoras reales, concretas, ni a largo plazo. La idea de «emprendimiento», como digo, está incrustada en una episteme que instrumentaliza, homogeniza y fragmenta la vida; que la cosifica y que, por ende, propicia un sistema insustentable. El reto está en comprender cómo el pensamiento y sus formas de conocer intervienen en lo real y lo transforman, en este caso de manera insustentable.

Por eso es muy importante que seamos conscientes de cómo pensamos y qué conceptos utilizamos para entender, nombrar y analizar la realidad. Hay palabras que se convierten en un cliché, en una moda, y creemos que tenemos que asumirlas porque su uso es corriente y común, pero desconocemos, voluntaria o involuntariamente, su origen y sus implicaciones. Y ahí hay un peligro. El emprendimiento forma claramente parte de un marco teórico neoliberal. Insisto, como señala el pensamiento ambiental -particularmente el de Enrique Leff, quien critica de manera enfática esta episteme en la que se enmarca el emprendimiento- es necesario conocer en profundidad las raíces y los contextos desde los cuales emergen los conceptos. En otras palabras, hacer una arqueología de las nociones con las que nombramos y analizamos la realidad. Cuándo, dónde, por qué y quiénes utilizan estos conceptos y, lo más importante, con qué fines y qué implicaciones y transformaciones concretas provocan. Eso debería ser una de las tareas de la universidad, que se diferencia de una formación técnica.

Miremos por ejemplo los conceptos de soberanía y seguridad alimentaria. Una cosa es la «seguridad alimentaria», que tiene que ver con la idea de que los gobiernos provean de alimentos a la nación, independiente de dónde provengan, y otra muy distinta la idea de «soberanía alimentaria», que tiene que ver, más bien, con que los campesinos y campesinas, y la nación en general, sean soberanos y autosuficientes en términos alimentarios. Esto se hace ahora muy evidente con la crisis mundial en torno a la dependencia de agroquímicos, de importaciones, etc. Por eso es tan importante saber de dónde vienen los conceptos y cuáles son los valores subyacentes que justifican determinadas políticas para no caer en análisis superficiales y en ingenuidades inoficiosas que solo profundizan la crisis. Y esto es particularmente importante en el contexto universitario. Por eso la reflexión epistemológica debería ser transversal a la formación universitaria

tanto en programas de pregrado como de postgrado.



Podría decirse que el concepto de «emprendimiento» pone de manifiesto una suerte de contradicción entre educación y vida que se sostiene, precisamente, por esa escasa, sino es que nula, formación epistemológica en las universidades. ¿Qué factores cree usted que explican esto?

Somos hijos e hijas de una «episteme» de época, de unas formas de conocer muy particulares. Nuestros abuelos y abuelas, por ejemplo, no pensaban como pensamos nosotros hoy en día, y, por lo tanto, no tenían incorporada la idea de «desarrollo», la cual se fundamenta en unas formas muy concretas de argumentar, justificar, legitimar y teorizar y, por ende, de actuar, intervenir y transformar el territorio. Sin embargo, es importante entender que conceptos como «desarrollo» y «emprendimiento», entre otros, se configuran a través de procesos históricos de larga duración. Nosotros somos la consecuencia de una forma de pensar y conocer, de un orden discursivo específico que condiciona, hasta cierto punto, nuestro actuar. Me estoy refiriendo a la «modernidad», un proceso que lleva configurándose por más de 500 años. Lo que somos hoy es el resultado de esa episteme moderna que privilegia lo que ya mencioné anteriormente: la simplificación, homogenización y fragmentación del conocimiento que, como

señala Enrique Leff, promueve la cosificación del mundo convirtiendo la vida en un objeto cuantificable, medible, predecible, explotable, controlable y mercantizable. No obstante, lo que nos demostró la situación relacionada con el virus del Sars-Cov-2 es precisamente todo lo contrario: no podemos predecir ni dominar la vida. Las ciencias de la complejidad insisten justamente en esto cuando hacen referencia a la incertidumbre, la impredecibilidad y la aleatoriedad de la vida. Sin embargo, estas ideas no se entienden ni se asimilan tan fácilmente. La planificación, producto de ese marco epistémico moderno, pretende ofrecernos la seguridad de poder predecirlo y controlarlo todo. Por eso no es tan sencillo introducir la reflexión epistemológica en las universidades, no solo porque no queremos renunciar a las comodidades que nos ofrecen ciertos marcos epistémicos, sino porque hacerlo implicaría incorporar otras formas de ser, de estar y de habitar que son incompatibles con los objetivos del desarrollo.

Es cierto que las cosas necesitan cambiar ya mismo, pero ningún cambio se logra de la noche a la mañana. Ahora bien, las imposiciones tampoco funcionan, como lo demostraron muchas de las revoluciones fallidas del siglo XX. Lo que se requiere son cambios mucho más profundos que nos permitan entender que hacemos parte de un todo; un cambio que nos permita superar la dicotomía moderna entre cultura y naturaleza, una dicotomía que está arraigada en nuestros marcos de comprensión y en nuestro lenguaje. A mí me gusta mucho la diferencia que establece Philippe Descola entre naturalistas y animistas. Por ejemplo, mientras que nosotros los naturalistas judeocristianos y modernos creemos que, por tener alma y/o razón, somos diferentes y superiores a los animales y a lo que nos rodea, los animistas afirman, en cambio, que formamos parte de la naturaleza, que no hay una diferencia en las interioridades y que, por lo tanto, somos iguales: los animales humanos y no humanos son iguales. De ahí entonces que, tanto naturalistas como animistas, tengan unas formas de ser, de conocer y de habitar muy diferentes. Por eso resulta tan difícil asimilar, para los modernos, la idea de que hacemos parte de la naturaleza y muchos grupos que reivindican la naturaleza no han podido superar aún la escisión cultura / naturaleza. Es decir, a pesar de esa reivindicación siguen persistiendo muchas contradicciones e incoherencias. Como digo, los obstáculos son muy profundos y no podemos esperar superarlos ni de manera inmediata ni con imposiciones, ni mucho menos con soluciones instrumentales o economicistas.

Una de sus tesis principales es que la educación ambiental hegemónica no permite comprender a profundidad las causas de los problemas ambientales,

arrojando un manto de opacidad en la comprensión de la complejidad ambiental, y por ende en el modo en el que nos relacionamos con el mundo.. El discurso medio ambiental, académico o no, está marcado por una retórica que tiende a desincentivar la capacidad crítica. ¿Cabría afirmar que, en cierta medida, los argumentos y premisas que nutren el imaginario ambiental en los escenarios de la esfera pública, como las propias universidades, están atravesadas por un pragmatismo desarrollista?

En el marco de la universidad, que es en lo que quiero hacer énfasis, se tiene una concepción de la educación ambiental que no es tan clara. No se trata de una educación ambiental para, por ejemplo, arreglar un determinado problema en un sentido estrictamente técnico o para legitimar un proyecto de intervención. Y aquí quisiera recordar una frase de Paulo Freire a la que cada vez vuelvo con más fuerza. Para el filósofo y pedagogo brasileño la educación no cambia al mundo, sino que cambia a las personas que van a cambiar el mundo. Se suele pensar en la educación ambiental como un instrumento para poner en práctica algún proceso o proyecto pero esto, a mi juicio, está lejos de ser educación ambiental. Para mí la educación ambiental es, más bien, comprender las causas múltiples y diversas del problema, la complejidad ambiental. En tanto comprendemos el problema nos vamos transformando, porque empezamos cuestionar nuestra forma de ser y estar en el mundo: quién soy y cómo me relaciono con lo que me rodea. Y esta debe ser la función de la universidad: no solo la de ofrecer instrumentos técnicos para resolver problemas, sino también la de promover la reflexión ética, filosófica y epistemológica sobre nuestro lugar y ser en el mundo.

El problema es que, en el contexto neoliberal, se instrumentaliza a la universidad en función de las necesidades del mercado y no de la vida. Por eso los discursos desarrollistas, a pesar de tener un tinte «verde», no dejan de estar alineados con el mercado, con los dispositivos tecnológicos, para seguir instrumentalizando la naturaleza. Por lo tanto, la educación ambiental que se imparte en las universidades no está reflexionando sobre las causas de los problemas ambientales, sino ofreciendo paliativos que solo buscan corregir los síntomas pero no superar las causas⁽¹⁾.

1 Véase, Eschenhagen, M. L. & Sandoval, F. (2023). 'La cooptación de la educación ambiental por la educación para el desarrollo sostenible; un debate desde el pensamiento ambiental latinoamericano'. *Trabajo y Sociedad*, N° 40, pp. 81-104.



Nuccio Ordine, profesor de la Universidad de Calabria y uno de los más destacados adalides del saber humanístico frente a la poderosa inercia de la deriva mercantilista en la que está cayendo la universidad actual, afirma que «las universidades deben ser lugares de resistencia a la lógica del utilitarismo». En este punto cabría hacer un par de cuestionamientos a la luz del enfoque que desarrolla en sus trabajos. En primer lugar, ¿es posible advertir una relación estrecha, de identificación, entre las estrategias de «ambientalización» de la educación superior y la instrumentalización acelerada que acontece en la enseñanza universitaria? Y, en segundo lugar, ¿en qué medida el pensamiento ambiental contextualizado, sustentado en los requerimientos analíticos que propugna usted, puede considerarse una excepción, una alternativa o, incluso, una reorientación de esa tendencia?

Estamos en una época competitiva que nos empuja cada vez más a los ritmos y velocidades del mercado y a su exigencia de resultados concretos e inmediatos. Miremos el siguiente ejemplo. Cuando estamos redactando un proyecto de investigación generalmente nos piden indicar cuáles van a ser los resultados concretos que vamos a obtener a corto y mediano plazo. Pero en el caso particular de las ciencias sociales, difícilmente es posible obtener resultados en el corto plazo, porque se trata de procesos de larga duración. Hoy en día impera un modelo de universidad que quiere mostrar resultados inmediatos. Sin embargo,

la reflexión que nos lleva a contextualizar y a comprender, no necesariamente nos conduce a actuar de manera inmediata. A mí me gusta mucho un llamado de atención de Carlos Maldonado cuando él nos dice que la civilización moderna occidental, no es, en modo alguno, compleja, porque tiende a reducir la dimensión temporal, a diferencia, por ejemplo, de los egipcios o los mayas, que consideraban el tiempo de una forma muy amplia. Nuestros horizontes de tiempo llegan, si es el caso, hasta la punta de nuestra nariz. Pensamos usualmente en la generación de nuestros hijos, si acaso en la de nuestros nietos, pero en la de nuestros bisnietos generalmente ya no. Y hacia atrás suele suceder lo mismo. Conocemos algo de la historia de nuestros abuelos pero nada más.

Es decir, vivimos en unos márgenes de tiempo muy estrechos que nos impiden comprender la complejidad e inmensidad del universo y, al mismo tiempo, nuestra propia fragilidad, contingencia y fugacidad en el tiempo. La NASA tiene una estación de investigación en Colombia y tuve la oportunidad de conocer algunas personas que trabajan ahí. Una de ellas me dijo que el tiempo que se toma un rayo de luz para atravesar de lado a lado un universo es de cien mil millones de años. Esta imagen es muy interesante y poderosa porque nos muestra lo pequeños que somos frente a la inmensidad del cosmos. ¿Qué somos nosotros en el universo? Prácticamente nada y esa es una idea muy bella. Reflexionar sobre estos temas resulta fundamental para poder ubicarnos, para comprender que ese utilitarismo inmediatista no solo es efímero, sino que va en contra de la vida misma. Por eso las universidades deberían ofrecernos, a aquellos que tenemos el deseo, la oportunidad y el lujo de estudiar, el espacio y el tiempo adecuados para poder pensar y reflexionar sobre estos temas.

En mis clases me gusta hablar con mis estudiantes sobre los *Premios Ig Nobel*⁽²⁾, porque, además de ser muy divertidos, reivindican la importancia de lo supuestamente inútil, de aquello que no se hace con un fin o un propósito concreto. La investigación también puede ser un juego, la creatividad también puede surgir haciendo cosas inútiles. Pero la universidad hoy en día está neutralizando (por no decir inhibiendo) la creatividad y la capacidad de asombro pretendiendo formar para que seamos útiles, en un sentido instrumental, utilitarista y economicista. Y esta actitud instrumentalista frente al mundo tiene claramente unas consecuencias prácticas, éticas y políticas y por ende ambientales.

Esto que menciona es fundamental porque hace énfasis en la relación, que al-

2 Para conocer más sobre los *Premios Ig Nobel* puede consultar los siguientes enlaces: <https://www.improbable.com/ig-about/> y https://es.wikipedia.org/wiki/Premio_Ig_Nobel

gunos denuncian como inadecuada, entre epistemología y política. Comúnmente se suele establecer una diferencia entre las reflexiones epistemológicas y las cuestiones políticas, pero usted insiste, al igual que otros autores y autoras del pensamiento ambiental y la ecología política, en que la epistemológica es eminentemente política...

Hay que distinguir entre politiquería y política. La política son relaciones de poder, y todas nuestras relaciones sociales están atravesadas por relaciones de poder, todo es, en últimas, política. Todo nuestro hacer y también no hacer es política: nosotros somos animales políticos. Ahora, que seamos conscientes de ello y que lo asumamos, esa es otra cuestión. Por eso lo epistemológico es político y por eso mismo (por relaciones de poder e intereses), es que existen tantos esfuerzos por afirmar, por ejemplo, que la tecnología es «neutral». Esto lo constata el neoliberalismo, que durante los últimos treinta años ha propagado hábilmente la idea de que los instrumentos, y la tecnología en general, es supuestamente apolítica. Y esto es algo muy peligroso. Todos los instrumentos se construyen a partir de unas teorías, y todas las teorías están fundamentadas en unas epistemologías, las cuales, a su vez, están relacionadas con unas normas y con unos valores específicos que surgen a partir de unos intereses particulares. Ningún instrumento está libre de valor. Y de esto es justamente de lo que se ha encargado la neoliberalización de la educación, de hacernos creer que la tecnología, los instrumentos, etc., no son políticos. Hemos «desaprendido», en muy poco tiempo, que todo es político y que las epistemologías están ligadas a unas normas y a unos valores concretos.

Uno como profesor en ciencias sociales, por ejemplo, debe ser honesto con los estudiantes y establecer desde un principio desde qué perspectiva está pensando las cosas y señalar que es apenas una perspectiva entre muchas, en lugar de afirmar, ingenua y peligrosamente, que el conocimiento es neutral. Por eso es muy importante que en las universidades se muestre la diversidad de posiciones, de perspectivas y de marcos teóricos, y se evidencie y señale lo que implica éticamente tomar la decisión de adoptar un marco teórico y no otro. Es decir, debemos asumir una responsabilidad ética con el conocimiento. Vuelvo de nuevo a poner el ejemplo de la seguridad y la soberanía alimentaria. La aplicación de diferentes instrumentos tendrá necesariamente como consecuencia implicaciones muy distintas, tan distintas que una decisión puede significar más o menos gente muriéndose de hambre. Cuando se toma una decisión de estas se está asumiendo, quíerese o no, una decisión ética con el conocimiento. Y todo esto tiene que ver con un problema que es fundamental: ¿para qué y para quiénes es

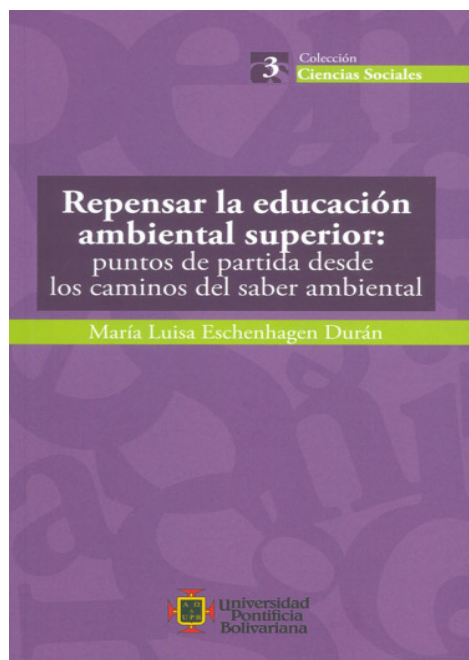
el conocimiento?

Ante la falta de voluntad, evidenciada en estas últimas décadas, de poner en práctica estos requisitos fundamentales que promueve usted desde un enfoque epistemológico (contextualización, identificación de causas, ética ambiental, coherencia conceptual, interdisciplinariedad, necesidad de problematizar, reincorporación de capacidades del conocimiento marginadas), ¿qué perfil profesional se está gestando actualmente en los espacios universitarios y qué consecuencias acarrea este hecho a la hora de abordar los desafíos medioambientales existentes en lo local y en lo global?

Afortunadamente siempre podemos encontrar excepciones. Hay profesores que trascienden la mediocridad de muchas universidades. Siempre hay profesores que logran generar otras inquietudes en los estudiantes a contracorriente de las tendencias actuales en muchas de las instituciones de educación superior. Pero en términos generales si es muy preocupante ver como los textos cada vez tienen que ser más «de coquito», como decimos en Colombia, es decir, texto cortos y sencillos que en algunos contextos pueden resultar muy pedagógicos, pero que en el caso particular de la universidad resulta inaceptable, porque pierden profundidad. Así entonces, hay profesores, lo he escuchado, que no incluyen en sus planes de lectura textos de, por ejemplo, Enrique Leff, porque es «muy complicado». Es decir, no estamos enseñándoles a los estudiantes a leer bien, a leer con atención. Siempre recomiendo a mis estudiantes darse el tiempo, el lujo, el gusto y el placer de tomar al menos un curso de filosofía. A mí me sirvió mucho estudiar filosofía, y no es algo que aparezca en mi hoja de vida, pero tomé varios cursos solo por el placer de estudiar, y fueron estos, quizás, los que más han aportado a mi formación, porque enseñan a leer, a profundizar, a argumentar y a escribir con cuidado. Desafortunadamente son habilidades que ya no se enseñan en muchas disciplinas y es demostrado que hoy en las universidades los estudiantes tienen muchas dificultades, tanto para leer, como para escribir. Y no podemos excusarnos con que leer y escribir es propio de la cultura hegemónica occidental y que necesitamos otras formas de aprender: sí, pero sin descuidar la lectura y escritura.

Otro tema que tiene que ver con la formación profesional es la falta de capacidad de problematización. No se formulan las preguntas adecuadas. Ahora, toda pregunta es válida y necesaria, no hay preguntas tontas y resulta mucho más preocupante no preguntar, pero ya en un nivel de formación profesional universitario sí preocupa la forma y el sentido en el que se formulan las preguntas de investigación. He conocido

casos de investigaciones doctorales donde las preguntas de investigación son dicotómicas, incluso luego de haber pasado por revisiones previas por parte de profesores con experiencia. ¿Será que una «simple» respuesta de «sí» o «no» aporta a un nuevo conocimiento como se supone lo exige una tesis doctoral?



Se trata de un problema estructural del modelo educativo, no solo en Colombia sino en América Latina. En los años 50 del siglo pasado se impuso aquí la educación tecnológica, una educación que está relacionada más más con aprender de memoria que con preguntar y reflexionar. A finales de los años 90 tuve una clase de filosofía latinoamericana con Santiago Castro Gómez, cuando se fundó el Instituto Pensar y emergieron los seminarios sobre modernidad/colonialidad. Recuerdo en aquel entonces un reflexión de Santiago en la que nos decía que el problema en América Latina era que el conocimiento estaba instrumentalizado. Nosotros simplemente utilizamos el conocimiento pero no lo construimos. Esto me dejó pensando mucho y efectivamente hay una gran diferencia: el uno repite, el otro se apropia y crea.

En algún momento se lograron avances para salir de esa instrumentalización,

sin embargo, observamos ahora con preocupación un retroceso con la implementación de competencias verificables en la educación. Así, nuevamente los estudiantes están más preocupados por memorizar, por ejemplo, las fórmulas físicas o hechos históricos, pero no saben cómo se construyen las fórmulas o cómo y por qué se dieron los hechos. Es importante que América Latina construya su propio conocimiento, y para poder construir conocimiento los estudiantes deben estar en la capacidad de problematizar. Problematizar no es sencillo, como tampoco formular una buena pregunta. No puedo hacer preguntas si no me asombro, si no tengo unas curiosidades, unas inquietudes. Y esa curiosidad supone, además, una implicación vinculada con la realidad: ¿algo me incomoda? ¿por qué las propuestas no tienen éxito? ¿hay otras maneras de hacer? Yo les digo a mis estudiantes: «si el tema no les nace desde lo más profundo de su ser, si no los conmueve, no solo será una tarea difícil sino aburrida». Estudiar e investigar dos, tres o cuatro años sobre un tema que no nos mueve es una tarea aburridísima además de difícil. Nuccio Ordine les decía a sus estudiantes que si estudian con amor van a descubrir también cómo vivir. Pero para eso se necesita convicción.

Retomando lo que habías planteado sobre la instrumentalización del conocimiento como algo estructural en la universidad latinoamericana. Ese intento cada vez más exacerbado de resolución de los problemas ambientales a través de estrategias operativas o tecnocientíficas refleja una tendencia global. Ya no hablamos de ciencia, en el sentido clásico, sino más bien de tecnociencia donde la convergencia entre ciencia y tecnología ha dado como resultado un híbrido bastante complejo. Esto refuerza la idea de que las «ciencias naturales» están desprendidas los componentes sociales, éticos y filosóficos, algo que en la tradición científica occidental jamás existió. Por eso planteamos desde NIPEA la necesidad de reconstruir una narrativa histórica occidental que no tiene nada que ver con lo que nos enseñan en los manuales de manera esquemática. Entonces, ¿cómo, desde tu propuesta de educación ambiental, se puede salvar esa división entre lo natural, lo operativo, lo tecnocientífico y las ciencias sociales para plantear una rearticulación que permita introducir las dimensiones social, ética y política que siempre están presentes en los problemas ambientales?

Hace poco volví a encontrarme con un texto de Enrique Leff, el primer capítulo de *Ecología y capital* (1986), «Sobre la articulación de las ciencias en la relación naturaleza-sociedad», que considero debería leerse nuevamente por sus perspectivas visionarias. El texto de este capítulo fue escrito en 1983, antes de que

se publicara el Informe de Brundtland en ese mismo año, y, en éste, Leff prevé lo que será el desarrollo sostenible (o ecodesarrollo), y, al mismo tiempo, ya lo critica. El texto también realiza, y no es una casualidad, una reivindicación de la articulación de la ciencia. Ahora, salvar esa división/fragmentación de las ciencias en la que hoy seguimos viviendo, pasa necesariamente por recuperar la historia de la ciencia y por reconocer/entender cómo esa división se ha ensanchado cultural e históricamente de manera cada vez más marcada. ¿Qué hemos perdido entonces para que esa división se produzca, qué impactos socioambientales ha provocado y en función de qué intereses se ha producido? Claro, hay un contexto de intereses y de poderes importantes que hace que sea muy lucrativa esa división. Es más, las formas de conocer, asentadas en esa división, son parte del fundamento del lado más perverso del ser humano: la avaricia. En *Economics of good and evil* (2011) Tomáš Sedláček nos recuerda que en todas las religiones la avaricia es considerada como el mal y por eso es fuertemente castigada. La primera «religión» que la premia y exalta es el capitalismo. Esto lo menciono propósito de la relación entre las formas de conocer y la existencia humana que tiene una expresión concreta. En el caso moderno de la fragmentación, resulta bastante problemática en el momento de resolver problemas socioambientales desde abordajes estrictamente técnicos y reduccionistas.

Una de las cosas que me gusta reivindicar, es pensar interrelacionadamente como en las ciencias de la complejidad, que renunciaron a esas divisiones disciplinarias y enfocaron su trabajo en función de problemas. Esto no implica ignorar la importancia de la especialización en ciertas áreas, muchas de las cuales tienen una función práctica para la vida, pero esto no supone, que no podamos pensar interrelacionadamente. Existen diferentes caminos para superar la fragmentación. De hecho, en el caso de la interdisciplinariedad depende de que los participantes de ese diálogo conozcan en profundidad sus disciplinas específicas. En mi tesis doctoral sobre la superación de la fragmentación del conocimiento propongo la interdisciplinariedad⁽³⁾. Pero 20 años después, sigo aún identificando serias dificultades para apropiarla, y qué decir de la transdisciplinariedad que va aún más allá. Me refiero a la interdisciplinariedad como la construcción conjunta de un nuevo objeto del conocimiento. Pero como dije antes, llevar a cabo esos diálogos interdisciplinarios es una tarea difícil y para eso yo debo conocer muy bien mi disciplina. Ahora, la cuestión está en qué tanto deseo y estoy dispuesta a avanzar en ese diálogo y salirme de mi propia disciplina para relacionarla con otras, con el

3 Véase, Eschenhagen, M. L. (2022). *La educación ambiental superior en América Latina: Retos epistemológicos y curriculares*. Bogotá: ECOE, U.D.C.A, Red Colombiana de Formación Ambiental.

propósito de abordar un nuevo objeto de estudio, y aún más, para dejarme retar por las ciencias de la complejidad, donde nos espera un gran reto epistemológico y ontológico del conocimiento, porque las ciencias de la complejidad exigen ir aún más allá. Es decir, hay aún un largo camino por recorrer.

Quisiéramos insistir en la cuestión de la instrumentalización y cómo se proyecta globalmente. Tienes como referentes a Enrique Leff, a Boaventura de Souza Santos y a otros autores. Pero quizás es el pensador portugués el que más ha profundizado en cómo la globalización de la instrumentalización del conocimiento está generando asimetrías geopolíticas. Ante esta situación, ¿cuáles serían los aportes de las epistemologías del sur y del pensamiento ambiental latinoamericano?

Bueno, hay muchas versiones de epistemologías del sur, además de la de Boaventura de Sousa Santos. Ahora, la principal tarea que tienen estas epistemologías es la de buscar y ayudarnos a construir nuestros propios conocimientos. Esto no es nada sencillo y por eso es que debemos ser muy cuidadosos. Hay muchas trampas por el camino. Para dar dos ejemplos, hacer epistemología del sur no se limita/reduce a dictar clases en lenguas indígenas o a traducir ciertos textos o materiales cartográficos. Esto puede no ser otra cosa que traducir la racionalidad occidental al lenguaje de las comunidades ancestrales para que aprendan a pensar dentro de los marcos de referencia occidentales. Otro ejemplo es el de la naturaleza como sujeto de derecho que se propuso inicialmente en Ecuador y que sin duda tiene muchas cosas interesantes, pero que no deja de ser igualmente problemática en términos epistemológicos. En el *Suma Qamaña* lo más probable es que no exista el concepto de «naturaleza», más bien hablan de pacha, que requiere de un equivalente homeomórfico, por eso hablan tal vez más en términos de vida. De manera que asumir una traducción supuestamente literal de algunas cosmovisiones indígenas en clave del concepto de «naturaleza» no deja de ser problemático. Genealógicamente, naturaleza es un concepto occidental.

Me explico mejor. Valoro muy positivamente la idea de la naturaleza como sujeto de derecho y su inclusión en la Constitución porque ha logrado generar una serie de debates y discusiones culturales, políticas y jurídicas muy importantes. Pero tomándonos en serio la cuestión, y remontándonos a la genealogía de los conceptos, la noción de sujeto de derecho está articulada a la noción de propiedad. Esto lo aprendí (como no abogada) dirigiendo una tesis de maestría⁽⁴⁾. No

4 Declarar a la naturaleza como sujeto de derecho en el marco de la alternativa al desarrollo “buen

obstante, la idea de propiedad no existe en las cosmovisiones indígenas. Entonces, epistemológicamente hablando, ¿cómo es posible establecer diálogos entre diferentes epistemes? Y aquí vale la pena remontarnos a Raimond Panikkar y su idea de los equivalentes homeomórficos para llevar a cabo estos diálogos. ¿Qué paso con la Constitución? La racionalidad occidental moderna no cedió un ápice respecto a la episteme de las comunidades indígenas. Más bien lo que hizo fue recoger una interpretación propia (desde su mirada) de lo que para esas comunidades supuestamente es la naturaleza para incluirla dentro de su propia racionalidad moderna. Es decir, por un lado, reivindico este esfuerzo, que es un primer paso muy necesario, pero por el otro hago un llamado de atención a que no se tomen con tanta ligereza las cosas y se trabaje en un diálogo serio para buscar los equivalentes homeomórficos en aras de un mejor entendimiento y que se ceda de ambos lados y no solo desde uno solo. En este contexto, las epistemologías del sur aún tienen un camino largo, tanto para aprender, como para desaprender. Escasamente se ha entendido que el diálogo debe ser horizontal y diatópico. Decía que hay muchas trampas porque podemos convencernos de que estamos construyendo una episteme diferente, cuando en realidad no hemos ni siquiera salido de la racionalidad que criticamos y cuestionamos. Es importante avanzar en diálogos intercivilizatorios que permitan volver a las discusiones sobre los conceptos fundamentales de la vida, como los de materia, tiempo y espacio⁽⁵⁾, que tienen efectos concretos sobre la vida.

Volviendo a las epistemologías del sur, que es algo que me mueve bastante y en lo que aún hay mucho, sino todo, por hacer, tenemos cuestiones muy serias. Hay discursos muy bonitos y coloridos, de diálogos de saberes y demás, pero en muchos casos lo que vemos es nuevamente una cooptación institucional. Por eso necesitamos una vigilancia epistémica, así suene feo, para no dejarnos convencer por discursos superficiales que no llegan al fondo de las cosas y que pueden llevarnos a lugares no deseados. Por eso es importante la rigurosidad en las universidades, máxime cuando el sistema capitalista es tan ágil para cooptar discursos alternativos, siendo éste tal vez el mejor ejemplo de un sistema complejo adaptativo.

Es recurrente en sus escritos las alusiones referenciales a Enrique Leff y, en menor

vivir": tensiones, oposiciones e implicaciones, desde una perspectiva epistemológica, tesis presentada por Yeimi Alexandra Arias Soto, para optar al grado de: Maestría en Desarrollo, Universidad Pontificia Bolivariana, terminado: septiembre 2013.

5 Véase, Guevara-Aristizábal, J. F. & Eschenhagen, M. L. (2017). 'Pensar en tiempos de crisis: ¿cómo dialogar con la vida?'. *Nómadas* (Col), n° 46, pp. 237-250.

medida, a Boaventura de Sousa Santos, lo que da a entender que el viraje necesario que el ser humano debe emprender en lo que respecta a la perspectiva de la vida, pasa indefectiblemente por una revisión profunda en términos epistemológicos. En ese sentido, con la incuestionable globalización de la dimensión ambiental, ¿no estamos asistiendo también, y de modo soterrado, a una reincidencia de las relaciones asimétricas, bajo un modelo neocolonial, entre diferentes trasfondos epistemológicos?

Esta es una cuestión que a mí me preocupa bastante, porque es muy difícil salir de los propios esquemas de conocer y pensar en los que estamos anclados y que hemos naturalizado. Nos han aculturalizado de una forma muy fuerte (500 años) y por eso no es tan sencillo superar nuestra condición colonial. Acá nosotros, y me refiero a quienes vivimos en regiones históricamente colonizadas, tenemos una mayor sensibilidad porque hemos vivido/sentido, de muchas formas y con diferentes matices, los efectos de la colonización y la colonialidad. Ahora, no se trata de una cuestión de nacionalismos, pero sí es importante entender la importancia del lugar de enunciación. Es muy diferente pensar desde México, Colombia o Chile, por ejemplo, que pensar desde Alemania, España o Inglaterra. Y reitero, las estructuras de conocimientos que tenemos incorporadas no resultan ser tan fáciles de superar. Para eso necesitamos un nivel de autoconciencia y autocrítica que requiere de mucho trabajo y, sobre todo, de escucha y sensibilidad. Y vuelvo a lo del diálogo intercivilizador como un camino viable para comprendernos y comprender al otro, así no estemos totalmente de acuerdo con el otro. Esto implica tomarnos al otro en serio y reconocer que puede haber elementos en común pero también elementos inconmensurables. Implica meternos al fondo de las cosas sin buscar eliminar al otro ni sentirnos superiores. El malinchismo aún sigue muy vigente, aún persiste entre nosotros un complejo de inferioridad muy marcado, pero que, afortunadamente, va perdiendo fuerza frente a todas las reivindicaciones culturales e históricas. Ahora, en la medida en que soy consciente de cómo se construye el conocimiento y de cómo ese conocimiento está articulado a una historia de sometimiento y subordinación social y cultural, así como a una transformación y explotación muy concreta de los territorios, puedo tomar consciencia de la colonialidad del saber y hacer una genealogía de los paradigmas heredados. Recuerdo aquí, seguimos hablando de la formación en las universidades, la importancia de profundizar en el conocimiento y sus contextos, para comprender la complejidad ambiental.

Sobre este problema publiqué un artículo, «Colonialidad del saber – educación

ambiental: la necesidad de diálogos de saberes» (2021), en el que planteo, desde mi perspectiva sobre educación ambiental, la necesidad de formación de criterios ambientales y de saberes ambientales bajo el enfoque de Enrique Leff, para mostrar que el conocimiento moderno es insustentable. Ahora, para poner en evidencia esa insustentabilidad es importante abordar la cuestión de la modernidad / colonialidad. Volviendo a lo de tomarse en serio al otro, insisto en la necesidad de construir diálogos de saberes horizontales, no verticales, cosa que resulta ser en un gran reto.

Por experiencia, en los grupos de investigación interdisciplinarios he podido ver que la pretendida horizontalidad se queda muchas veces en la consigna. Es decir, si ni siquiera entre nosotros –me refiero a las y los investigadores universitarios– tenemos la capacidad de generar diálogos horizontales entre las diferentes disciplinas, cómo vamos a llevar a cabo diálogos donde el saber y conocimiento, así como el discurso del otro diferente, no se reconoce como supuestamente legítimo.

Lo que se observa, más bien, es que por un lado, este tipo de diálogos está acompañado de una suerte de eclecticismo que recoge y adecua a mi racionalidad (moderna científica) lo que alcanzo a captar del otro, como por ejemplo, con los discursos del Buen Vivir. Y por el otro lado, así como en su momento se llegó a cristianizar y a civilizar al otro, desde esa misma matriz, se llega, en nuestros días, a ecologizar al otro, como sucede con las comunidades indígenas que han tenido que incorporar los discursos ambientales de la modernidad en sus propias prácticas, como el de los Objetivos del Desarrollo Sostenible, entre otros. Entiendo que esto no se debe exclusivamente a una cuestión de desconocimiento, sino también de supervivencia. Sin embargo, y en lo que quiero enfatizar es que el «diálogo» que se abre, cuando estos discursos se introducen en otras cosmovisiones, está generalmente dado desde una posición de superioridad epistemológica y moral, se trata por lo tanto más bien de una constante de imposición del discurso del desarrollo en los llamados «países del tercer mundo».

Ahora, como parte de la formación universitaria ambiental, en la medida en que soy consciente de cómo se construye el conocimiento y de cómo ese conocimiento y discurso está articulado a una historia de explotación, sometimiento y subordinación, puedo tomar consciencia de la colonialidad del saber y hacer una genealogía de los paradigmas heredados. Esto con fin de comprender las implicaciones socioambientales a largo plazo sobre los territorios.



¿La Encíclica Laudato si' puede considerarse bajo esta perspectiva de superioridad?

Justamente participé en un libro a propósito de esta encíclica coordinado por Adrián Beling y Julien Vanhulst, titulado *Desarrollo Non Sancto*, en el que también participaron Enrique Leff, Leonardo Boff, Daniela Escalona y Marilú Trautmann, entre otros⁽⁶⁾. Para empezar diría que sí, que hay un cierto matiz de superioridad en lo que plantea el Laudato si'. Y es que resulta muy difícil, a pesar de las buenas intenciones, salir de ciertos paradigmas arraigados históricamente. Ahora, el grupo que se conformó para publicar este libro, en su mayoría, no tiene una cercanía con la iglesia católica y eso permitió abordar críticamente el asunto desde una posición académica.

Al leer el Laudato si' lo que uno se encuentra es una lectura de la problemática ambiental que reconoce e incorpora los diagnósticos científicos de nuestra actualidad, así como propuestas de normativas comunes de los gobiernos, y a la

6 Véase, Beling, A. & Vanhulst, J. (2019). *Desarrollo Non Sancto*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

vez expresa constantemente que, sin haber superado el paradigma moderno, los desafíos contemporáneos deberán ubicarse más allá de las soluciones técnicas. Ahora, no es posible negar que, a pesar de muchos aspectos problemáticos y debatibles, las religiones, y no solo la judeo-cristiana, siguen teniendo, unas más que otras, un potencial importante a nivel individual y colectivo para reorientar ética y existencialmente nuestro lugar en el mundo. Por eso, este diálogo también es importante y debe seguir abierto ya que permite abordar la complejidad socioambiental desde una perspectiva interesante. Este diálogo el pensamiento ambiental latinoamericano lo está abriendo como lo evidencia el libro *Desarrollo Non Sancto*.

¿Cuál es, entonces, desde su punto de vista, el papel del pensamiento ambiental latinoamericano para traer a la superficie, desde lo local fundamentalmente, la inherente complejidad de lo ambiental?

Lo primero que hay que señalar es que el pensamiento ambiental latinoamericano no es un campo unificado. No es uno. Es más bien diverso, multifacético y tiene múltiples expresiones. Y en esta diversidad encuentra justamente su mayor potencial. Esto hay que reivindicarlo. Lo segundo es que se trata de un campo que asume conscientemente una posición no neutral, especialmente en relación el discurso hegemónico del «desarrollo» y del «desarrollo sostenible». Y esto es muy propio de Latinoamérica. En Europa, por ejemplo, no hay un discurso crítico sobre el desarrollo, ni se producen mayores debates, como aquí, en torno al pensamiento ambiental.

Aquí, un resultado de estas discusiones en el marco del pensamiento ambiental ha sido la constitución de espacios de debate y de redes, como es el caso del Grupo de Trabajo CLACSO Ecología(s) política(s) desde el Sur/Abya-Yala que reúne a más de 300 investigadores e investigadoras de los cuales muchos están pensando críticamente, desde diferentes perspectivas, los desafíos socioambientales de América Latina al margen del desarrollo sostenible. El pensamiento ambiental latinoamericano es esa diversidad que se encuentra en preocupaciones comunes, pero también en discusiones, disensos y debates que movilizan y le dan fuerza, tanto a la reflexión académica, como a las expresiones prácticas de los movimientos sociales que, a su vez, la nutren y transforman los territorios. Pero también encontramos, en el pensamiento ambiental latinoamericano, algunas tendencias que se enmarcan dentro del discurso del desarrollo sostenible. En síntesis, hay una pluralidad de corrientes teóricas y movimientos ambientales que desde di-

ferentes posiciones y posturas critican y confrontan el extractivismo, la degradación ambiental y la destrucción de los ecosistemas. Es decir, hay un espectro muy amplio de lo que se puede denominar «pensamiento ambiental latinoamericano», en el que se inscriben perspectivas y diálogos entre paradigmas, tanto occidentales como no occidentales.

En sus publicaciones deja claro su escepticismo sobre la capacidad transformadora de propuestas devenidas del ámbito occidental, como por ejemplo la corriente asociada al decrecimiento, frente a propuestas no-occidentales como la del buen vivir (Sumak Kawsay) o, incluso, como la perspectiva ambiental del budismo. ¿Cuál es la razón de ello?

En la medida en que contamos ya con una trayectoria importante de pensamiento ambiental de, al menos, 30 o 50 años (para no ir más atrás aún), hemos podido profundizar de manera más rigurosa en el propio campo y en los núcleos críticos que lo caracterizan. Es decir, no solo se abordan fenómenos como el extractivismo, la agroindustria, el despojo, entre otros, sino también cuestiones ontológicas y epistemológicas que van a la raíz de los problemas ambientales. Hay espacios para abordar cuestiones filosóficas fundamentales que, sin duda, permiten analizar esos fenómenos con mucha mayor profundidad. El *Sumak Kawsay* / *Suma qamaña*, y también el budismo, ciertamente nos aportan muchas ideas para pensar y entender la insustentabilidad del mundo occidental moderno, y de sus formas de conocer (a través de las cuales nos adaptamos al medio, con las cuales nosotros justificamos y legitimamos nuestro actuar en el mundo). Esta insustentabilidad supone dos cuestiones clave: primero, la idea, la imagen, el concepto o la representación de naturaleza que tenemos. Es decir, cómo Occidente ha construido la idea de naturaleza y segundo, de qué forma está presente en la vida cotidiana la escisión o dicotomía cultura / naturaleza, la cual atraviesa todo el campo del conocimiento en Occidente. ¿Cómo y en qué momento la naturaleza se construye a partir de esta dicotomía? En mi trabajo posdoctoral realicé precisamente un diálogo con el *Sumak Kawsay* a propósito de la naturaleza⁽⁷⁾, encontrándome con que en este no existe como tal el concepto «naturaleza», sino más bien de vida.

Me llamó particularmente la atención de cómo el *Sumak Kawsay*, como forma

7 Estancia posdoctoral en Brasil, bajo la asesoría de PhD. Carlos Walter Porto-Gonçalves, Universidad Federal Fluminense de Niteroi y una estancia en la India en la Universidad de Nalanda, con el tema: “La necesidad de diálogos para buscar alternativas al desarrollo: Suma qamaña y budismo como fuentes de inspiración” (10.01.2017-15.12.2017).

de conocer, se relaciona con su entorno. Y esto también para el caso del budismo. Ahora bien, en lo que esta reflexión nos ubica es en una exploración profunda sobre nuestras estructuras de pensamiento y sus implicaciones de ser y habitar en el mundo. Esto no significa que tengamos o que podamos convertirnos en indígenas o en budistas, pues no se trata de idealizar ni exotizar al otro, sino más bien de llevar a cabo, como se señaló anteriormente, diálogos horizontales y diatópicos, sin desconocer las irreductibilidades e incommensurabilidades, sino más bien para identificar las propias incompletudes y aprender del otro. No se trata aquí de tomar partido por uno u otro, sino de reconocer y entender qué resulta más «sustentable» para la vida, en un sentido muy fuerte del término⁽⁸⁾. Estamos hablando de comunidades que han logrado sobrevivir bien durante muchos siglos o milenios, entonces algo están haciendo mejor que nosotros. ¿Qué puedo -¡qué podemos!- aprender de esas experiencias? Pero también ¿cuáles son los problemas que desde nuestro paradigma occidental no estamos identificando en el marco de esa escisión cultura / naturaleza, y cómo podemos comprender y aprender de ellas?



8 Enrique Leff, Eduardo Gudynas y otros distinguen entre una concepto débil, fuerte y super-fuerte de sustentabilidad. Para una aproximación ver Gudynas (2010).

Insisto, no se trata de exotizar al otro y de convertirlo en un modelo a seguir o copiar. La cuestión es, más bien: ¿cómo puedo comprender al otro y qué puedo aprender para incorporar en mi propia comprensión del mundo elementos que no estaban previamente y desechar otras que no sirven? Como, por ejemplo, la cuestión de la reciprocidad o la no dualidad. Se trata entonces de recoger algunos elementos clave y de hacer un diálogo que vaya mucho más allá de lo discursivo. Nuevamente, hay una relación muy fuerte entre las formas de conocer, de ser, y la apropiación del territorio. Los conocimientos determinan nuestra relación con la naturaleza, con los territorios. Así, por ejemplo, en las ciudades más de la mitad de la población tiende a desconocer que es un páramo, una selva o un bosque seco y mucho menos cómo funcionan los respectivos ecosistemas. Qué significaría, qué pasaría entonces, por ejemplo, si recuperamos e incorporamos la idea de reciprocidad o de ciclo ecológico en el habitar cotidiano. Hemos ignorado, como consecuencia de la globalización, elementos fundamentales para comprender la vida. Y esta ignorancia la podemos superar si nos disponemos a acoger otras formas de comprender el mundo más allá de la racionalidad economicista e instrumental.

La racionalidad economicista, en tanto que apuesta por la intervención operativa de la tecnociencia como vía prioritaria para afrontar los problemas ambientales causados por su propia praxis (cerrando así un implacable círculo vicioso difícil de trascender) está generando efectos e inéditos horizontes que suponen un desafío de primer orden en el campo de la ética. A pesar de que este hecho ha sido señalado por diversos autores en las últimas décadas, no parece estar situado en el centro del debate. Sin embargo, usted reivindica que una nueva racionalidad crítica debe incorporar de modo necesario un «compromiso ético con la vida». ¿En qué bases podría fundamentarse este compromiso?

Quiero dejar claro que no soy especialista en ética, pero considero que se trata de una cuestión muy compleja porque hay situaciones particulares que nos plantean dilemas muy difíciles de responder. Si afirmamos, por ejemplo, «*que todo lo que va en contra de la vida es malo y todo lo que la favorece es bueno*» nos encontramos inmediatamente con una serie de problemas. Hay situaciones en que lo contrario puede ser lo más adecuado, incluso desde el punto de vista ético. Por ejemplo, puedo decir del aborto que, porque va en contra de la vida es malo, pero también sabemos que para las mujeres hay situaciones muy difíciles en las

que el aborto puede ser lo más apropiado para ellas, entonces ¿es el aborto malo o bueno? Esta es una cuestión demasiado delicada y yo no tengo una respuesta.

Al margen de esta cuestión, y de otras que suscitan muchos interrogantes, debates y conflictos, diría que lo que debemos buscar, y en donde debemos enfocar el compromiso, es en «la reivindicación de la vida». Y podríamos ponerlo en estos términos: el compromiso ético con la vida en todas sus expresiones es aquel que reivindica su capacidad de reproducción a largo plazo. Esta es para mí una forma de definir la sustentabilidad, esa capacidad de reproducción de la vida a largo plazo. Aquí el tiempo me parece fundamental. Hay un libro muy interesante del Dalai Lama que puede aportar mucho a estas reflexiones, en el que señala que la ética es más importante que la religión. Y si, cada vez soy más insistente con mis estudiantes en la necesidad de asumir una responsabilidad ética con el conocimiento. Y de nuevo vuelvo al ejemplo de la seguridad y soberanía alimentaria: al apoyar una teoría u otra sobre el modelo alimentario estamos siendo directamente responsables sobre el destino de muchas de personas al diseñar políticas públicas. Se supone que como académicos tenemos la obligación de conocer la diversidad de teorías y sus diferencias, y de comprender cómo funcionan y cómo se materializan en el mundo; la materialización de cada teoría tiene efectos concretos que potencialmente transforman el territorio.

De este modo, cada uno adquiere una responsabilidad ética con el conocimiento. Yo no le digo a mis estudiantes qué decisión tomar. Mi deber como profesora es, más bien, mostrar el panorama, el abanico, la diversidad de los diferentes enfoques teóricos y sus implicaciones. Esa es la tarea que yo considero que tenemos los profesores y profesoras, ayudar a los estudiantes a ubicar y entender las diferentes vertientes que existen; mostrarles ese mundo de posibilidades porque finalmente es un mundo de posibilidades y cada una de esas posibilidades conllevará a realidades concretas.

Si yo dirijo unas políticas públicas orientadas por la teoría económica de Adam Smith, de Milton Friedman, de Karl Polanyi o de Karl Marx, pues obviamente voy a tomar instrumentos económicos diferentes y cada uno me va a llevar a una realidad distinta. Esto es algo que deben comprender los estudiantes y mi responsabilidad es darles ese panorama lo más completo posible. Otro ejemplo son los discursos ambientales, donde hay posiciones que van desde el ecofascismo hasta el ecoanarquismo, y cada una de esas posiciones tiene efectos diferentes sobre la sociedad y sobre el entorno natural. Conocer las contradicciones entre las diferentes perspectivas y sus respectivos efectos nos ayuda a tomar decisiones responsables y menos ingenuas. Es este tipo de conocimiento el que diferencia una

formación técnica de una formación universitaria.

María Luisa Eschenhagen

Maria Luisa Eschenhagen es educadora (*Staatlich anerkannte Erzieherin*. Aschaffenburg -Alemania-) e investigadora colombo-alemana. Investigadora Senior en MinCiencias (Colombia) y doctora en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es, además, autora de numerosos artículos, publicaciones en revistas nacionales e internacionales, capítulos en libros especializados, así como de libros referenciales en el campo de la educación ambiental, entre los que cabe destacar los siguientes: *Educación ambiental superior en América Latina, Retos epistemológicos y curriculares* (2.ed. 2022) y *Repensar la educación ambiental superior: puntos de partida desde los caminos del saber ambiental* (2016).

Para más información, véase su web personal: <http://pensamientoambiental.de>



**EL PAPEL DEL BOSQUE EN LA LITERATURA ALEMANA: DESDE EL
BOSQUE MEDIEVAL A LA BANDA GRÜNES
ESTUDIOS DE MOTIVOS Y ESTRATEGIAS MOTIVACIONALES PARA
LA ENSEÑANZA DE LA EDAD MEDIA⁽¹⁾**

Albrecht Classen
The University of Arizona

En sus *Confesiones* (397–398), San Agustín reflexiona en un momento determinado sobre la diferencia entre los escritos de los filósofos antiguos y la búsqueda apasionada y emocional de la salvación del alma en el mundo cristiano. En ese contexto, recurre a una poderosa metáfora que nos es de extraordinaria utilidad para esbozar las perspectivas teóricas y prácticas que quiero plantear en este texto. Agustín pone de relevancia que *«una cosa es contemplar desde la cima de una montaña boscosa la tierra de la paz, y no encontrar camino alguno que conduzca a ella, y, por ello, luchar en vano en su búsqueda a través de caminos intransitables, emboscados y asediados por fugitivos y desertores que actúan bajo el mando su cabecilla, el león-dragón. Y otra cosa es mantenerse en el camino que conduce a esa tierra, custodiado por la protección del comandante celestial, y en donde ningún desertor del ejército celestial acecha como si fuera un bandido»*⁽²⁾.

1 Este texto constituye una traducción autorizada del artículo de Albrecht Classen titulado 'The Role of the Forest in German Literature: From the Medieval Forest to the Grünes Band. Motif Studies and Motivational Strategies for the Teaching of the Middle Ages' *Journal of Literature and Art Studies*, March 2014, Vol. 4, No. 3, 149-16

2 Agustín (1960). *The Confessions of St. Augustine* (Ryan, J. K., Trans.). New York: Image Books, p. 180.

Para él, como para muchos otros escritores de la Edad Media y de otros periodos posteriores (incluso hasta del presente), la experiencia de encontrarse perdido en el bosque constituye una condición arquetípica. El bosque es un espacio donde las reglas y leyes humanas dejan de aplicarse. Por consiguiente, tanto los animales salvajes como los ladrones tienen allí carta blanca y pueden hacer lo que les plazca. El bosque es, asimismo, el territorio referencial en los cuentos de hadas donde aparecen entidades salvajes que amenazan a los protagonistas. Cada cultura y sociedad ha visto el bosque de manera diferente, y es posible, en consecuencia, estudiar muy bien cierto período cultural a través de la lente del bosque, así como el modo y la intensidad con que cada época se ha servido del bosque como símbolo y metáfora. Desde este punto de vista, es posible identificar estrategias extraordinariamente productivas para concienciar a los estudiantes modernos sobre la importancia y el interés del tema del bosque en la literatura medieval⁽³⁾.

El bosque en la literatura medieval: una breve reseña

Dante Alighieri (1265-1321) adoptó una imagen muy similar en la introducción a su *Divina Comedia*, situando a su protagonista en medio del bosque y sin saber a dónde acudir.

*A mitad de camino de la vida
me percaté de que me hallaba en un bosque oscuro,
pues me había desviado del camino recto.
¡Qué difícil hablar de aquel bosque,
inhóspito, abrupto y salvaje!
¡Solamente con pensarlo de nuevo siento miedo!,
Y un temor que además es tan amargo
que difícilmente la muerte podría superarla.
He de contar el bien que encontré en él,
mas también otras cosas de las muchas
que allí pude entrever⁽⁴⁾.*

3 Fischer, Helmut (2011). «Wald». *Enzyklopädie des Märchens*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter. Vol. 14.1, pp. 434-43. Fischer pone de relevancia, por ejemplo, hasta qué punto el bosque fue un espacio mítico en la Edad Media, y posteriormente se convirtió en un lugar de refugio de la sociedad para los románticos. Tampoco hay que olvidar que el bosque tiene una gran importancia en todo el mundo relacionado con los cuentos de hadas.

4 Dante Alighieri (1974). *The Divine Comedy. Vol. 1: Inferno*. (Musa, M., Trans.). Bloomington: Indiana University Press, Canto 1, 67.

Ciertamente, el bosque siempre ha sido un lugar intrigante para la investigación de carácter epistemológico, en la medida en que la cultura humana se extiende únicamente hasta el límite de la última pradera o pasto, más allá del cual comienza el confín salvaje, de tal manera que un nuevo mundo espera al visitante, al ermitaño, al monje o a cualquiera que busque liberarse de las constricciones sociales⁽⁵⁾. En el famoso poema de Walther von der Vogelweide, «*Under der linden*»⁽⁶⁾, los dos amantes se encuentran en un prado, bajo un tilo. Se hallan, en cierto modo, lejos de la sociedad humana, pero no del todo inmersos en el corazón del abrupto bosque, sino más bien justo en su frontera.

La literatura cortesana está profundamente influida por las imágenes del bosque, lugar donde habitan las bestias y donde solo los individuos más osados, o tal vez únicamente los locos, se atreven a entrar⁽⁷⁾. Los protagonistas de la vida cortesana demuestran su destreza especialmente en el bosque, donde se enfrentan a peligrosos oponentes y a graves desafíos para su propia existencia (Erec, Yvain, Gawain, Lancelot, Partonopier, etc.). Sir Gawain, por ejemplo, en el romance aliterado del inglés medio titulado «*Sir Gawain and the Green Knight*» (finales del siglo XIV), tiene que abrirse camino a través del paisaje helado del norte de Gales y se ve obligado a luchar en muchas ocasiones contra dragones y lobos antes de que alcanzar finalmente, justo a tiempo para la temporada navideña, el castillo de Hautdesert, donde comienza la siguiente etapa de su prueba (vv.691-762). El poeta no deja lugar a dudas acerca de los profundos peligros a los que Gawain tiene que enfrentarse, y, de entre ellos, destaca especialmente la grave amenaza que supone el despacible e inhóspito bosque invernal:

*Por un monte en la mañana, el buen hombre cabalga
en un bosque lleno de profundidad, fantástico y salvaje,
altas colinas a cada lado y espesos bosques debajo
con robles desnudos, muy grandes, cien juntos.
El avellano y el espino estaban densamente enredados,
con musgo áspero y desigual dispuesto por todas partes,
con muchos pájaros, tristes, sobre ramitas desnudas,*

5 Semmler, J. (Ed.) (1991). 'Der Wald en Mittelalter und Renaissance'. *Studia humaniora*, 17. Düsseldorf: Droste Verlag. Véase especialmente los comentarios introductorios de Semmler sobre la variedad de funciones que podía asumir el bosque en la Edad Media (pp. 9-15). Para conocer, por otra parte, la relevancia del bosque en la literatura inglesa moderna temprana, véase Theis, J. S. (2009). *Writing the forest in Early Modern England. A Sylvian Pastoral Nation*. Pittsburgh: Duquesne University Press. Un himno notable, por ejemplo, sobre el bosque como refugio para todas las personas después de guerras destructivas o desastres ambientales fue escrito por Giono, J. (1954/1985). *The man who planted trees*. Chelsea, VT: Chelsea Green Publishing Company.

6 Walther von der Vogelweide (2013; orig. 1827). *Leich, Lieder, Sangsprüchel*. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.

7 Saunders, C. J. (1993). *The forest of medieval romance: Avernus, Broceliande, Arden*. Cambridge: Cambridge University Press.

que lastimosamente chillaban allí doloridos por el frío.
(Sir Gawain, vv. 740-47)

Sin embargo, Gawain sobrevive y finalmente triunfa, a pesar de que el Caballero Verde posteriormente lo pone a prueba severamente y casi está a punto de derrotarlo con la ayuda de su esposa, quien exhibe todos sus encantos a fin de seducir a este digno representante de la Mesa Redonda. No es necesario profundizar aquí en los detalles, y basta con confirmar que el poeta de Gawain empleó poderosamente la imaginería del bosque para sus propósitos epistemológicos, ya que el protagonista solo puede encontrar su objetivo y dominar la tarea propuesta por el Caballero Verde una vez que se ha abierto camino a través del bosque hasta el castillo, y de allí a la capilla verde⁽⁸⁾. Resulta harto significativo que cada uno de los tres animales que caza el Caballero Verde / Bercilak de Hautdesert durante los tres días, mientras Gawain le hace compañía y descansa hasta bien entrada la mañana, simboliza específicamente cada una de las distintas habilidades caballerescas de este último. Mientras Bercilak corre a lo largo del borde del bosque («*lynde-wodez euez*», v. 1178), su esposa enreda a Gawain al sentarse junto a su cama (v. 1193), y nos quedamos adivinando quién de los dos hombres está en una situación más peligrosa, quién es el verdadero cazador y quién es la presa. Aunque existen muchas referencias a entornos cortesanos a lo largo del texto (castillo, capilla), el bosque en sí mismo determina el derrotero de Gawain hacia su destino y el momento de su prueba final para demostrar su coraje y honor. Mientras el Caballero Verde había visitado por primera vez el castillo del Rey Arturo, espera a Sir Gawain en la capilla verde, en un paraje abandonado del bosque, en un valle lejos de toda civilización humana (vv. 2160-2198).

Hay otros innumerables ejemplos de escenas de bosques en la literatura medieval que contienen una multitud de extraños significantes en los que los individuos se sienten completamente perdidos o en los que se dan cuenta de que han entrado en un espacio utópico o distópico. A la luz del interés contemporáneo en el bosque y la naturaleza salvaje como el último refugio que le queda a la naturaleza frente a una civilización moderna en constante expansión, la pregunta que quiero plantear en este punto es cómo la temática del bosque podría favorecer una revitalización de los intereses de los estudiantes en la literatura medieval. El enfoque ecocrítico no es solo un eslogan acuñado por teóricos posmodernistas o ecologistas de orientación verde. Muy por el contrario, es el resultado de preocupaciones profundamente arraigadas en las personas del presente sobre la supervivencia de nuestro mundo tal como lo conocemos, especialmente de la

8 Brewer, D. & Gibson, J. (Eds.) (1997). *Companion to the Gawain-poet*. Cambridge: D.S. Brewer. Véase también, Elliott, Ralph W. V. (1979). 'Woods and forests in the Gawain country'. *Neuphilologische Mitteilungen*, Vol. 80, No. 1, pp. 48-64.

naturaleza⁽⁹⁾. Al mismo tiempo, tal y como tendremos la oportunidad de comprobar, la discusión sobre el bosque como un espacio mágico, como una especie de laberinto en el que los débiles y los ignorantes acaban por perderse inevitablemente, mientras que los fuertes y los sabios triunfan, conlleva una serie de valores atemporales⁽¹⁰⁾. El bosque representa de muchas maneras diferentes la identidad cultural debido a la enorme carga simbólica que ha acumulado a lo largo de los tiempos, ya sea en su faceta hospitalaria u hostil.

Pasado y presente de la ecocrítica y el giro espacial

La conciencia ecocrítica no es simplemente el resultado de las reacciones posmodernas a la destrucción de nuestro mundo natural debido a los intereses económicos capitalistas y, por lo tanto, a la contaminación industrial y a otro tipo causas. De hecho, como ilustraré en este artículo, estas preocupaciones sobre el entorno natural pueden ser rastreadas en la literatura antigua. Si somos capaces de reconocer algunos de estos temas universales que están en juego actualmente en los propios textos medievales, estaremos también en mejores condiciones para justificar nuestra disciplina, esto es, los Estudios Medievales. Tal objetivo debe perseguirse no solo por razones histórico-culturales, sino porque los testimonios que se hallan contenidos en esos documentos literarios pertenecen a un discurso más amplio que nos afecta tanto hoy como en el pasado. La preocupación ecocrítica no sólo se dirige al medio ambiente natural, sino que tiene en cuenta también y esencialmente la relación saludable o no existente entre el hombre y la naturaleza⁽¹¹⁾. Este enfoque, en consecuencia, puede ser considerado bajo la perspectiva que imponen las condiciones modernas, pero también a la

9 Los medievalistas han recurrido recientemente a la ecocrítica, ya que parece un enfoque apto para construir puentes altamente productivos hacia el modernismo, revelando preocupaciones universales más allá de todas las divisiones históricas. Véase Scarborough, C. (2013). *Inscribing the environment: Ecocritical approaches to medieval Spanish literatura*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter; y las contribuciones de Classen, A. (2012) (Ed.). *Rural space in the Middle Ages and Early Modern Age: The spatial turn in premodern studies*. Fundamentals of medieval and early modern culture, 9. Berlin & Boston: Walter de Gruyter. Véase también Rudd, Gillian (2007). *Greenery: Ecocritical readings of late medieval English literature*. Manchester & New York: Manchester University Press; Aberth, John (2012). *An environmental history of the Middle Ages: the crucible of nature*. London & New York: Routledge.

10 A fin de introducirse en algunas perspectivas modernas, véase Wilson, Jeffrey K. (2012). *The German forest: Nature, identity, and the contestation of a national symbol, 1871-1914*. Toronto: University of Toronto Press. Véase también la contribución de Lekan, Th. & Zeller, Th. (Eds.) (2005). *Germany's nature: cultural landscapes and environmental history*. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.

11 Véase la contribución de Hiltner, K. (Ed.) (2013). *Ecocriticism: The essential reader*. New York & London: Routledge.

luz del pasado que se expresa, por ejemplo, en la literatura medieval.

El espacio posee significado, y el entorno natural también, como tan bien sabemos desde el comienzo del «giro espacial»⁽¹²⁾. Nuestra preocupación cada vez mayor por el bosque conecta hoy inmediatamente con los acercamientos al bosque en la Edad Media, ya que podemos reconocer en ese espacio natural un mundo donde el yo es profundamente interpelado y donde la sociedad humana encuentra sus límites. Adentrarse en el bosque, por tanto, representa, en cierto modo, uno de los caminos posibles hacia la utopía⁽¹³⁾, es decir, la exploración intelectual y espiritual de un nuevo espacio que se encuentra alejado de la sociedad humana.

O, por el contrario, perderse en el bosque también podría reflejar, como ilustra el ejemplo de Dante, la experiencia de una distopía o de una crisis existencial. Además, hay también una serie de casos literarios, como el «Perceval» de Chrétien de Troyes o el «Parzival» de Wolfram von Eschenbach en sus respectivos romances homónimos⁽¹⁴⁾, en los que un joven protagonista que crece en el bosque, lejos de la sociedad cortesana, se debe enfrentar, cuando parte de allí, ante la necesidad de aprender cómo adaptarse al mundo exterior y cómo adquirir las habilidades requeridas de un caballero y de una persona caballeresca en el ambiente adulto de la corte. Como señala Rosa A. Pérez, «ubicado en los márgenes de la sociedad, el bosque es omnipresente no sólo en la imaginación de los poetas, sino también en la vida de toda la sociedad medieval. Rodea el espacio rural, marca los límites de las tierras cultivadas, y muchas veces constituye una frontera natural, la frontera entre dos territorios adyacentes»⁽¹⁵⁾.

12 Lefebvre, H. (1974/1991). *The production of space*. Oxford: Blackwell. Remitimos también a las contribuciones de Kipfer, S., Goonewardena, K., Schmid, C. & Milgrom, R. (Eds.) (2008). *Space, difference, everyday life: Reading Henri Lefebvre*. New York & London: Routledge.

13 Para una amplia gama de discusiones sobre las utopías ya en la Edad Media, véanse las contribuciones de Thomasset, C. & James-Raoul, D. (Eds.) (2005). *En quête d'Utopies. Cultures et Civilisations Médiévales*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne; véase también el sucinto artículo de Hartmann, H. (2010). 'Utopias / Utopian Thought'. (Classen, A. Ed.). *Handbook of Medieval Studies: Terms -Methods- Trends*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, pp. 1400-1408. Además, Classen, A. (2000). 'Die Suche nach der Utopie in der Gralswelt. Albrechts (von Scharfenberg) Der jüngere Titurel'. Raposo Fernández, B. (Ed.) *Parzival. Reescritura y Transformación*. Valencia: Universitat de València, pp. 133-156. Más recientemente, Hartmann, H. & Röcke, W. (2013). *Utopie im Mittelalter: Begriff - Formen - Funktionen*. Das Mittelalter 18.2. Berlin: Akademie Verlag. amplían nuestro conocimiento de este concepto idealista y espiritual, aunque aquí no se delimita claramente la diferencia entre utopía e idealismo religioso.

14 Classen, A. (2012) (Ed.). *Rural space in the Middle Ages and Early Modern Age: The spatial turn in premodern studies*. Fundamentals of medieval and early modern culture, 9. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, pp. 51-55.

15 Pérez, Rosa A. (2012). 'The forest as locus of transition and transformation in the epic romance Berte aus grans pies'. Classen, A. (Ed.). *Rural space in the middle ages: The spatial turn in premodern studies*. Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture, 9. Berlin & Boston: Walter de Gruyter,

Literatura medieval hoy: el significado del bosque

Con el propósito de adquirir claridad respecto al tema que se propone en este punto, analizaré un texto de principios del siglo XIII en el que el espacio del bosque posee una gran importancia para el desarrollo de la narrativa y la vida de los protagonistas, y posteriormente abordaré dos novelas en prosa del siglo XV. Con esta exploración pretendo demostrar la importancia del bosque como motivo y telón de fondo en cada texto. La cuestión crítica que se suscita aquí tiene que ver con el hecho de que el análisis sobre el bosque en cada ejemplo literario puede servir de plataforma para atraer nuevos lectores al mundo medieval. A fin de cuentas, nuestra sociedad moderna está profundamente determinada por la Edad Media. Si bien la conexión entre ambas culturas en términos filosóficos, religiosos, políticos, económicos y artísticos resulta extensa, no es tan obvia a primera vista para el recién llegado⁽¹⁶⁾.

No es necesario extenderse en la importancia del bosque para el desarrollo narrativo de tantos textos medievales (y también modernos). Baste pensar en el «*Bisclavret*» de Marie de France (ca. 1190), por ejemplo, donde el desafortunado marido se ve obligado a vivir en el bosque como un hombre lobo hasta que, en circunstancias excepcionales y difíciles, recibe, por sugerencia de un consejero sabio, unas nuevas vestimentas del rey. Es en ese preciso momento que puede cambiar de nuevo a su forma humana, pero no sin antes haber mordido la nariz de su esposa como castigo por su mala acción contra él, al haberle prohibido vivir en aquel territorio agreste⁽¹⁷⁾. O cabe explorar la «fábula cantora» *Aucassin et Nicolette* (1230-1250) donde la protagonista femenina se esconde en un bosque hasta que su amante, habiendo huido de su país natal, finalmente consigue encontrarla y luego seguir adelante junto a ella, sin tener en cuenta las presiones sociales previas ejercidas contra ellos⁽¹⁸⁾.

p. 439.

16 Hay mucha investigación sobre este tema actualmente, y los académicos continúan descubriendo nuevas conexiones o fuentes de influencia. Véase, por ejemplo, Fuhrmann, H. (1996). *Überall ist Mittelalter: Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit*. Munich: C. H. Beck.; Zink, M. (1996/1998). *The enchantment of the middle ages. Parallax: Re-Visions of Culture and Society*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.

17 Marie de France (2010). *The lays of Marie de France*. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing. En esta publicación cabe encontrar una reimpresión de los textos originales. Véanse también las contribuciones de Whalen, L. E. (2011). *A Companion to Marie de France*. Leiden/Boston: Brill; Kinoshita, S. & McCracken, P. (2012). *Marie de France: A Critical Companion*. (Gallica, 24), Cambridge: Brewer, pp. 68-70 (para *Bisclavret*) y pp. 83-84 (para las leyes relativas a los bosques).

18 Dufournet, J. (Ed.). (1984). *Aucassin et Nicolette*. Paris: Garnier-Flammarion. La investigación sobre este *chante-fable* no es muy rica; pero véase, por ejemplo, Gilbert, Jane (1997). 'The practice of gender in *Aucassin et Nicolette*'. *Forum for Modern Language Studies*, 33.3, pp. 217-228. Sin embargo, el papel del bosque ha escapado en su mayoría de las veces a la atención de los estudiosos. Resulta útil, al respecto, Angeli, Giovanna (2006). 'Le ambiguità dell'«idillio» nei primi racconti francesi da Piramus

La cuestión candente en los estudios de la Edad Media, hoy en día, es que se centran mucho en cómo podemos motivar a nuestros estudiantes para que presten atención a los textos literarios de la era pre-moderna, cómo volver a hacerlos relevantes o cómo preservar su papel tradicional dentro del canon más amplio de la literatura occidental⁽¹⁹⁾. El prestar especial atención al motivo del bosque parecer ser una de las muchas estrategias útiles, especialmente porque ha sido reconocido durante mucho tiempo como una herramienta epistemológica crítica de gran valor heurístico⁽²⁰⁾. Podemos atravesar un bosque simbólico de este tipo con el fin de dirigirnos hacia otro objetivo que se halla más allá de este lugar, o podemos explorar el bosque para comprender su estructura o los diversos tipos de hábitats presentes allí. Perderse en el bosque, como sucede tan a menudo en los cuentos de hadas (como en «Hänsel y Gretel» o «Caperucita Roja»), simboliza, por lo general, la experiencia humana básica de no saber a dónde ir en la vida, tal y como Dante formuló de forma tan poderosa (ver arriba).

Pero también es posible encontrar amantes acampando en medio del bosque, sin conocer el significado espiritual del entorno natural, lo que les acarreará, a causa de su ignorancia, un cambio dramático en sus vidas. El entorno selvático puede ser el lugar de una utopía o, como el resultado de esta historia (que se discutirá más adelante), el escenario de una distopía. Estas pistas enigmáticas sobre este texto hasta ahora no mencionado podrían servir para demostrar hasta qué punto y en qué medida la literatura medieval puede abordar las preocupaciones modernas de una manera atemporal⁽²¹⁾.

Después de todo, no hay duda de que la generación actual se muestra profundamente involucrada en la preservación del bosque como si fuera el pulmón verde de nuestro mundo. Un ejemplo significativo de este movimiento actual resulta ser el establecimiento de parques nacionales en el centro de Alemania, en la llamada «*Grünes Band*» (Banda Verde), preservando la franja de tierra que había sido utilizada por el régimen de Alemania del Este en su frontera con el Oeste⁽²²⁾. También podemos referirnos al movimiento masivo surgido en la década

et Tisbé a Aucassin et Nicolette'. *Rivista di Letterature Moderne e Compare*, 59.2, pp. 137-150.

19 Classen, A. (2012). 'The role of the humanities past and present: Future perspectives based on ancient ideas: Reflections by a medievalist'. *Alfinge: Revista de Filología*, 24, pp. 9-30.

20 Eco, U. (1994). *Six walks in the fictional woods*. Cambridge, MA: Harvard University Press. El término «bosque poético» se usaba comúnmente en la literatura barroca y de la Ilustración; véase Adam, W. (1988). *Poetische und kritische Wälder: Untersuchungen zu Geschichte und Formen des Schreibens* «bei Gelegenheit». Beihefte zum Euphorion, 22. Heidelberg: Winter.

21 Chazelle, C., Doubleday, S., Lifshitz, F., & Remensnyder, A. G. (2012). *Why the Middle Ages Matter: Medieval Light on Modern Injustice*. London & New York: Routledge.

22 Cornelius, R. (2010). *Vom Todesstreifen zur Lebenslinie: Wartburg-Werra-Rhön: Mensch und Natur am Grünen Band Deutschlands*. Niederaula: Auwel-Verlag. Este es sólo uno de toda una serie de volúmenes que cubren toda la extensión de tierra que se extiende desde el mar Báltico hasta el norte de Baviera y que alguna vez fue la frontera de Alemania Oriental. Véase también Kai, F., Geidezis,

de 1980 para preservar los bosques alemanes que estaban amenazados por la contaminación ambiental. Y es que en la cultura alemana la mitología y la ideología siempre han jugado con la iconografía del bosque, en la medida en que, durante todos los períodos históricos desde la Edad Media o incluso antes, se ha utilizado al bosque como símbolo, valor y metáfora. No es de extrañar, entonces, que la fijación con el bosque en la literatura medieval prometa dar resultados importantes porque el tratamiento crítico de la vida de las personas cuando pasan tiempo en el bosque por una variedad de razones ilustra potencialmente ciertas preocupaciones existenciales⁽²³⁾. El bosque no es exactamente como un laberinto, pero es una especie de variante laberíntica que ciertamente desafía a cualquiera que no conozca su topografía e infraestructura lo suficientemente bien y que no pueda representar cartográficamente la distribución de la espesura y la maleza, o que se pierda en el desorden aparente de árboles interminables. Como nos informa Penélope Doob, «para Prudencio, la vida es un laberinto o, más bien, un par de laberintos: en uno, Dios es guía y recompensa; en el otro abundan la confusión y la muerte. Los paganos como Platón y Aristóteles no tuvieron más remedio que dar vueltas a lo largo del torbellino descendente del laberinto demoníaco, pero los cristianos reciben ayuda sobrenatural para encontrar el único camino al cielo»⁽²⁴⁾. Y como comentó Gregory Thaumaturgus (ca. 213-ca. 270): «pero después de todo, no hay laberinto tan inextricable e intrincado, ni bosque tan denso y tortuoso, ni llanura o pantano tan difícil de salir para aquellos que una vez se han metido en él como lo es la discusión, al menos, tal y como uno puede encontrarlo en el caso de algunos de estos filósofos»⁽²⁵⁾. Entonces, hay esperanza, especialmente si uno confía en el discurso, la lógica y el intelecto, sin mencionar la confianza en Dios. Con todo, el bosque siguió acosando a los escritores medievales como un desafío epistemológico, cuando no existencial, como lo demuestra Wolfram von Eschenbach en su fragmentario «*Titurel*», el primer testigo clave de nuestro examen⁽²⁶⁾.

L. & Kreutz, M. (2011). *Erlebnis Grünes Band. Bonn-Bad Godesberg: Bundesamt für Naturschutz*. En la actualidad, la literatura sobre este tema es muy abundante.

23 Lehmann, A. (Ed.) (1998). *Der Wald - ein deutscher Mythos?: Perspektiven eines Kulturthemas*. Berlin: Reimer. Tampoco deben pasarse por alto los peligros ideológicos inherentes al mito del bosque; véase Zechner, J. (2006). «Ewiger Wald und ewiges Volk»: Die Ideologisierung des deutschen Waldes im Nationalsozialismus. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur, 15. Freising: Technische Universität München, Lehrstuhl für Landschaftsökologie.

24 Doob, P. (1990). *The idea of the labyrinth from classical antiquity through the middle ages*. Ithaca & London: Cornell University Press. p. 78.

25 *Ibid.*, p. 78.

26 Para una edición histórico-crítica, véase Wolfram von Eschenbach (2003). *Titurel*. Berlin & New York: Walter de Gruyter; aquí me basaré en la traducción inglesa: Wolfram von Eschenbach (1988). *Titurel and the Songs*. The Garland Library of Medieval Literature. New York & London: Garland.

«*Titurel*» de Wolfram von Eschenbach. El mensaje del bosque

Rara vez hubo otro texto creado por un escritor medieval donde se necesitase tanta comprensión previa para darle sentido. Wolfram von Eschenbach simplemente tomó un hilo narrativo suelto de su romance sobre el grial, «*Parzival*» (ca. 1205), para extenderse un poco más en su «*Titurel*». Pero, parece evidente que no le resultó importante, o tal vez no le fue posible completar la historia antes de su muerte (ca. 1220). No obstante, estudios recientes han descubierto la brillantez literaria de este escrito y han comenzado a analizar esta curiosa pieza con mucho más cuidado⁽²⁷⁾. Mientras que el primer fragmento está profundamente determinado por el tema de la muerte y la desaparición de toda la familia del Grial, al final emerge una nueva esperanza porque las familias están de acuerdo en que Sigune, la última heredera del Grial, y el noble Schionatulander puedan amarse. El segundo fragmento avanza rápidamente hasta un momento en el que los dos ya están disfrutando del tiempo juntos en un idilio silvestre, habiendo acampado en un claro cerca de un arroyo en el que el joven intenta pescar. En ese momento se escuchan los ladridos de un perro, y Schionatulander tiene la suerte, cuando corre hacia el perro, de atraparlo y llevárselo a su amada Sigune. Sin embargo, el narrador nos advierte siniestramente desde el principio que la llegada del perro, significativamente llamado «*Gardeviaz*» (sigue en el camino), anticipa el dolor: «*Le traje tristeza futura*» (estrofa 134, 3)⁽²⁸⁾. A pesar de que el perro viene con una correa muy valiosa, finamente grabada con joyas que, combinadas, crean letras y palabras (por lo tanto, un mensaje), este animal anda suelto, persiguiendo a una presa herida y corre «*a través de la espesura*» (estrofa 137, 1).

Sigune demuestra inmediatamente un gran interés por este animal, o mejor dicho, por el texto, ya que intuye que lleva un mensaje especial indirectamente destinado a ella. Como siempre ocurre en la literatura medieval, aquí todo tiene algún sentido y se espera su decodificación por parte de quien sea lo bastante inteligente para hacerlo⁽²⁹⁾. Tanto el perro como la inscripción de la correa informan a la joven sobre una tragedia para los amantes puesto que ella no había sido

27 Classen, A. (1990). *Utopie und Logos. Vier Studien zu Wolframs von Eschenbach «Titurel» Fragmenten. Beiträge zur älteren Literaturgeschichte*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.; Sager, A. (2006). *Minne von maeren: On Wolfram's «Titurel»*. *Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit*, 2. Göttingen: V & R Unipress.; Tax, P. W. (2011). 'Tragische Spiegelungen: Herrschaft und Sukzession, Rang und Stand in Wolframs «Titurel»'. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 140, pp. 38-57.

28 De ahora en adelante sólo citaré estrofa y verso, por lo tanto: 134, 3.

29 Véase la famosa colección de narraciones alegóricas sobre animales, muy popular a lo largo de toda la Edad Media. *Physiologus* (traducido en 1979 por Curley) se remonta al siglo II o III, pero se tradujo por primera vez al latín en ca. 700 (<http://en.wikipedia.org/wiki/Physiologus>). Véanse también las contribuciones a Obermaier, S. (Ed.) (2009). *Tiere und Fabelwesen im Mittelalter*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

capaz de «mantenerse por el buen camino» (144, 3) y había hecho caso omiso de la advertencia escrita en la correa. Como relata la estrofa 148, por ejemplo,

También encontró su fin sirviendo bajo las armas por su amor. Si no fuera una violación de mi sentido del decoro, todavía estaría maldiciendo la mano que causó su muerte en una justa. Florie también murió en esa justa, aunque nunca estuvo cerca de la punta de una lanza.

No hace falta indagar aquí qué otras historias de amor dolientes lee Sigune en la correa. Sólo nos importa que ella no puede controlar su deseo de conocer el desenlace del texto, que está oculto a su vista, aunque por un nudo con el que se sujeta la correa al poste de la tienda. Una vez que Sigune ha soltado ese nudo para seguir leyendo, el perro siente que la correa se afloja y sale corriendo, desapareciendo rápidamente en el bosque, ladrando con fuerza mientras sigue la huella de algún animal (o quizá el mismo de antes). Schionatulander, que había estado pescando en el arroyo, corre tras el perro, pero esta vez no tiene la suerte de lograr su objetivo porque «*el bosque sin huellas había dejado que el perro se alejara tanto de él que no podía localizar ni la presa ni el perro, y el viento también le estaba jugando una mala pasada a los oídos*» (160, 3-4).

Cuando los dos amantes se juntan de nuevo, ambos lamentan las heridas del otro. Sigune había intentado agarrarse a la correa y así retener tanto al perro como al texto, pero las gemas de la banda de seda le habían rasgado las palmas de las manos provocando una herida abierta de la cual manaba abundante sangre (162). Schionatulander, por otro lado, sufre heridas sanguinolentas en los pies y las piernas como resultado de correr entre las zarzas y sobre tocones de árboles afilados. Ambos observan las heridas del otro y las lamentan (163), pero Sigune no está dispuesta a dejar las cosas como están en ese momento. Más bien, insiste en que su amado acepte como reto la persecución del perro: «*si todavía buscas servirme para conquistar mi amor, debes conseguir primero la correa con que Gardeviaz fue atado aquí adentro*» (166, 4).

Desafortunadamente y de manera trágica, ya conocemos el resultado de los eventos futuros del «Parzival» de Wolfram porque en sus páginas se nos dice que Schionatulander se encontró con un poderoso caballero, Orilus, que había atrapado al perro y se negó a entregárselo al joven. En la justa que siguió, Schionatulander murió, y durante el resto del romance solo escuchamos del duelo Sigune que finalmente fallece, lleno de un enorme dolor. Sostiene el cadáver de su amado en su regazo, imitando así la famosa figura de la piedad, pero no hay esperanza para ella, ni siquiera en términos religiosos. En «*Titurel*», Wolfram describe brevemente la causa de esta tragedia, culpando a Sigune por su incapacidad para leer con suficiente atención y comprender la advertencia «escrita» en la correa. Pero hay algo más en la historia, ya que las heridas causadas por la correa

y las zarzas están directamente relacionadas con el propio bosque y la situación especial en la que se encuentran los dos amantes, al transcurrir un breve tiempo en el espacio utópico del claro del bosque. Sin embargo, como ya indicó el narrador en el primer fragmento, y como lo confirma el desenlace del segundo, en el corazón del bosque (donde se hallan), el amor, como una fuerza salvaje e indómita, se apodera de estos dos jóvenes y los arroja a las cadenas de la muerte y de la devastación. Todo aquí está contado desde la perspectiva de un amargo desenlace, y la muerte parece gobernar, no sólo dentro de toda la familia del Grial, que se encuentra en peligro de extinción (tal y como lo enfatiza el bosquejo genealógico de la sección introductoria), sino también en su margen, ya que no es posible controlar el amor, puesto que se escapa a la comprensión de quienes deberían vivirlo siguiendo los modelos establecidos por la sociedad.

Walter Haug reconoció en el «*Titulel*» de Wolfram la imagen de un mundo cortesano donde ya nada funciona como debería, ni la caballería (que acaba en varias muertes) ni la cortesía en su sublimación erótica (que tiene como resultado la muerte de los amantes)⁽³⁰⁾. Los amantes ya no encuentran la necesaria estructura de apoyo entre los miembros de su familia durante esta situación excepcional, aunque no se opongan a su amor, ni tampoco entre la sociedad cortesana en general, de tal manera que se convierten fácilmente en víctimas del bosque, la alteridad metafórica de su propia existencia. No es suficiente, como ha afirmado Haug, reconocer en «*Titulel*» simplemente uno de los varios intentos del poeta por probar la validez en conjunto del concepto artúrico dentro de su marco literario y, por lo tanto, la fuerza del ideal de la ficción literaria⁽³¹⁾. Por el contrario y como varias escenas importantes en el «*Parzival*» de Wolfram lo confirman, el bosque sirve muy bien como telón de fondo esencial para las exploraciones epistemológicas.

La madre de Parzival, Herzeloide, se había retirado a la soledad del bosque de Soltane para proteger a su hijo de los peligros derivados de toda caballería, ya que su marido Gahmuret había muerto en servicio militar⁽³²⁾. Pero esconderse de la sociedad y mantener al niño en un aislamiento artificial, es decir, en el bosque salvaje e incivilizado, no puede impedir su crecimiento y su impulso de aprender sobre el mundo y, por lo tanto, sobre sí mismo. En consecuencia, Parzival abandona el bosque para encontrar al Rey Arturo y la Mesa Redonda, sin darse cuenta,

30 Haug, W. (1980/1989). 'Erzählen vom Tode her'. *Strukturen als Schlüssel zur Welt: Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters*. Tübingen: Max Niemeyer, p. 549.

31 *Ibid.*, p. 553. A este respecto, se sigue más o menos la sugerencia de Wyss, U. (1974). 'Selbstkritik des Erzählers: Ein Versuch über Wolframs Titulelfragment'. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 103, pp. 249-89. No obstante, tal posición se basa demasiado teóricamente en la idea de que los poetas, en última instancia, solo reflexionan sobre su propia actividad creativa.

32 Wolfram von Eschenbach (1998). *Parzival: Studienausgabe*. Berlin and New York: Walter de Gruyter. Véase también el más reciente estudio introductorio de Dallapiazza, M. (2009). *Wolfram von Eschenbach: Parzival*. *Klassiker-Lektüren*, 12. Berlin: Erich Schmidt Verlag.

sin embargo, de que su madre muere en el preciso momento en que él se aleja de ella, habiendo sido víctima de su propia ilusión en torno al bosque como un refugio seguro de los peligros exteriores.

En «*Titirel*», el bosque, a primera vista, parece idílico, con el campamento instalado en un espacio libre e imperturbable, pero rodeado de matorrales espinosos y zarzas. Este lugar protector no impide que el mundo exterior llegue a ese refugio tanto en la forma del perro como de la misteriosa correa. Ninguno de los dos se queda con Sigune por mucho tiempo, y una vez que Gardeviaz ha vuelto a escapar juguetonamente, siguiendo su propio instinto salvaje, los rastros de sangre se hacen visibles tanto en los cuerpos de Sigune como en los de Schionatulander. Mientras que la escritura en la correa estaba hecha de gemas valiosas, el texto en su piel está escrito con sangre, casi como si se tratase de un mensaje divino. Sin embargo, trágicamente, no pueden leer esas palabras y no entienden que perseguir al perro solo conduciría al príncipe a su propia muerte y al duelo de por vida de la princesa. La sangre resulta ser la «*tinta*» más preciosa, al escribirse sobre el «*pergamino*» humano, lo que indica claramente que todo el episodio del idilio del bosque debería leerse también en términos religiosos y epistemológicos⁽³³⁾.

Aunque los dos amantes en un principio parecen pasar su tiempo en un refugio seguro, en un claro tranquilo y delicioso que el narrador ni siquiera describe completamente, los peligros que amenazan la vida los acechan en todo momento, tal y como lo indica el perro sediento de sangre: «*caliente en la sangre-rastro rojo de un animal herido*» (132, 2). El ladrido del perro resuena por todo el bosque, perturbando la tranquilidad y la paz, anunciando, como nos alerta inmediatamente el narrador, la muerte inminente: «*venderá su alegría y al hacerlo recibirá a cambio una tristeza duradera*» (134, 2-3).

Marie de France había creado una escena bastante similar en su lai «*Guigemar*», donde el protagonista, un joven sin sentimientos de amor y sin interés en el otro género, mata a una cierva y, sin embargo, acaba siendo gravemente herido porque su flecha rebota y penetra en su muslo. Mientras que la correa de Gardeviaz lleva el mensaje relevante, aunque sus partes críticas se ocultan y luego se pierden porque el perro se escapa, aquí, por el contrario, la cierva le informa al cazador sobre su futuro: «*¡Que nunca tengas una cura! Ni mediante yerbas, ni*

33 Walker Bynum, C. (2007). *Wonderful blood: Theology and practice in late medieval northern Germany and beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. En esta obra la autora discute aspectos histórico-religiosos de la Baja Edad Media, pero sus fundamentos teóricos ciertamente pueden ser utilizados para nuestra propia investigación. Véase también Bildhauer, B. (2006). *Medieval blood. Religion and culture in the middle ages*. Cardiff: University of Wales Press, pp. 65-66; y las contribuciones a Gadebusch Bondio, M. (2005). *Blood in History and Blood Histories. Micrologus' Library*, 13. Florence: SISMELE, Edizioni del Galluzzo. Ninguno de estos eruditos ha prestado atención al «*Titirel*» de Wolfram, y ninguno ha investigado lo que significaría la sangrienta escritura en general.

mediante raíces, ni mediante pociones, ni con ayuda de un médico te curarás jamás de la llaga que tienes en el muslo, hasta que ella te cure a ti, que por amor a ti sufrirás gran dolor y gran tristeza como ninguna mujer alguna vez haya sufrido; y sufrirás lo mismo por ella, y todos aquellos que aman, has amado o amarás en el futuro se maravillarán de esto»⁽³⁴⁾. Las palabras de Wolfram suenan sorprendentemente similares: «Tuvo que experimentar un dolor inquebrantable mezclado con la fatiga y el gran esfuerzo por el combate. La correa del sabueso era en verdad para él la fuente de los momentos tristes» (138, 2-4). Sin embargo, la diferencia entre ambas historias no podría ser mayor ya que, una vez que Guigemar ha abandonado el bosque, se encuentra con una nave mágica que lo transporta automáticamente hacia su futura amada. Schionatulander, por el contrario, al principio no puede penetrar en el bosque cuando persigue al perro porque no tiene zapatos y va descalzo, y más tarde, una vez que ha logrado embarcarse en su búsqueda (como sabemos por el relato en «Parzival»), se enfrenta en una justa mortal a Orilus, haciendo así realidad la trágica profecía que, se supone, se relata indirectamente en el texto de la correa del perro.

Como ya debería haber quedado claro, Wolfram opera de forma intrigante con el motivo del bosque como un escenario simbólico donde los individuos de su relato son desafiados de acuerdo con sus habilidades intelectuales y espirituales. En el caso de «Parzival» podemos observar una serie de similitudes, pero en última instancia, el protagonista siempre logra compensar sus defectos y fracasos, siendo ayudado por otros y siendo guiado por su amor puro hacia su esposa y su sueño de liberar el Reino del Grial de su maldición⁽³⁵⁾. Este ya no es el caso en «*Titurel*», puesto que el bosque básicamente rodea y engulle a los amantes, llevándoles a la muerte y al dolor porque no pueden leer los diversos signos, quedando atrapados en un mundo donde los valores y normas tradicionales ya no son válidos. La tradición no sirve de guía a través de un mundo cada vez más alienado, dominado por el bosque, esto es, el espacio simbólico donde tiene lugar este proceso de desorientación.

34 Marie de France (2010). *The lays of Marie de France*. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing, p. 5. Aunque Marie no identifica el bosque específicamente como el «agente» de estos eventos, es el espacio selvático donde se prueba el amor y los amantes experimentan el mayor desafío en sus vidas.

35 Joachim Bumke (2001) analiza el contexto histórico-filosófico de modo más amplio, al menos, en el relato de «Parzival» de Wolfram. Nuestro análisis del «*Titurel*» nos lleva lamentablemente a la muy amarga conclusión del bosque como el laberinto existencial y simbólico donde algunos son bendecidos para encontrar, al final, la salida, mientras que otros tienen que perecer.

El bosque en «*Melusine*» de Thüring von Ringoltingen

De aquí quiero trasladarme a la Baja Edad Media y examinar otros dos ejemplos donde la interacción entre el protagonista y el bosque revela el modo en que los espacios naturales, especialmente aquel territorio ocupado por un denso bosque, permiten una reflexión sobre los problemas y cuestiones del personaje. En la popular historia titulada «*Melusine*» del escritor suizo Thüring von Ringoltingen (escrita en 1456, pero es desde 1474 cuando proliferan las ediciones impresas)⁽³⁶⁾, encontramos una trama narrativa que se origina en el bosque y que finaliza también allí porque la tragedia arrecia desde el principio y es superada solo parcialmente, justo antes de que ocurra otra catástrofe. En esencia, el poeta narra la vida matrimonial de la mujer-serpiente, Melusine, con Reymund, que, en un principio, transcurre felizmente e impresiona a todos por su armoniosa y estrecha colaboración, hasta que el hermano de Reymund inculca el miedo y la envidia en el corazón del protagonista con la sospecha de que su esposa está cometiendo adulterio. Para saber la verdad sobre ella, Reymund rompe el tabú que le impuso Melusine de no preguntar por su paradero durante los sábados especiales⁽³⁷⁾.

A pesar de que el matrimonio había dado como resultado numerosos herederos varones, que crecen y luego establecen sus propios reinos y dinastías, Reymund es finalmente convencido por su propio hermano, curiosamente llamado «*Graf vom Vorst*» (p. 96; Conde del Bosque), para investigar, a pesar de su voto original y de la promesa de no transgredir nunca su compromiso de observar el tabú. En lugar de confiar en su esposa y respetar su privacidad, como premisa esencial de su contrato de matrimonio, Reymund no puede resistirse y trata averiguar qué hace su esposa a puerta cerrada los sábados y si está, por ejemplo, teniendo una aventura con otro hombre. Trágicamente, Reymund se da cuenta demasiado tarde de que ha destruido el nimbo que su esposa había creado a su alrededor para su autoprotección y su estrategia para reintegrarse a la sociedad humana después de haber sido condenada por su madre Persina a vivir como un hada por el resto de la eternidad como castigo por la ofensa violenta de ella y de sus dos hermanas contra su padre, quien a su vez había cometido un ultraje contra su esposa.

Al principio, sin embargo, dado que Reymund no divulga la naturaleza extraña

36 Gotzkowsky, B. (1991). «*Volksbücher*»: Prosaromane, Renaissancenovellen, Versdichtungen und Schwankbücher: Bibliographir der deutschen Drucke. Part I: Drucke des 15. und 16. Jahrhunderts. Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner, pp. 105-125. Véase también la última actualización de los manuscritos: <http://www.handschriftencensus.de/werke/1873> (último acceso: 20 de noviembre de 2013).

37 Classen, A. (1995/1999). *The German Volksbuch. A Critical History of a Late-Medieval Genre*. Lewiston, NY, Queenston, & Lampeter: Edwin Mellen Press, pp. 141-162.

de Melusine al público, ella perdona silenciosamente su incumplimiento y le permite continuar viviendo con ella la vida de un esposo feliz. Pero tan pronto como arremetió contra su esposa en público por ser mitad serpiente y solo mitad ser humano (p. 114-115), nada puede protegerla más y se ve obligada a dejar a su familia y a toda la sociedad humana, lo que devasta a Reymund como su esposo, mientras que la historia de sus hijos continúa sin mayor interrupción⁽³⁸⁾.

¿Por qué importaría el bosque, sin embargo, en este contexto mítico? En primer lugar, Reymund se encuentra, al principio, sumergido en una crisis existencial cuando de modo accidental mata a su primo durante una cacería en el bosque. Completamente perturbado y desesperado, deambula por el bosque hasta que de repente se encuentra con un grupo de tres mujeres, una de las cuales, Melusine, se le acerca y le hace la ominosa oferta de ayudarlo a salir de su terrible situación y establecer un matrimonio y una dinastía con ella. Una vez que él ha aceptado su contrato, ella le enseña cómo labrarse una gran propiedad propia en medio del bosque por medio de una valiosa piel cortada en hilos muy delgados con los que delimitan el nuevo territorio, que comprende tanto bosques como valles, haciendas y prados (pp. 30-33). Melusine, por lo tanto, tiene derecho a reingresar en la sociedad humana y desarrollar su propio territorio, como esposa de Reymund, aunque en realidad es la figura principal de su matrimonio. Sin embargo y como ya hemos visto, todos sus esfuerzos por construir un mundo nuevo dentro de la tierra virginal del bosque, donde puede residir sin ser molestada por fuerzas externas, fracasan porque incluso su propio esposo comienza a desconfiar de ella y finalmente revela su verdadera naturaleza al mundo porque su hijo Geoffroy había asesinado a su hermano menor Freymund.

El poeta, basándose principalmente en una fuente francesa (Couldrette, ca. 1400)⁽³⁹⁾, no adopta específicamente el bosque como escenario para sus dos protagonistas. Sin embargo, los elementos decisivos de la trama narrativa tienen lugar en el bosque, que se convierte así en el catalizador del destino humano.

38 El texto hace referencia a Müller, Jan-Dirk (Ed.) (1990). *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Bibliothek der frühen Neuzeit*, 1. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag; para investigaciones académicas recientes sobre este texto, véanse las contribuciones de Drittenbass, Catherine y André Schnyder (2010). Sin embargo, el enfoque analítico específico que se plantea en este texto aún no había sido abordado en investigaciones anteriores. Para una descripción general del panorama de investigaciones anteriores, junto con discusiones críticas, véase Classen, A. (1995). *The German Volksbuch: A critical history of a late-medieval genre*. Lewiston, NY, Queenston & Lampeter: Edwin Mellen Press, pp. 141-162.

39 La historia original en realidad se remonta a relatos míticos comúnmente conocidos en la Europa medieval, todos ellos basados en el tema de una mujer misteriosa cuya verdadera naturaleza como dragón o serpiente se descubre más tarde cuando su esposo humano la espía. A pesar de haber numerosas diferencias, cada autor sitúa el encuentro entre la mujer y el futuro esposo en el bosque, un lugar alejado de la corte y, especialmente, de la Iglesia. Véase el comentario de Müller, Jan-Dirk (Ed.) (1990). *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Bibliothek der frühen Neuzeit*, 1. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, pp. 1020-31.

Reymund mata a su primo en la caza; se encuentra con el hada Melusine en el bosque; a instancias y consejos de ella, establece un territorio dinástico en el bosque, pero luego, al final, su propio hermano, vinculado también y de forma explícita con el bosque, lo engaña para que traicione a su esposa, quien se ve obligada a dejar a su esposo y su familia. El bosque, en otras palabras, representa su propia naturaleza, la existencia salvaje y caótica fuera de la dimensión humana. Tan pronto como puede labrarse un pedazo de tierra con la ayuda de Reymund, Melusine es capaz de establecerse en ese lugar inhóspito y crear un nuevo territorio para ella y sus hijos. Pero las mismas fuerzas que ella trata de controlar, representadas por el bosque, finalmente se vuelven contra ella y la destruyen al hacer que su esposo revele su verdadera naturaleza.

La novela en prosa concluye con numerosos relatos de las luchas de los hijos de Melusine contra varios monstruos, pero el bosque en sí ya no importa tanto como al principio, cuando Reymund se encontró con la misteriosa mujer y sus dos hermanas. No obstante, cabe percatarse de que ese fue precisamente el momento en que su vida dio un giro decisivo, permitiéndole establecer una nueva vida y una dinastía por su cuenta.

El bosque en «*Fortunatus*»

Un último ejemplo puede sernos útil para confirmar el valor del bosque como escenario clave de eventos críticos en la vida de los protagonistas literarios. En la novela anónima «*Fortunatus*» (1509), que es posible que haya sido escrita en torno a 1450 o en una fecha un poco posterior⁽⁴⁰⁾, el protagonista adquiere, en dos ocasiones, objetos mágicos. La primera vez, un monedero que nunca se vacía, y la segunda, un gorro que permite a quien lo lleva viajar a donde uno desee. Desafortunadamente, Fortunato se da cuenta demasiado rápido de que su riqueza infinita genera mucha envidia y maledicencias, y le resulta difícil hacer frente a esta vida sin ser amenazado o incluso sin ser objeto de intentos de asesinato a causa de su dinero. Sin embargo, al final puede realizar su sueño, casarse con la hija de un conde empobrecido y establecer su propia dinastía en Chipre (y esto muestra un paralelo a la situación en «*Melusine*»). Pero en lo que respecta a la siguiente generación, sus dos hijos fracasan en todos los aspectos, aunque tienen a su disposición los objetos valiosos de su padre. Uno porque sus ambiciones lo

40 Müller, Jan-Dirk (Ed.). (1990). *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Bibliothek der frühen Neuzeit*, 1. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, pp. 1165-1167; ver también Kästner, H. (1990). *Fortunatus – Peregrinator mundi, Welterfahrung und Selbsterkenntnis im ersten deutschen Prosaroman der Neuzeit*. Rombach Wissenschaft: Reihe Litterae. Freiburg i. Br.: Verlag Rombach, pp. 282-292. En esta obra se sugiere, con bastante buenos argumentos, que el franciscano y predicador de Nuremberg, Stephan Fridolin, podría haber compuesto esta novela.

llevan demasiado lejos, el otro porque está demasiado contento con su riqueza y no asume reto alguno. El primero es torturado hasta la muerte por sus enemigos, y el otro fallece de dolor por la pérdida de su hermano.

El momento álgido se alcanza en la primera parte cuando Fortunato, que se ha escapado recientemente de la pena de muerte en Londres a pesar de su total inocencia, se encuentra en medio del bosque con una figura mágica, la Dama Fortuna. Fortunato se encuentra con ella únicamente después de que se ha perdido, que teme por su vida a causa de las bestias salvajes, especialmente un oso, y ha llegado a un punto de no retorno en su existencia, estando cerca de morir de hambre. En ese momento se le ofrece la elección entre: sabiduría, riqueza, fuerza, salud, belleza y una larga vida (p. 430). No reflexiona mucho sobre las opciones y selecciona la riqueza, algo que luego se va a convertir en el factor decisivo para todo el resto de la novela. A pesar de que Fortunato sabe cómo utilizar sus infinitos recursos de manera bastante hábil y adecuada (viaja por todo el mundo conocido, se casa con la hija de un conde y establece una buena familia), sus dos hijos, por el contrario, fracasan miserablemente en seguir su consejo y, en consecuencia, acaban siendo víctimas de un terrible desenlace, distinto para cada uno.

El narrador transmite inequívocamente su mensaje al final en un *epimythion* franco, enfatizando que solo la selección de la sabiduría habría sido la correcta para Fortunato. Habría sido razonable hacerlo así, como él subraya, ya que también el rey Salomón había seguido ese consejo y, por lo tanto, había obtenido una enorme riqueza después de todo (p. 580). Sin embargo, como también nos advierte el narrador en las líneas finales, esa Dama Fortuna ya no existe porque ha sido ahuyentada. En otras palabras, cada individuo tiene que tomar, por sí mismo, la decisión sobre cómo conducir su vida y qué criterios u objetivos se tienen en mente.

La Dama Fortuna, sin embargo, le había dicho que el hecho de que se hubiera perdido en el bosque en realidad era en beneficio de su fortuna. Asimismo, también lo había instado a seguir su consejo para llevar una vida virtuosa a través de su nueva riqueza: debería celebrar siempre el día en que había recibido su bolsa mágica de dinero, debería también abstenerse de relaciones carnales con una mujer y tenía la obligación de ayudar a la hija de un padre empobrecido a casarse con un hombre, proporcionándole una rica dote (p. 431). Además de lo anterior, había ayudado a Fortunato a encontrar la salida del bosque, pero no se le permitió mirar hacia atrás y descubrir por dónde iba a desaparecer la Dama Fortuna. Reconocemos aquí claramente el motivo de Orfeo⁽⁴¹⁾, con la excepción de que Fortunato obedece correctamente su orden, no mira hacia atrás y así logra abandonar el bosque, que no es, ni mucho menos, un refugio para él frente a las muchas amenazas externas existentes. Casi se habría muerto de hambre, o

41 La investigación sobre Fortunatus no ha advertido todavía este tipo de paralelismos.

podría haber sido comido por un oso, pero Fortunato tiene suerte al final y finalmente se encuentra con la mágica Dama Fortuna.

En general, el bosque resulta ser el punto de inflexión decisivo para el protagonista, ya que antes de la escena del bosque luchaba duro para ganarse la vida como sirviente y tenía que enfrentar la injusticia, los celos y el odio. Ahora, con la bolsa de dinero, todas sus necesidades materiales han desaparecido y puede disfrutar de su vida como un individuo rico e independiente. Sin embargo, de acuerdo con sus andanzas posteriores, el dinero no le hace la vida más fácil o más segura, ya que su riqueza atrae a otros que están deseando robárselo y que sin vacilar lo matarían si tuvieran la oportunidad.

El bosque sirve como el último campo de pruebas para el protagonista, y el autor utilizó ese espacio salvaje como el lugar donde puede ocurrir la magia. Pero el propósito general de esta novela en prosa consiste en reflexionar sobre la precariedad de la existencia humana que el bosque ilustra de manera más dramática. Si prestáramos atención al gran corpus de romances cortesianos que tratan el tema de Tristán desde el siglo XII hasta el XV, encontraríamos interesantes ejemplos que demuestran esta observación⁽⁴²⁾. Pero hay otros muchos ejemplos relacionados con el bosque en la literatura medieval que destacan su fuerte significado simbólico, como ya hemos visto al principio.

Conclusión

Concluiremos con algunos comentarios sobre cómo el estudio del bosque como espacio concreto y como metáfora puede posibilitar el desarrollo de nuevas estrategias didácticas para los Estudios Medievales (y, por lo mismo, para analizar otros períodos en el campo de las Humanidades). Hay muchas razones y motivos para enseñar historia literaria en la universidad. Si bien tradicionalmente se considera que las clases de literatura son importantes para que los estudiantes desarrollen una conciencia cultural y sensibilidades estéticas en un contexto histórico, y si bien comúnmente confiamos en la literatura para educar a nuestros estudiantes a fin de entrenar sus habilidades analíticas y de escritura mediante la investigación de textos literarios, el tratamiento del bosque como motivo tam-

42 Robinson Kelly, M. (2009). *The hero's place: Medieval literary traditions of space and belonging*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, pp. 237-47. Curiosamente, para algunos poetas, como Béroul y Eilhart de Oberg, el bosque de Morois constituye un exilio miserable para los amantes, mientras que Gottfried de Straßburg describe la cueva de los amantes en el bosque como un espacio utópico. En cualquier caso, tanto en una perspectiva como en la otra, la retirada al bosque sirve como catalizador crítico que conduce a los respectivos romances a sus trágicos desenlaces. Tal y como observa Robinson (p. 237): «en el destierro, la alienada ausencia de lugar en la que se inscribe su amor recibe una expresión espacial externa».

bién puede facilitar otro enfoque en el modelo de enseñanza. Una de las motivaciones más poderosas en la educación siempre ha sido la «curiosidad». El bosque representa el espacio oscuro más allá de la civilización humana, ya sea como un refugio o como una amenaza, o simplemente como un territorio desconocido.

En el bosque suceden cosas que no ocurrirían fuera de él. El mundo de los cuentos de hadas está lleno de relatos sobre animales o figuras en el bosque, o sobre eventos que tienen lugar en el bosque. Del mismo modo, la literatura medieval (y también la que corresponde al periodo moderno temprano) revela, sobre todo, un fuerte interés por el bosque porque es allí donde los personajes de los protagonistas son desafiados y probados, donde los golpea la tragedia y sus vidas toman un giro decisivo. A veces oímos hablar de personas que huyen al bosque desesperadas por el trágico desarrollo de sus vidas, como Bertschi Triefnas en el romance didáctico-alegórico de Heinrich Wittenwiler «*El anillo*» (ca. 1400)⁽⁴³⁾. Sin embargo, pase lo que pase en el bosque, surge constantemente como un desafío epistemológico. Tanto los protagonistas como los lectores modernos se enfrentan a la difícil tarea de descifrar el significado del espacio oscuro del bosque, habida cuenta de que a veces se presenta en términos positivos y optimistas, y en otras ocasiones como el callejón sin salida de una vida. Cuando el héroe se interna en el bosque, puede ser el escenario propicio en el que se da cuenta de un giro feliz de los acontecimientos, o se convierte en el espacio misterioso que anticipa su muerte, como en la heroica epopeya anónima del alto alemán medio, «*Nibelungenlied*» (ca. 1200)⁽⁴⁴⁾.

Pese a que la actitud moderna hacia el bosque y nuestra comprensión de la verdadera naturaleza del bosque ciertamente han cambiado desde la Edad Media⁽⁴⁵⁾, especialmente porque su supervivencia está amenazada hoy en día por la contaminación ambiental y por los intereses económicos depositados en la madera como mercancía, su relevancia simbólica y el misterio al que se encuentra asociado no han desaparecido. Aunque los gritos de guerra modernos se refieren principalmente a la preservación de este espacio verde como los pulmones de nuestro mundo, el apego emocional o el respeto por el bosque como el lugar del mito y la historia, de la alteridad y el poder, sigue teniendo una gran importancia. Estudiar la literatura medieval bajo esa luz nos permitirá establecer conexiones significativas entre el pasado y el presente, colocando a la Edad Media, una vez más, en el centro de las Humanidades. Con base en la evidencia anecdótica, cabe afirmar que el interés público general en ese mundo pasado ciertamente existe,

43 Wittenwiler, H. (2012). *Der Ring: Text – Übersetzung – Kommentar*. Berlin and Boston: Walter de Gruyter. v. 9692-96.

44 Das Nibelungenlied (2010). *Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*. Stuttgart: Reclam, stanzas 913-998.

45 Nuevamente, para una introducción sólida con enfoque en los cuentos de hadas, véase Fischer, H. (2011). «Wald.» *Enzyklopädie des Märchens*. Berlin & Boston: Walter de Gruyter. Vol. 14.1, pp. 434-43.

mientras que los planes de estudios escolares y universitarios se están quedando atrás⁽⁴⁶⁾. Si pudiéramos recordar a los futuros lectores de la literatura medieval los numerosos acertijos epistemológicos y desafíos existenciales que se pueden descubrir en aquellas obras, como los expresa, por ejemplo, el tema del bosque, podríamos eliminar una de las barreras más difíciles en la enseñanza de textos pre-modernos porque los lectores modernos se darían cuenta, nuevamente, del significado y de la diversión que acarrea el estudio de los textos medievales. La generación joven de todo el mundo, profundamente emocionada por las novelas de Harry Potter, ya ha confirmado en qué consiste la estrategia verdaderamente acertada de dar relevancia a un determinado texto. El tema del bosque en la literatura medieval invita a nuestros alumnos a emprender una búsqueda por su cuenta y descubrir qué se esconde en ese espacio verde y oscuro, esperando tanto al protagonista literario como a ellos mismos como lectores. El bosque es simplemente una realidad siniestra, tanto entonces como hoy, y responde directamente a las necesidades e inquietudes humanas. Se podría, en definitiva, calificar al bosque como un organismo *sui generis*, que opera por sí mismo e interactúa con la sociedad humana, pero que constituye, después de todo, un dominio diferente que se confronta, a la vez que negocia, con la sociedad humana.

46 Miedema, N. & Sieber, A. (2013). *Zurück zum Mittelalter: Neue Perspektiven für den Deutschunterricht*. Frankfurt a. M., Berlin, et al.: Peter Lang.

Referencias Bibliográficas

- Aberth, J. (2012). *An environmental history of the Middle Ages: the crucible of nature*. London and New York: Routledge.
- Adam, W. (1988). *Poetische und kritische Wälder: Untersuchungen zu Geschichte und Formen des Schreibens "bei Gelegenheit"*. Beihefte zum Euphorion, 22. Heidelberg: Winter.
- Angeli, G. (2006). 'Le ambiguità dell' 'idillio' nei primi racconti francesi da Piramus et Tisbé a Aucassin et Nicolette'. *Rivista di Letterature Moderne e Compareate*, 59.2, pp. 137-50.
- Augustine (1992). *Confessions, vol. I: Introduction*. Oxford: Clarendon Press.
- Augustine (1960). *The Confessions of St. Augustine*. New York: Doubleday, 1960.
- Bildhauer, B. (2006). *Medieval blood. Religion and culture in the middle ages*. Cardiff: University of Wales Press.
- Brewer, D. & Gibson, J. (Eds.) (1997). *A companion to the Gawain-poet*. Woodbridge, Suffolk, UK, and Rochester, NY: D. S. Brewer.
- Bumke, J. (2001). *Die Blutstrophen im Schnee: Über Wahrnehmung und Erkenntnis im "Parzival" Wolframs von Eschenbach*. Hermaea. Germanistische Forschung. Neue Folge, 94. Tübingen: Max Niemeyer.
- Chazelle, C., Doubleday, S., Lifshitz, F. & Remensnyder A. G. (Eds.) (2012). *Why the Middle Ages Matter: Medieval Light on Modern Injustice*. London and New York: Routledge.
- Classen, A. (2012) (Ed.). *Rural space in the Middle Ages and Early Modern Age: The spatial turn in premodern studies*. Fundamentals of medieval and early modern culture, 9. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.
- Classen, A. (2012). 'The role of the humanities past and present: Future perspectives based on ancient ideas: Reflections by a medievalist'. *Alfinge: Revista de Filología*, 24, pp. 9-30.
- Classen, A. (2000). 'Die Suche nach der Utopie in der Gralswelt. Albrechts (von Scharfenberg) Der jüngere Titurel'. En Raposo Fernández, B. (Ed.). *Parzival. Reescritura y Transformación*. Valencia: Universitat de València, pp. 133-56.
- Classen, A. (1990). *Utopie und Logos. Vier Studien zu Wolframs von Eschenbach "Titurel-Fragmenten"*. Beiträge zur älteren Literaturgeschichte. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Classen, A. (1995). *The German Volksbuch: A critical history of a late-medieval genre*. Studies in German language and literature, 15. Lewiston, NY, Queenston, and Lampeter: Edwin Mellen Press.
- Cornelius, R. (2010). *Vom Todesstreifen zur Lebenslinie: Wartburg–Werra–Rhön: Mensch und Natur am Grünen Band Deutschlands*. Niederaula: Auwel-Verlag.
- Dallapiazza, M. (2009). *Wolfram von Eschenbach: Parzival. Klassiker-Lektüren*, 12.

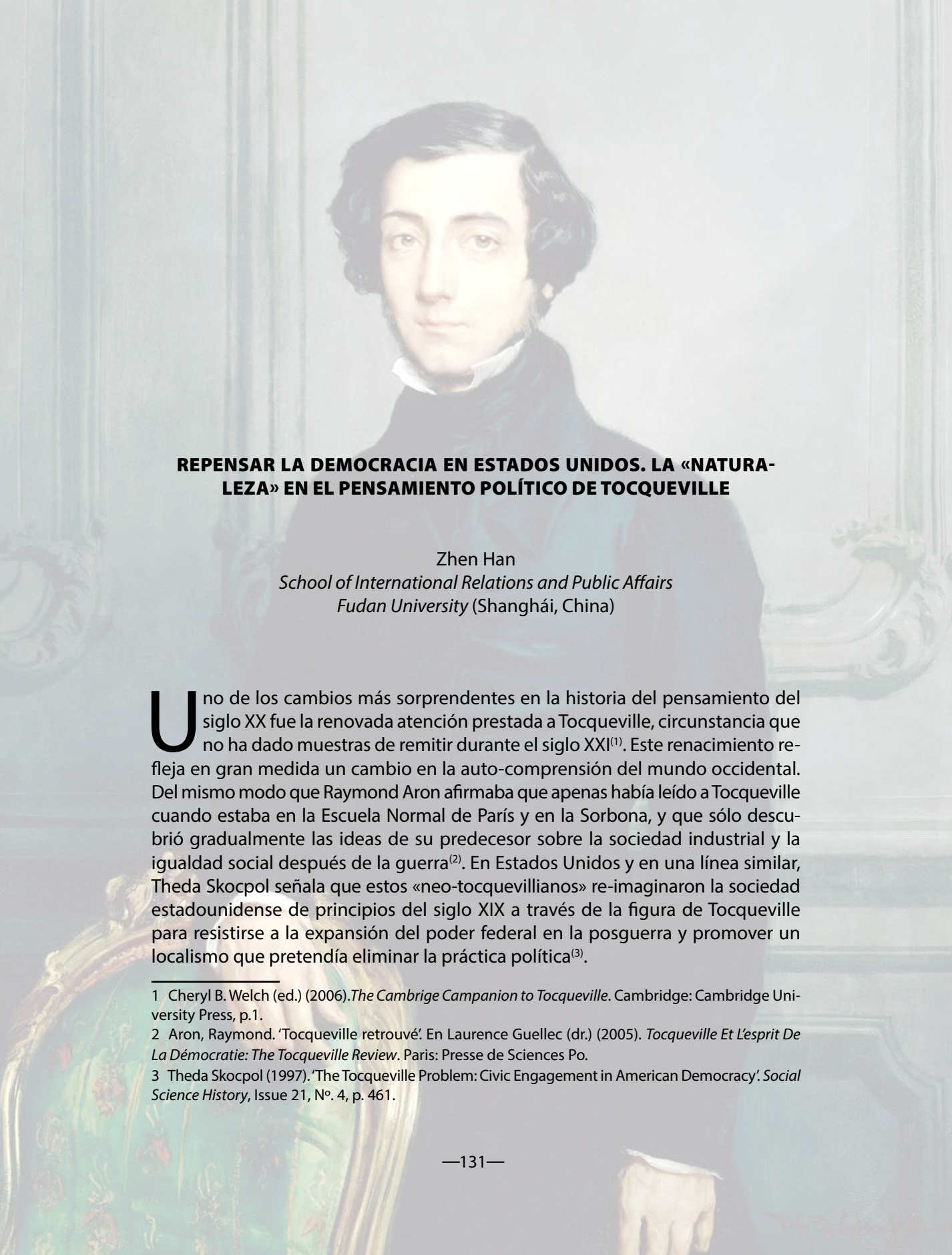
- Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Dante Alighieri (1974). *The Divine Comedy. Vol. 1: Inferno*. Mark Musa (Trad.). London: Penguin.
- Doob, P. (1990). *The idea of the labyrinth from classical antiquity through the middle ages*. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press.
- Drittenbass, C. & Schnyder, A. (Eds.) (2010). *Eulenspiegel trifft Melusine: Der frühneuhochdeutsche Prosaroman im Licht neuer Forschungen und Methoden*. Akten der Lausanner Tagung vom 2. bis 4. Oktober 2008 in Zusammenarbeit mit Alexander Schwarz. Chlose. Beihefte zum Daphnis, 42. Amsterdam and New York: Editions Rodopi.
- Dufournet, J. (Ed.) (1984). *Aucassin et Nicolette*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Eco, U. (1994). *Six walks in the fictional woods. Charles Eliot Norton lectures, 1993*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Elliott, Ralph W. V. (1979). 'Woods and Forests in the Gawain Country'. *Neuphilologische Mitteilungen*, 80, pp. 48-64.
- Fischer, H. (2011). "Wald." *Enzyklopädie des Märchens*, ed. Rolf Wilhelm Brednich. Berlin and Boston: Walter de Gruyter. Vol. 14.1, pp. 434-443.
- Frobel, K., Geidezis, L. & Kreutz, M. (2011). *Erlebnis Grünes Band*. Bonn-Bad Godesberg: Bundesamt für Naturschutz.
- Fuhrmann, H. (1996). *Überall ist Mittelalter: Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit*. Munich: C. H. Beck.
- Gadebusch Bondio, M. (Ed.) (2005). *Blood in History and Blood Histories. Micrologus' Library, 13*. Florence: SISMEL, Edizioni del Galluzzo.
- Gilbert, J. (1997). 'The practice of gender in Aucassin et Nicolette'. *Forum for Modern Language Studies*, 33.3, pp. 217-228.
- Giono, J. (1954/1985). *The man who planted trees*. Chelsea, VT: Chelsea Green Publishing Company.
- Gotzkowsky, Bodo (1991). "Volksbücher": *Prosaromane, Renaissancenovellen, Versdichtungen und Schwankbücher: Bibliographir der deutschen Drucke*. Part I: Drucke des 15. und 16. Jahrhunderts. Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner, p. 105-125.
- Hartmann, H. (2010). 'Utopias / Utopian Thought'. *Handbook of Medieval Studies: Terms – Methods – Trends*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, pp. 1400-08.
- Hartmann, H. & Röcke, W. (Eds.) (2013). *Utopie im Mittelalter: Begriff – Formen – Funktionen*. Das Mittelalter 18.2. Berlin: Akademie Verlag.
- Haug, Walter (1980/1989). «Erzählen vom Tode her», id., *Strukturen als Schlüssel zur Welt: Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters*. Tübingen: Max Niemeyer, pp. 541-553.
- Hiltner, K. (Ed.) (2013). *Ecocriticism: The essential reader*. New York and London: Routledge.
- Kästner, H. (1990). *Fortunatus – Peregrinator mundi: Welterfahrung und Selbster*

- kenntnis im ersten deutschen Prosaroman der Neuzeit*. Rombach Wissenschaft: Reihe Litterae. Freiburg i. Br.: Verlag Rombach.
- Kipfer, K., GooneWardena, K., Schmid, C. & Milgrom, R. (Eds.) (2008). *Space, difference, everyday life: Reading Henri Lefebvre*. New York and London: Routledge.
- Lekan, Th. & Zeller, Th. (Eds.) (2005). *Germany's nature: cultural landscapes and environmental history*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Lefebvre, H. (1974/1991). *The production of space*. Malden, MA, and Oxford: Blackwell.
- Lehmann, A. (Ed.) (1998). *Der Wald - ein deutscher Mythos?: Perspektiven eines Kulturthemas*. Berlin: Reimer.
- Marie de France (2010). *The lays of Marie de France*. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing.
- Miedema, N. & Sieber, A (Eds.) (2013). *Zurück zum Mittelalter: Neue Perspektiven für den Deutschunterricht*. Germanistik – Didaktik – Unterricht, 10. Frankfurt a. M., Berlin, et al.: Peter Lang.
- Müller, Jan-Dirk, (Ed.) (1990). *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Bibliothek der frühen Neuzeit, 1*. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Das Nibelungenlied* (2010). Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Nach der Handschrift B herausgegeben von Ursula Schulze. Ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried Grosse. Stuttgart: Reclam.
- Obermaier, S. (Ed.) (2009). *Tiere und Fabelwesen im Mittelalter*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2009.
- Perez, R. A. (2012). 'The forest as locus of transition and transformation in the epic romance *Berte aus grans pies*'. Classen, A. (Ed.). *Rural space in the middle ages: The spatial turn in premodern studies*. Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture, 9. Berlin and Boston: Walter de Gruyter, pp. 433-450.
- Physiologus* (1979). Curley, M. J (Trans.). Austin: University of Texas Press.
- Robinson Kelly, M. (2009). *The hero's place: Medieval literary traditions of space and belonging*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Rudd, G. (2007). *Greenery: Ecocritical readings of late medieval English literature*. Manchester Medieval Literature. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Sager, A. (2006). *Minne von maeren: On Wolfram's "Titarel". Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit, 2*. Göttingen: V & R unipress.
- Saunders, C. J. (1993). *The forest of medieval romance: Avernus, Broceliande, Arden*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scarborough, C. (2013). *Inscribing the environment: Ecocritical approaches to medieval Spanish literature*. Fundamentals of medieval and early modern culture, 13. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.
- Semmler, J. (Ed.) (1991). *Der Wald in Mittelalter und Renaissance. Studia humaniora, 17*. Düsseldorf: Droste Verlag.

- Sir Gawain and the Green Knight* (1991). Vantuono, W (Ed. & Trans.). New York and London: Garland.
- Tax, Petrus W. (2011). 'Tragische Spiegelungen: Herrschaft und Sukzession, Rang und Stand in Wolframs 'Titurel''. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 140, pp. 38-57.
- Theis, J. S. (2009). *Writing the forest in Early Modern England: A Sylvan Pastoral Nation*. Medieval & Renaissance Literary Studies. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Thomasset, C. & James-Raoul, D. (Eds.) (2005). *En quête d'Utopies. Cultures et Civilisations Médiévales*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Walker Bynum, C. (2007). *Wonderful blood: Theology and practice in late medieval northern Germany and beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Walther von der Vogelweide (2013; orig. 1827). *Leich, Lieder, Sangsprüchel*. 15th rev. ed. by Thomas Bein. Edition der Melodien von Horst Brunner. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.
- Whalen, L. E. (Ed.) (2011). *A companion to Marie de France*. *Brill's Companions to the Christian Tradition*, 27. Leiden and Boston: Brill.
- Wolfram von Eschenbach (1998). *Parzival: Studienausgabe*. Knecht, P. (Trans.). Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Wolfram von Eschenbach (2003). *Titurel*. Brackert, H. & Fuchs-Jolie, S. (Eds. & Trans.). Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Wolfram von Eschenbach (1988). *Titurel and the Songs*. Gibbs, M. E. & Johnson, S. M. (Eds. & Trans.). The Garland Library of Medieval Literature. New York and London: Garland.
- Wilson, J. K. (2012). *The German forest: Nature, identity, and the contestation of a national symbol, 1871-1914*. Toronto: University of Toronto Press.
- Wittenwiler, H. (2012). *Der Ring: Text – Übersetzung – Kommentar*. Nach der Münchener Handschrift herausgegeben, übersetzt und erläutert von Werner Röcke unter Mitarbeit von Annika Goldenbaum. Mit einem Abdruck des Textes nach Edmund Wießner. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.
- Wyss, U. (1974). 'Selbstkritik des Erzählers: Ein Versuch über Wolframs Titurelfragment'. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 103, pp. 249-289.
- Zechner, J. (2006). «Ewiger Wald und ewiges Volk»: *Die Ideologisierung des deutschen Waldes im Nationalsozialismus*. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur, 15. Freising: Technische Universität München, Lehrstuhl für Landschaftsökologie.
- Zink, M. (1996/1998). *The enchantment of the middle ages. Parallax: Re-Visions of Culture and Society*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.



ENSAYOS (SECCIÓN LIBRE)

A portrait of Alexis de Tocqueville, a French political thinker and historian. He is shown from the chest up, wearing a dark coat over a white shirt with a high collar. He has dark, wavy hair and a serious expression. The background is a light, textured wall with faint architectural details.

REPENSAR LA DEMOCRACIA EN ESTADOS UNIDOS. LA «NATURALEZA» EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE TOCQUEVILLE

Zhen Han

*School of International Relations and Public Affairs
Fudan University (Shanghái, China)*

Uno de los cambios más sorprendentes en la historia del pensamiento del siglo XX fue la renovada atención prestada a Tocqueville, circunstancia que no ha dado muestras de remitir durante el siglo XXI⁽¹⁾. Este renacimiento refleja en gran medida un cambio en la auto-comprensión del mundo occidental. Del mismo modo que Raymond Aron afirmaba que apenas había leído a Tocqueville cuando estaba en la Escuela Normal de París y en la Sorbona, y que sólo descubrió gradualmente las ideas de su predecesor sobre la sociedad industrial y la igualdad social después de la guerra⁽²⁾. En Estados Unidos y en una línea similar, Theda Skocpol señala que estos «neo-tocquevillianos» re-imaginaron la sociedad estadounidense de principios del siglo XIX a través de la figura de Tocqueville para resistirse a la expansión del poder federal en la posguerra y promover un localismo que pretendía eliminar la práctica política⁽³⁾.

1 Cheryl B. Welch (ed.) (2006). *The Cambridge Companion to Tocqueville*. Cambridge: Cambridge University Press, p.1.

2 Aron, Raymond. 'Tocqueville retrouvé'. En Laurence Guellec (dr.) (2005). *Tocqueville Et L'esprit De La Démocratie: The Tocqueville Review*. Paris: Presse de Sciences Po.

3 Theda Skocpol (1997). 'The Tocqueville Problem: Civic Engagement in American Democracy'. *Social Science History*, Issue 21, Nº. 4, p. 461.

Esta tendencia recurre a la teoría de la sociedad civil de Tocqueville, pero a menudo deja de lado elementos que subyacen a sus ideas y que dan pistas sobre la forma de entender la vida de Tocqueville, en particular el romanticismo y su papel de apuntalamiento de la teoría política en *La democracia en América*. El romanticismo de Tocqueville es más evidente en los diarios de viaje que escribió incansablemente a lo largo de su vida. En el año 1827, con poco más de veinte años, durante su viaje de graduación a los Apeninos, Tocqueville naufragó en un barco que se dirigía a Sicilia en medio de una tormenta sublime y encantadora que le evocó una experiencia de lo sagrado y le hizo reflexionar sobre el sentido de la existencia humana.

Las olas se movían con una energía tremenda, de un modo que uno no podía imaginar... Esas causas en las que he estado pensando se han vuelto insignificantes en este momento, y la imagen de la inmensidad eterna se eleva ante mis ojos... Me parece más preciosa la bendición de Dios que el valor del hombre para resistir un peligro contra el que no puede luchar, ni siquiera dar un paso frente a él... Esta majestuosidad se mezcla también con un poco de patetismo y desolación, con una luz brumosa que emana alrededor de este enorme cuerpo celeste... Nos sentimos en trance de percibir que éste sería el último día en que el sol saldría sobre la tierra⁽⁴⁾.

El tono lírico de las descripciones del naufragio de Tocqueville dista mucho del pensador político que conocemos. De hecho, a menudo estaba obsesionado con la ruina, la muerte y la naturaleza, en la medida en que él mismo veía todo aquello como una experiencia más original de la vida. La verdadera iluminación política de Tocqueville puede que no procediera de su clase de derecho, ya que tal hecho únicamente le hizo «incapaz de juzgar grandes movimientos y de dirigir grandes causas»⁽⁵⁾, sino de la fragilidad y las limitaciones de la civilización moderna a la luz de la «naturaleza». Son estos aspectos los que precisamente dieron forma aproximada a sus observaciones posteriores en torno a la política y a la sociedad estadounidenses. «Naturaleza» se refiere aquí, no sólo a las olas del Mediterráneo, la geografía de las Américas y los interminables bosques de Saginaw, sino también al concepto griego antiguo más general de «naturaleza», con el que presenta la antítesis de «convención», que en Tocqueville corresponde a la sólida regla de la democracia establecida en América.

«Naturaleza» y «convención» mantienen un hilo conductor oculto en *La de-*

4 Esta parte de las notas se ha perdido en gran parte, y las obras completas de Tocqueville, editadas por Beaumont, contienen algunos restos. Alexis de Tocqueville, 'Voyages en Sicile et aux Etats-Unis', Mayer, J. P. (Ed.) (1957). *Œuvres Complètes*. Vol. 1. París: Gallimard.

5 'A Louis de Cegolais' (23-7-1827) Las cartas que se citan a continuación están todas en *Tocqueville: Politics and Friendship: The Collected Letters of Tocqueville*. Shanghai: Shanghai Sanlian Bookstore, 2010, pp. 7-8.

mocracia en América. Tocqueville inicia el «volumen previo» con una discusión sobre el continente norteamericano, que se extiende a caballo entre el Ártico y el ecuador terrestre (DA, 1.1, pp. 34-35), y a continuación se explaya con una larga historia sobre la democracia en Estados Unidos y la «convención». La imagen geopolítica que Tocqueville tenía de la democracia estadounidense era de un progreso infinito. Los angloamericanos cubrirían en un futuro toda la extensión de tierra entre la capa de hielo del Ártico y los trópicos, extendiéndose desde la costa atlántica hasta las orillas del Pacífico (DA, 2. Conclusiones, pp. 527-530)⁶.

La estructura básica de *La democracia en América* es una «convención» envuelta en «naturaleza», lo que reafirma la sentencia de Strauss de que la historia de la filosofía política es un diálogo entre naturaleza y convención. La política está destinada a ser una artesanía, tal y como Platón revela con tanta precisión a través de un mito en el *Protágoras*: la política es el producto del robo del fuego por Prometeo, una artesanía que hace posible lo imposible (*Protágoras*, 322a-322d5). La política como artesanía hecha por el hombre es, pues, algo que se opone constantemente a la naturaleza. Pero la política no puede oponerse completamente a ella, sino que también debe asimilarse a ella, una empresa que se manifiesta en la teoría política clásica a través de la idea de la comunidad de naturaleza, y en la época moderna a través de la teoría del derecho natural.

Resulta evidente que esta perspectiva ha sido algo descuidada en los estudios actuales sobre Tocqueville y, sobre todo, en el estudio de la historia del pensamiento político moderno. La investigación desde la perspectiva de la «naturaleza» tiende a centrarse en la teoría política que corresponde a los periodos clásico y medieval⁷ y, en lo que respecta a la teoría moderna, es un asunto que se trata casi exclusivamente desde la perspectiva de la historia de la ciencia y la geopolítica⁸. En el caso de Collingwood, por ejemplo, los estudios sobre las concepciones de la naturaleza de principios de la Edad Moderna tienden a centrarse en los textos metodológicos de las ciencias naturales, sin prestar suficiente atención a los textos políticos. La importancia de estos textos radica en el hecho de que los cambios abstractos de la «naturaleza» tenían una influencia limitada en la sociedad, y que sus deficiencias metafísicas necesitaban ser abordadas a través de las instituciones políticas y sociales para pasar a convertirse en deficiencias sociales

6 Alexis de Tocqueville. *Democracy in America*. Nolla, E. (ed.), Schleifer, J. T. (trad.) (2010). Indianapolis: Liberty Fund; Referencias cruzadas en francés: Alexis de Tocqueville. (2012). *De la démocratie en Amérique*. París: Institut Coppet.

7 Naddaf, G. (2006). *The Greek Concept of Nature*. Albany: University of York; Porter, J. (2005). *Nature as Reason*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing; Ann Blair, A. (1997). *The Theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*. Princeton: Princeton University Press.

8 Collingwood, R. G. (1945). *The Idea of Nature*. London: Oxford University Press; Shapin, S. & Schaffer, S. (1985). *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.

universales.

Lo que explica, en gran medida, este olvido de la «naturaleza» es que, a medida en que la sociedad política moderna ha ido evolucionando hacia un proceso de diferenciación, la separación entre naturaleza y convención se ha convertido en la fuente de la política moderna. Esta separación constituye el punto de partida de las teorías políticas y sociales posteriores, sin que se haya comentado ni prestado demasiada atención a la separación misma. Sin embargo, la separación entre naturaleza y convención no ha sido dada por sentada por los pensadores políticos verdaderamente brillantes, que han intentado por diversos medios resituirla en la vida moderna. De tal manera que uno de los motivos de Rousseau para transformar la «ley natural» fue poner de manifiesto la fragilidad de la teoría social moderna construida por la Ilustración escocesa con base en la primacía del interés y la auto-conservación, para pasar a construir una teoría social centrada en la compasión y la simpatía naturales del hombre. Aunque ciertamente fracasó, los románticos posteriores del siglo XIX heredarían, en cierto modo, dicha actitud de rebelión contra la «naturaleza» al reexaminar la cuestión de los fundamentos de la legitimidad en la sociedad moderna.

En este contexto nació el propio Tocqueville, y lo que dio sentido a su viaje a América fue que vio en este nuevo continente el amanecer de una nueva era democrática, y al hacerlo examinó la relación entre naturaleza y convención en la civilización. Sus viajes tuvieron como objetivo, por tanto, la búsqueda de una esencia, de una naturaleza específica en la civilización⁽⁹⁾. En este artículo mi intención es demostrar que, tanto el punto de partida como el destino final del pensamiento de Tocqueville sobre América apuntan a la relación entre esta forma de civilización y la naturaleza, en particular su relación con la nueva forma de convención: la democracia. En la primera sección de este trabajo se mostrará brevemente el declive del estatus de este concepto en *La democracia en América*, y en la segunda sección se analizará el propósito de *realpolitik* dentro de este escenario.

La democracia en América y la «naturaleza»

La relación entre «naturaleza» y «convención» se ilustra en los tres primeros capítulos de *La Democracia en América*. ¿Cuál es la relación entre la «naturaleza», aspecto que se relaciona con el marco geográfico y los orígenes históricos de los Estados Unidos (y sobre el que trata en los dos primeros capítulos), y la «convención», que corresponde a la situación social y será objeto de interés en el capítulo

9 Manent, P (2011). *The Nature of Democracy: Tocqueville's Political Philosophy*. Beijing: Huaxia Publishing House, p. 53.

tercero?

En los dos primeros capítulos, Tocqueville comienza destacando la importancia del marco geográfico, es decir, de la configuración exterior, «*el lector de este libro verá en este capítulo el germen de todo lo que se narrará después, y encontrará la llave que casi abrirá el libro*» (DA, 1.2. pp. 38-39). El aislamiento del continente americano lo convertía en un campo de pruebas natural para la democracia, y Dios parecía haber colocado a los indios en el *Nuevo Mundo* sólo para un usufructo temporal, a la espera de la llegada de un gran pueblo (DA, 1.1. pp. 34-35). Este pueblo eran los Estados Unidos de América, una nación de inmigrantes que ya tenían el mismo estatus cuando abandonaron por primera vez su madre patria, y que se vieron aún más protegidos por la posterior reclamación concertada de las Américas, como si estuvieran destinados a desarrollar una libertad plebeya (burguesa) que aún no había existido en la historia de la humanidad. «*Nueva Inglaterra era la región entregada a los hombres para que realizaran su Nueva Inglaterra, era una región entregada a los hombres para que realizaran sus sueños, y una región que se dejaría a los innovadores para que experimentaran*» (DA, 1. 2. pp. 38-39, p. 46 & 2. pp. 38-39, p. 46).

Sin embargo, Tocqueville comienza a rebajar el papel de la naturaleza en el capítulo siguiente (el tercero). Subraya que, aunque las condiciones sociales de los primeros colonos tuvieron un gran impacto, es importante no sacar conclusiones demasiado absolutas de los orígenes naturales, ya que las bases de la nueva sociedad sólo existen en el propio contexto social (DA, 1.2. pp. 57-59). El término «estado social» procede de François Guizot, quien lo entendía como producto de hechos y leyes y podía, a su vez, regular la mayoría de las leyes, costumbres e ideas de carácter nacional (DA, 1.3. p. 60). Tocqueville utiliza aquí como ejemplo la ley de sucesiones, a menudo olvidada, para ilustrar la relación entre la igualdad de la riqueza social provocada por la herencia (DA, 1.2. pp. 66-68). La ley de sucesiones entra en la categoría de convención, y señala un cambio de enfoque de la naturaleza respecto a la convención en el argumento de Tocqueville, ya que el resto del capítulo gira en torno al diseño institucional, como el federalismo, el poder comunal y el judicial.

No es casualidad que Tocqueville desarrolle el asunto de la naturaleza y de la convención por separado. Su motivación para escribir era estudiar la igualdad de identidad en los Estados Unidos (DA, p. 6), de tal modo que es factible registrar dos explicaciones contrapuestas al principio de este libro: la igualdad de ideas de origen histórico, y la igualdad de riqueza resultante de la ley de herencia, ambas asociadas a la naturaleza y al estado de derecho respectivamente. Es célebre en ese sentido la comparación de Tocqueville de su importancia en relación con la de las *mœurs* (costumbres) al final del volumen anterior. Otras partes del *Nuevo Mundo*, como América del Sur, no lograron establecer la democracia a pesar de

que la tierra era más fértil, por lo que las causas físicas no tenían mucha influencia, «*el entorno natural es inferior al estado de derecho, que es inferior a las costumbres*» (*je dirais que les cause physiques y contribut moins; que les lois, et les lois infiniment moins que les mœurs*). De aquí se infiere que la naturaleza tiene el estatus más bajo y no puede reemplazar el imperio de la ley y las *mœurs*, esto es, el estado de derecho puede sustituir a las causas físicas (DA, 2.9. pp. 390-399)⁽¹⁰⁾.

El argumento de Tocqueville aquí es apresurado, ya que sólo cita a Estados Unidos y México, a pesar de que su conocimiento de México es muy limitado, manifestado fundamentalmente a través sus notas de la época⁽¹¹⁾. Una posible explicación de esto es que el papel de la «naturaleza» para una civilización, no es sólo una cuestión teórica, sino que también requiere una perspectiva realista. Después de todo, la motivación inicial de la visita de Tocqueville a América con su amigo Beaumont fue su descontento con el juramento de fidelidad exigido a los funcionarios públicos por la dinastía Orleans tras el estallido de la *Revolución de Julio*⁽¹²⁾. Durante sus viajes, Tocqueville, que mantenía correspondencia con su amigo, era algo así como Uzbek en *Cartas persas*, preocupado en su caso por los signos de agitación en Occidente, «*los recuerdos de Francia parecen devorarme como polillas*». Mientras que el persa era persa dondequiera que fuera, preocupado por su mujer, su harén y sus *castrati*, Tocqueville nunca dejó de ser francés, preocupado por la revolución en su patria, «*aunque estoy lejos de Francia, no dejo de estar pendiente de lo que allí ocurre, que es el tema de casi todos mis pensamientos*»⁽¹³⁾. El diagnóstico de la realidad de Tocqueville estará, pues, más o menos conformado por consideraciones procedentes de la *realpolitik*.

De hecho, Tocqueville reconoció sus intenciones realistas cuando concluyó el primer volumen de *La democracia en América* y se aprestó a resumir el propósito del libro. Europa iba a volver a la tiranía de Roma, periodo en el que la religión ya no controlaba los corazones y las mentes, las sucesivas revoluciones habían disipado el respeto por lo superior y los sentimientos familiares se estaban desmoronando. Por lo tanto, Europa tenía que elegir entre la libertad democrática y la

10 Cabe señalar que Tocqueville no resumió el orden de importancia entre estos tres factores en sus cuadernos originales, enumerándolos solo como: los orígenes de la sociedad estadounidense, la ubicación geográfica, la actividad comercial, el bienestar material, la espiritualidad religiosa y la difusión de conocimiento. Véase al respecto, Alexis de Tocqueville, 'Voyages en Sicile et aux Etat-Unis', Mayer, J. P (Ed.) (1957). *Œuvres Complètes*. Vol. 1., París: Gallimard, p. 207, pp. 256-7.

11 Ibid, pp. 151, 204. From Democracy in America, Tocqueville speaks of Mexico several times in attack, e.g. DA, 1.8.205-207

12 'A Cegolais' (1835.1), pp. 56-58. Tocqueville y Beaumont regresaron a casa y entregaron por primera vez su encargo al Ministerio del Interior bajo el título *Sobre el sistema penal estadounidense y su aplicación a Francia*, que ganó el Prix Monthyon al año siguiente y, curiosamente, fue el único que no abordó el tema de las prisiones en los Estados Unidos en los últimos dos volúmenes completos de *La democracia en América*.

13 'A Cegolay' (1831.6), p. 27; 'Al hermano Ippolit' (1831.12), p. 33.

tiranía. Aunque la democracia tenía sus problemas, aportaba más igualdad que la tiranía, por lo que la tarea inmediata de Europa era aprender a entrar en una sociedad democrática. En este periodo, la experiencia americana fue instructiva para el mundo entero: «*si las democracias sólo pueden ser libres en regiones inhóspitas, entonces uno debe desesperarse por el destino futuro de la humanidad. Los Estados Unidos mostraron a Europa que un país podría mantenerse libre a través del estado de derecho y las mœurs*» (DA, 2.9. pp. 399-404).

Las consideraciones políticas de Tocqueville pueden desglosarse en varios hechos. En primer lugar, que la futura «nueva ciencia política» en Francia debería centrarse en la democracia, aunque es dudoso que mereciera ser promovida por derecho propio. Y en segundo lugar, que el estudio de la democracia en Estados Unidos tiene por objeto permitir que Francia y Europa aprendiesen a establecer un sistema similar. En las dos secciones siguientes trataremos estos dos puntos por separado.

La nueva ciencia política

Para entender la preocupación de Tocqueville por la *realpolitik*, hay que prestar atención a su famoso llamamiento para el diseño de una «nueva ciencia política»: «*una nueva ciencia política es necesaria para un mundo enteramente nuevo*». Pero en *La Democracia en América* no explica qué es la «nueva ciencia política». Como señala Harvey Mansfield, la primera lección de la ciencia política de Tocqueville es que no contiene ningún esquema de metodología o principios, ni consiste en conceptos abstractos, sino que se dedica a la aplicación de un mundo completamente nuevo⁽¹⁴⁾.

Mansfield nos recuerda que debemos prestar atención a los objetivos de Tocqueville, especialmente en relación con el uso que hace del concepto y con el contexto político en el que pronunció su famoso discurso durante la reunión anual de la Academia Francesa de Ciencias Morales y Políticas en 1852. En dicho discurso sugería que, a diferencia del «arte de dominar» (que se ocupaba de fenómenos políticos cambiantes), el objeto de la «ciencia de la política» era la ley constante de la naturaleza humana y el mayor desafío de la época⁽¹⁵⁾. Este discurso, aunque pronunciado tardíamente, es en gran medida coherente con su rechazo juvenil a comprometerse con partido político alguno antes de entrar en política (DA, Intro., pp. 21-22; Prefacio., pp. 567-568) y, después de entrar en

14 Harvey Mansfield, H. & Winthrop, D. 'The Intention and Structure of On Democracy in America'. En Tocqueville, A. *Democracy in America*. Chicago : University of Chicago Press, pp. 86-88.

15 Tocqueville, 'On Political Science', Chong Ming (Ed.). (2006). *Tocqueville: the Political Science of Democracy*. Shanghai: Sanlian Press, pp. 233-235.

política, con sus reticencias a colaborar con sus colegas (M, 2.3., pp. 120-121). Su pasión parece haber sido simplemente, como él dice, «*el amor a la libertad y a la dignidad humanas*»⁽¹⁶⁾. El ídolo de Tocqueville fue siempre Platón más que Maquiavelo y, en consecuencia, promovió el arte de gobernar, no en función de la situación política del momento, sino en busca de un espacio universal trascendente que respondiera a los desafíos de la época⁽¹⁷⁾.

Hay dos dudas sobre la «nueva ciencia política» de Tocqueville. La primera es ¿cuál es el mayor desafío de la época? En este punto, Tocqueville llegó a un juicio diferente del de aquellos que estaban en el poder, como François Guizot y los «doctrinarios»⁽¹⁸⁾. En su *Histoire de la civilisation en France* (1830), Guizot ofrece una construcción histórica del gobierno representativo, esperando a que una «revolución Gloriosa» similar fuera adoptada en Francia, cuya concepción global de la historia seguía siendo un cuadro de progreso infinito. Tocqueville lo contradice, afirmando que la democracia sólo ha sido una irresistible «voluntad divina» durante los últimos setecientos años y que ha conformado en su totalidad la política, las costumbres y la mente del hombre moderno (DA, Introducción. pp. 6-9). Bajo esta perspectiva, la historia de Francia no es la de un progreso infinito, sino un ciclo de revolución y despotismo. Tocqueville había quedado impresionado por la *Historia de la Civilización* presentada en el curso impartido por Guizot, pero escribió *La democracia en América* para recordar al gobernante francés que el mayor desafío de la época no era su historia universal, sino el advenimiento de una nueva sociedad democrática.

El propio Tocqueville no era demócrata, pero tampoco antidemócrata. Denunció la democracia y la estudió porque quería tomársela en serio (DA, Prefacio, p. 568). En conjunto, su estudio y su defensa de la democracia rozan en ocasiones la desesperanza. El destino de la política moderna parece oscilar entre el gobierno democrático y el gobierno autoritario, y no hay otro camino.

No sé por qué Dios debería llevarnos por el camino de la democracia; pero habiendo embarcado en un barco no construido por mí, espero que haya una manera de llegar al puerto más cercano... Llevo casi diez años reflexionando sobre los temas de los escritos. En América, mis puntos de vista sobre estas cuestiones no han hecho más que aclararse⁽¹⁹⁾.

Como miembro de nuestra antigua aristocracia, no tengo en absoluto odio o envidia innatos hacia la aristocracia, que fue destruida, ni tampoco amor innato por

16 'A Henry Reeve' (1837.3), pp. 75-76.

17 'A Corral' (1836.8), pp. 70-72; 'A Beaumont' (1838.4), p. 87.

18 Para introducirse en la relación de Tocqueville con los *Doctrinaires*, véase Larry Siedentop, L. (2013). *A Biography of Tocqueville*. Beijing: The Commercial Press, pp. 24-40.

19 'A Cegolay' (1835.1), pp. 56-58.

ella... No tengo ninguna motivación personal para amar u odiar la democracia⁽²⁰⁾.

Fue esta visión asociada a la autorreflexión democrática la que permitió a Tocqueville examinar la doble naturaleza de la democracia⁽²¹⁾. La visión europea de la democracia en aquella época orbitaba en torno a dos extremos: uno defendía fervientemente la extensión de la democracia y la igualdad hasta sus límites, el otro estaba decidido a frenar su desarrollo por miedo a la anarquía. Como estos extremos evolucionaban hacia visiones partidistas, la gente sólo adoptaba los argumentos que eran favorables a sus pasiones, y eran incapaces de comprender realmente los retos que planteaba la democracia. De esta forma, el objetivo de *La democracia en América* era hacer que los primeros fueran menos fervientes y los segundos menos resistentes, para que «*la sociedad pudiera estar en paz con su inevitable destino*»⁽²²⁾. Sea o no buena en su naturaleza, la democracia constituye una forma fundamental de salvarnos de la sociedad y de la naturaleza, una forma fundamental de supervivencia para Tocqueville y para nuestro tiempo actual.

La segunda objeción es ¿por qué Tocqueville estudió la democracia americana y no la francesa? Esta es la segunda cuestión clave que diferencia a Tocqueville de Guizot. Los conservadores europeos, representados por Guizot, veían a América como un aprendiz que seguía los pasos de Europa, y, por ello, desde *El desierto de Atala* (1801), el libro de Chateaubriand, hasta *Voyage en Amérique* (1827), escrito veinte años después, América parece haber sido un desierto inmóvil, «*América permanece en soledad, y durante mucho tiempo el desierto será su costumbre, y la sabiduría su libertad*»⁽²³⁾. Sin embargo, Tocqueville invirtió el orden de desarrollo entre América y Europa. En su opinión, América había ido por delante de Europa, su revolución democrática casi había alcanzado la plena igualdad de identidad, y la revolución americana del pasado había dado origen a la revolución francesa. En consecuencia, la práctica democrática americana habría de convertirse en precursora y referencia importante para Francia (DA, 1.8., p. 142; DA, 2.5., p. 246). Así, Tocqueville cambió el espacio para captar el tiempo. Se encontraba en América, no para seguir las huellas de su infancia en Europa, sino para especular sobre el futuro de Francia.

Podemos, entonces, sacar la conclusión de que Tocqueville no escribió *La Democracia en América* únicamente para presentar y alabar la constitución americana (aunque su reputación es sobre todo como experto en la constitución ame-

20 'A Henry Reeve' (1837.3), pp. 75-76.

21 En este punto, Lasky apenas pudo entender a Tocqueville, ya que consideraba *La democracia en América* como una «obra aristocrática sentimental» que no iba más allá de las principales tradiciones de la filosofía social francesa del siglo XIX y no presentaba una América real. Ver Lasky, H. (). 'Preface to Tocqueville's Complete Works'. En Tocqueville, A. *Democracy in America*. pp. 1030-1031, 1045-1046.

22 'A Eugène Stoffel' (1835.2), p. 61.

23 Chateaubriand, François-René. *Travels in America*, pp. 182-183, p. 188-189.

ricana), su verdadera preocupación era la constitución francesa: «*mi esperanza es encontrar lecciones de América que podamos aprender, y quien piense que quiero escribir una homilía, sería un gran error*». Dicho con otras palabras, quería encontrar en la sociedad democrática de Estados Unidos lo que Francia y Europa en su conjunto podían aprender, «*veo más en América de lo que América misma encierra*» (DA, introducción. pp. 18-19).

Guiar la democracia; revivir, si es posible, la fe religiosa de la democracia; purificar la moral de la democracia; regular las acciones de la democracia; reemplazar gradualmente la experiencia del pueblo por la ciencia del gobierno, y sus instintos ciegos por el conocimiento de los verdaderos intereses de la democracia; adaptar las políticas de la democracia al tiempo y al lugar, y modificarlas según las circunstancias y el personal. (DA, Introducción. pp. 10-14).

Tocqueville escribió *La democracia en América*, no sólo para informar al público francés sobre el sistema de gobierno estadounidense, sino también para recordar a los gobernantes de la dinastía de Julio, como Guizot, que la era de la democracia se acercaba y que debían utilizar la «nueva ciencia política» para encaminarse hacia la democracia lo antes posible hasta alcanzar la libertad política. Ésta era la única forma en que Tocqueville, hombre de poco poder en aquella época, podía influir en la política.

Este asunto también se encuentra implícito en el título de su libro, *La democracia en América*, cuyo verdadero objetivo es examinar la democracia en Estados Unidos y, en última instancia, establecer «la democracia en Francia». En su reseña del libro del profesor ginebrino Cherbuliez *Informe sobre la democracia en Suiza*, señala que la «democracia en Suiza» significa democracia como forma de gobierno y un estado de paz permanente en Suiza⁽²⁴⁾. Así pues, para Tocqueville, la «*democracia en un lugar determinado*» significaba que la democracia tenía que estar firmemente establecida allí donde surgiese. Por lo que la «*democracia en América*» constituía entonces el punto de referencia para los movimientos democráticos que estaban teniendo lugar en Europa en general, y en Francia en particular, país que se encontraba al final de su camino. Allí, la revolución democrática más rápida de Europa había fracasado en su intento de establecer una sociedad verdadera-

24 Tocqueville pronunció su conferencia *Informe sobre la democracia en Suiza* de Cherbuliez en la Academia de Humanidades y Ciencias Políticas el 15 de enero de 1848, y la colocó después del texto de *Democracia en América*. Además, las opiniones de Tocqueville sobre el gobierno suizo se habían formado hacía mucho tiempo, y sus viajes a Suiza diez años antes le habían dado elementos para fundamentar su desprecio radical por el sistema federal, ya que era simplemente un sindicato y no una federación. «*Un gobierno de esta naturaleza es seguramente el más débil, el más incompetente, el más torpe, el más incapaz para conducir al pueblo*», en 'A Claude François de Corsaire' (1836.7), p. 69.

mente democrática, y en su lugar se encontraba en constante agitación, con «los religiosos luchando contra la libertad, los amigos de la libertad atacando a la religión; los nobles y magnánimos ensalzando la esclavitud, los rastreros hablando de independencia; los ciudadanos honrados e ilustrados oponiéndose a todo progreso, mientras que los antipatriotas e incultos se arrogaban como los apóstoles de la civilización y la ilustración ¡para sí mismos!» (DA, Introducción., p. 18)

Por consiguiente, las consideraciones políticas de Tocqueville socavan el estatus de la «naturaleza». Tocqueville sostiene que la democracia americana funciona sobre la base de la naturaleza, el Estado de derecho y la *mœurs* (DA, 2.9., p. 353), y que de estas tres bases, la naturaleza es inmutable. Así pues, en la «democracia en Francia» se exige intrínsecamente rebajar el estatus especial de la «naturaleza» en el sistema de gobierno y elevar el estatus del Estado de derecho y de la condición del pueblo, que pueden situarse en otro contexto y de los que se puede aprender. En otras palabras, siempre existe una tensión entre el Estado de Derecho y la naturaleza, dado que la particularidad representada por la naturaleza debe ser suprimida y reducida por la universalidad democrática apuntalada por el Estado de Derecho (lo que explica, por otra parte, por qué trata la naturaleza en unos breves capítulos de *La democracia en América*). El Estado de Derecho debe sustituir a la naturaleza para que la democracia en Europa y Francia sea posible.

La «naturaleza» en la democracia en América

Una vez que sabemos que la preocupación de Tocqueville por disminuir el estatus de la «naturaleza» era principalmente política, podemos volver a examinar la importancia y la relación entre la naturaleza, el estado de derecho y las *mœurs*. Si observamos la «naturaleza» en *La democracia en América* desde la perspectiva de la civilización, parece que la civilización americana sobrevive contra su entorno natural. Ahora bien, la relación entre naturaleza, Estado de Derecho y *mœurs* no es meramente de jerarquización y sustitución aisladas, sino de profunda conexión: es sobre la geografía o la naturaleza sobre la que se construyen las *mœurs* y el Estado de Derecho, y la naturaleza no es el menos importante de estos factores, sino que es precisamente el punto de partida para entender los otros dos.

Las observaciones de Tocqueville sobre las causas físicas se reflejan en las notas de sus viajes por América⁽²⁵⁾. Esto también se refleja en la redacción de *La demo-*

25 Uno de los elementos principales de los cuadernos de Tocqueville es el registro de entrevistas, en las que la «naturaleza» es un tema recurrente. Atendiendo a la naturaleza se puede desprender lo siguiente: que la pobreza de los amerindios se debe más al clima que a la falta de artesanía; que el clima es más favorable en el Norte que en el Sur; y que la naturaleza puede moldear profundamente nacionalidades que son difíciles de cambiar. *Voyages en Sicile et aux Etat-Unis*, pp. 135, 148

cracia en América, donde en la misma sección en la que argumenta que la naturaleza es inferior al estado de derecho, reconoce el papel de las causas físicas en el establecimiento de los cimientos de la democracia americana. Estados Unidos no tiene vecinos fuertes, por lo que no hay miedo a la guerra, ni necesidad de enormes impuestos o ejércitos, ni de un gran capital que pudiera influir en la nación. El vasto y poco poblado continente dio forma al ancestral amor por la igualdad y la libertad de los americanos. Y lo que es más importante, América siempre ha estado oculta al *«proceso humano -una afirmación altamente jerarquizada de la civilización- y surgió justo después de que el hombre hubiera aprendido a utilizar la tierra. Surgió justo a tiempo, como si hubiera sido guardada por Dios y sólo ahora emergiera del diluvio»* (DA, 2.9., pp. 353-357). De la misma forma que el proceso democrático fue ordenado divinamente, el descubrimiento de América parece haber sido asistido por la divinidad. La «naturaleza», por otro lado, sentó las bases de la democracia americana y finalmente la podría conducir a la destrucción. Tocqueville estaba preocupado por la esclavitud en América, *«el compromiso me parece que conducirá en breve a una guerra civil muy terrible, y a la destrucción de una de las dos razas por ella»*⁽²⁶⁾ (DA, 1.2., pp. 40-51; 2.10., pp. 462, 465-466).

En este juicio crucial sobre el futuro del federalismo, Tocqueville apela a la perspectiva de la «naturaleza» y a su influencia sobre la ley, es decir, el sistema federal. Uno de los defectos del federalismo es su debilidad natural. Por un lado, Estados Unidos se beneficia de la naturaleza, y son precisamente los mismos orígenes e intereses entre los Estados lo que hace que la gente no sienta aversión por el federalismo. Pero, por otro lado, la soberanía de los Estados se basa en la firmeza de la naturaleza de la gente que ama a su patria. Con ello se deja entrever que la artificialidad abstracta de la soberanía federal es difícil de amar y aceptar, de modo que, en contraste con un Estado centralizado y con una soberanía más completa como Francia, la soberanía del federalismo es limitada y se convierte rápidamente en un sistema debilitado en tiempos de guerra. También en este caso Estados Unidos tiene que dar las gracias a la naturaleza, ya que tenía pocos vecinos, y tener un sistema federal en Europa habría sido sencillamente renunciar a su propia existencia (DA, 1.8., pp. 152-154, 207-213). No obstante, la influencia de la situación geográfica natural, la relación de distancia y proximidad, es decisiva. En ese sentido, Tocqueville señala que hay una tendencia inherente a la fragmentación en el federalismo, ya que el poder federal sobre los estados es demasiado difuso y permite que éstos retengan el derecho de secesión. Al mismo tiempo, existe una tendencia natural a concentrar la vida política real en

& 189. En sus cuadernos de notas de su viaje a Occidente, siempre fue el entorno natural lo que primero le atrajo y en lo que centró su representación y escritura. *Ibid.*, pp. 160-163.

26 Al juzgar la guerra y la paz, Tocqueville llegó a un juicio más allá del de Montesquieu, en el que vio la división Este-Oeste en América como una cuestión de *mœurs*, mientras que la división Norte-Sur era una cuestión de naturaleza que ni el comercio ni la política podían suprimir.

localidades donde el efecto es inmediato, frente a un federalismo distante. Esta alternancia de debilidad y fuerza en un mismo momento se debe a la «naturaleza de la Unión»⁽²⁷⁾ (DA, 2.10., pp. 466-478; 2.10., pp. 494-495, 506).

La naturaleza y la geografía también han influido en las *mœurs* del pueblo estadounidense. Los Estados Unidos se han expandido progresivamente, de trece estados a veinticuatro, y mientras los americanos no cambien su carácter seguirán expandiéndose, «antes de que pasen 100 años, habrá más de 100 millones de habitantes y más de 40 estados en el territorio y posesiones de los Estados Unidos». Tal expansión es como una voluntad divina, «este avance incesante de la raza europea hacia las Montañas Rocosas es impulsada por voluntad divina, y los hombres son como la marea, la última ola empujando a la primera, avanzando bajo la guía de Dios» (DA, 2.10.; DA, 2.10., pp. 481-485). Los americanos llevaron este espíritu de empresa a sus actividades políticas, religiosas, económicas e industriales. «Para un americano, la vida de un hombre es como una apuesta, como una revolución, como una batalla» (DA, 2.10., pp. 513-519).

Los cambios en leyes y costumbres solidificarían a su vez las influencias naturales. Por ejemplo, los sureños, cuyo carácter ya era de por sí arrogante, rabioso y extravagante a causa de la esclavitud, se vieron perturbados por el creciente poder del Congreso del Norte, que se expandía por las tierras (DA, 2.10., pp. 489-491). En la cuestión particular de los aranceles, el Sur estaba profundamente descontento con los pagos arancelarios del gobierno federal por la deuda nacional de la Guerra de 1812 entre Estados Unidos y Gran Bretaña. Como resultado, los sureños, representados por Calhoun, esgrimieron un argumento para negarse a aplicar la ley federal, y en 1832 Carolina del Sur armó incluso a la infantería y organizó una convención nacional para anular la ley federal de aranceles (DA, 2.10., pp. 499-504). La naturaleza, que había hecho próspera a América, también amenazaba el Estado de derecho. En realidad, eran la naturaleza y la propia prosperidad las que amenazaban a América.

Además de la geografía, la «naturaleza» también se adapta paradójicamente a la democracia. La naturaleza de la democracia reside en el gobierno absoluto de una mayoría igual de todos los hombres, de tal modo que el pueblo puede nombrar directamente y reelegir anualmente a las instituciones: «el pueblo gobierna la política americana como Dios gobierna el universo, y el pueblo es la causa y el efecto de todas las cosas» (DA, 1.4., pp. 70-73, 2.1., p. 217). Como dice Pierre Manent, la democracia está más acorde con la naturaleza humana que la aristocracia. Mientras que la aristocracia oculta y protege la naturaleza con la costumbre, la naturaleza de la democracia existe en cada individuo, y la asunción de su plenitud

27 Para analizar la totalidad de los Estados Unidos como un territorio donde se verifica la existencia de los supuestos básicos de la economía política, véase Richard Swedberg, R. (2011). *The Economics of Tocqueville*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House.

y realizabilidad otorga al hombre un dominio absoluto sobre sí mismo⁽²⁸⁾. La discusión posterior de Tocqueville sobre la institución del matrimonio es un ejemplo útil para entender la diferencia: una democracia protege las pasiones naturales de las personas, y los matrimonios bajo ella ponen más énfasis en la unión del corazón. Bajo la aristocracia dos personas con identidades diferentes a menudo no pueden casarse, pero seguro que hay muchas parejas rociadas por la pasión, y ésta es la venganza implícita de la naturaleza frente a las restricciones de la ley y la costumbre (DA, 5.11., pp. 814-819).

Aunque la «naturaleza» ha aportado beneficios a la democracia, también ha traído peligros. Estados Unidos se benefició de un sistema más natural en el que el pueblo construyó un espíritu público y un sentido de los derechos a través de la participación en el gobierno, y éste tendió a velar por los intereses de la mayoría y se hizo más dinámico (DA, 2., pp. 6-7). Pero la «naturaleza» es peligrosa, y Tocqueville se esfuerza en subrayar que el poder de la mayoría, al magnificar el deseo de igualdad del pueblo, trae consigo el lado oscuro de la democracia: la tiranía de la mayoría (DA, 2.7., pp. 312-3; 2.7., pp. 312-317). La autoridad ilimitada de la mayoría establece la tiranía legítima y la arbitrariedad intelectual del legislador, ya sea obligando a la minoría a ceder y a recurrir finalmente a la fuerza (DA, 2.7., pp. 327-331) o bien ahogando aún más a la sociedad, suprimiendo los intelectos y opiniones individuales a través del espíritu general del público (DA, 5.2., pp. 579-583). En una sociedad democrática, en suma, se da un escenario en el que pareciera que la gente hubiera vuelto a entrar en el estado de naturaleza, en el que cada uno es insignificante e incapaz de defenderse.

Manent afirma, a este respecto, que la democracia no puede ser totalmente natural. Porque mientras la democracia doma a la naturaleza, la propia naturaleza crea nuevas desigualdades. Esta desigualdad, sin embargo, no puede hacer volver la aristocracia, ya que resulta incluso un sistema aún más antinatural. Así pues, la situación de la política moderna es que no podemos escapar a la democracia y nunca podremos hacerla plenamente real⁽²⁹⁾.

La «naturaleza» en *Quince días en el desierto*

La Democracia en América de Tocqueville está tan impregnada de consideraciones políticas que condicionan el juicio del autor sobre los mecanismos de

28 Manent, P. (1993). *Tocqueville and the Nature of Democracy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, p. 74; Strauss, L. (1987). *History of Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, pp. 694-697.

29 Manent, P. (1993). *Tocqueville and the Nature of Democracy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 131-134.

funcionamiento de la democracia americana, de tal forma que el trasfondo de la incansable batalla de la civilización americana con la naturaleza salvaje no se elabora en profundidad (DA, 2. Conclusión., pp. 527-530). La tensión entre civilización y naturaleza, así como las observaciones de Tocqueville sobre el dominio de la «naturaleza» en América, se describen mejor en su posterior diario de viaje, *Quinze Jours au Désert (Quince días en el desierto)*⁽³⁰⁾. Por desgracia, este importante texto no ha sido estudiado en detalle⁽³¹⁾.

Este cuaderno de viaje fue escrito después de que Tocqueville y su buen amigo Beaumont hubieran completado su vocación de examinar las prisiones de América, considerando que América era el único lugar del mundo en aquel momento donde se podía ver coexistir a bárbaros y aristócratas. En este contexto, Tocqueville quiso seguir paso a paso el cambio de las condiciones sociales y «*encontrar un microcosmos de toda la historia de la humanidad entre unos pocos meridianos*», llegando hasta los límites de la civilización europea. Pero lo único que veía en América era los indios, los más antiguos amos de América, derriéndose cada día como copos de nieve al sol, y la conquista constante de la naturaleza por los americanos, «*que talaban los bosques y desecaban los pantanos; los lagos y los grandes ríos tan vastos como los océanos resistían en vano su marcha triunfal*». Ambos esperaban ver a los nobles salvajes mencionados por Chateaubriand y Cooper, pero en su lugar sólo había indios corrompidos por el brandy y americanos fríos, indiferentes e interesados⁽³²⁾.

En su afán por encontrar la naturaleza, Tocqueville y Beaumont insisten en adentrarse en el bosque hasta Saginaw, un lugar prístino no descubierto por la civilización europea, a pesar de la oposición de los lugareños. Y lo primero que observan es la cabaña de una pareja de pioneros: el valiente pionero que se había encerrado en la naturaleza salvaje americana con un hacha y algunos periódicos, y su mujer con la misma fortaleza heroica. Su cabaña es como un estrecho reducto de civilización, «*un arca de civilización perdida en un mar de hojas, un oasis en el desierto*». A cien pasos, alrededor de la casa, «*el bosque infinito extendía su verdor y reaparecía la naturaleza salvaje*»⁽³³⁾.

Fue esta naturaleza inhóspita la que provocó un origen más natural de la reli-

30 La historia de *Quince días en el desierto* no se registró originalmente en detalle en el cuaderno *Portable Notebook 2* de Tocqueville, *Voyages en Sicile et aux Etat-Unis*. La sección sobre el intercambio con los indios antes de la partida se registra en el 'Alphabetical Notebook A', *ibid.*, pp. 223-6. Más tarde se publicó en la revista en 1860 y luego se incluyó en la colección completa.

31 Laura Janara ha usado este texto para corroborar algunos de los juicios de Tocqueville sobre la sociedad democrática, pero no ha analizado la noción de «naturaleza» que se encuentra implícito. Véase al respecto, Janara, L. (2002). *Democracy Growing Up: Authority, Autonomy, and Passion in Tocqueville's Democracy in America*. Albany: State University of New York Press, pp. 55-59.

32 Tocqueville, *Voyages en Sicile et aux Etat-Unis*, pp. 305-309.

33 *Ibid.*, pp. 306-318.

gión. Casi todos los pioneros contrajeron la fiebre del bosque en su primer año y, como por obra de la Providencia, el médico más cercano no pudo acudir y fueron abandonados a su suerte. Así que los pioneros tenían aquí una sed sincera de fe, y cada verano venía un ministro wesleyano y celebraba tres días y tres noches de servicios religiosos ininterrumpidos⁽³⁴⁾. Más concretamente, Tocqueville describe a una pareja de pioneros cuya fe no se funda en altos estudios ni en elaborados rituales, sólo en «una Biblia cuyos bordes han sido desgastados por dos generaciones de devoción»⁽³⁵⁾. La religión está intrínsecamente incrustada en la conquista de la naturaleza por parte de los pioneros y en este «estado de vida similar a la naturaleza». La democracia en América recuerda curiosamente que la rivalidad sectaria y la indiferencia mutua en Europa no deben ser el estado natural de la religión (DA, 2.9., pp. 383-385). Esta pareja, por otra parte, ofrece un modelo de religión natural, como Adán y Eva al final del Génesis.

Pero la actitud de Tocqueville hacia el pionerismo y la conquista de la naturaleza era vacilante. Por un lado, alababa la tenacidad y la piedad de la pareja de pioneros, pero por otro admiraba la grandeza y la conmoción de la naturaleza y veía con melancolía rousseauiana el triunfo de la civilización sobre la naturaleza:

La naturaleza rechaza el trabajo humano, pero en su horror sigue revelando una grandeza inquietante... La única emoción que se puede experimentar al pasear por estas tierras salvajes en flor, preparadas para la llegada del hombre como en el Paraíso Perdido de Milton, es una tranquila admiración, una emoción tierna y triste, una vaga aversión por la vida civilizada... En pocos años los europeos talarán los árboles que se reflejan en las aguas claras del lago, obligando a los animales que viven en sus orillas a retirarse al nuevo páramo⁽³⁶⁾.

La ambivalente visión que Tocqueville tiene de la «naturaleza» esconde una premisa que se refleja en su experiencia con un extraño indio. Mientras prosiguen su camino, son seguidos durante largo rato por un indio, lo que provoca en ellos una gran «incomodidad», hasta el punto de que empiezan a plantearse cómo resistirse a su ataque. A medida que el indio se acercaba, Tocqueville y Beaumont sacaron sus armas. Al final fue el indio quien sonrió primero como gesto de buena voluntad, de modo que el obstáculo desapareció y el indio se convirtió incluso en su guía⁽³⁷⁾. Aquí, el indio simboliza el territorio inhóspito y la «naturaleza» que buscan Tocqueville y su compañero, un bosque del que uno vive, una naturaleza que es su amiga y no su enemiga, un indio sin nombre cuyo silencio «tiene una majestuosidad primitiva que uno no puede evitar temer». También en los bosques

34 *Ibid.*, pp. 320-321.

35 *Ibid.*, p. 315.

36 *Ibid.*, p. 324.

37 *Ibid.*, pp. 324-5.

primitivos de Saginaw «*prevalece un orden solemne sobre la cabeza*»⁽³⁸⁾. Así pues, el hombre tiene que preservarse y conquistar la naturaleza, pero en el proceso también la malinterpreta cada vez más, provocando una guerra interminable entre la civilización moderna y la naturaleza.

Este tema también se trata en *La democracia en América*, ya que comienza con la desaparición de los aborígenes norteamericanos. Hoy es imposible encontrar información o pistas sobre algunas de las tribus desaparecidas, salvo algunas tumbas que conmemoran su pasado, «*los monumentos más perdurables del trabajo humano, o las tumbas que mejor reproducen el vacío y la miseria de la vida*» (DA, 1.1., pp. 34-35). El estado actual de los indios es de continua migración, desaparición y la muerte. Los nombres de muchas tribus ahora sólo permanecen en la memoria de algunos eruditos, y los indios de América del Norte están en guerra con los blancos o han abrazado su civilización. De cualquier manera, están condenados a la extinción (DA, 2.10., pp. 412-416, 418). La naturaleza representada por los indios es como un copo de nieve expuesto al sol, sólo es cuestión de tiempo que desaparezca. La civilización americana moderna está construida sobre los cadáveres de los indios, un pecado original sobre los orígenes inaceptable para los románticos.

Las pinceladas románticas, las tumbas indias en Ohio y el aire romántico de rechazo a la política llevaron a Tocqueville hasta su pariente Chateaubriand, un viejo monárquico que también recordaba bien las tumbas en los páramos de Ohio. Dos semanas antes de la publicación de *La democracia en América*, Tocqueville envió el libro a Chateaubriand con un agradecimiento, y éste escribió un prefacio en el que comparaba la democracia con la imagen de una inundación, una imagen que se repite a lo largo de todo el libro de Tocqueville, como si la nueva humanidad americana hubiera surgido de una destrucción total⁽³⁹⁾. También es fácil ver cómo ambos coinciden en algunos puntos políticos: la historia se repite bajo nuevas formas, y la monarquía francesa es el despotismo disfrazado de una racionalización que puede recomenzar en una república. Si Chateaubriand era un romántico de la política, Tocqueville tenía ese mismo aire, un hombre enfrentado a cada paso con la escena política, que sufría de una presunción de talento y podía refugiarse en la naturaleza peligrosa e irresistible, en la naturaleza salvaje.

Cuando Tocqueville y Beaumont llegan por fin al entorno agreste, quizá descubrieran también la sensación de ser olvidados por el mundo tal y como lo experimentó Chateaubriand cuando se exilió a América, disgustado por la revolución y la política de Europa, «*redescubriendo quizá una sensación más intensa y desgarradora de soledad y aislamiento del mundo*»:

38 *Ibid.*, pp. 325, 332.

39 Lucien Jom, Tocqueville (2017). *The Aristocratic Source of Freedom*. Guilin: Lijiang Publishing House, pp. 322-323, & pp. 341-347.

A mediodía, cuando el sol proyecta sus rayos en el bosque, a menudo se oye un largo gemido que resuena en lo más profundo del bosque, un grito lastimero que llega hasta muy lejos. Es el último esfuerzo del viento que se desvanece. Entonces todo a tu alrededor recae en un silencio tan profundo, en una quietud tan completa, que sientes tu alma traspasada por un horror religioso... Algunos dirían que el Creador volvió su rostro por un momento y las fuerzas de la naturaleza se detuvieron por completo.

El bosque en este punto es como el mar, el mar que puso de rodillas a Tocqueville diez años antes, y piensa en el horizonte que aparece como la salvación del mar, una promesa que no existe en el bosque⁽⁴⁰⁾. Cuando llega la noche, al igual que su pariente Chateaubriand, el exiliado político se replantea el futuro de la civilización humana en su espesura:

Aún no había llovido y el cielo parecía en calma; sin embargo, el bosque se había agitado y de él emanaban profundos gemidos y largos lamentos. De vez en cuando un relámpago ilumina el cielo. La corriente tranquila del Saginaw, los pequeños claros de sus orillas, los tejados de cinco o seis humildes cabañas y el bosque que nos rodeaba parecieron por un momento un recuerdo del futuro. Luego todo se desvaneció en la más profunda oscuridad y los sobrecogedores sonidos de la naturaleza salvaje volvieron a la vida... Fue en este profundo silencio cuando de repente nos acordamos de la Revolución de 1830, cuyo primer aniversario acabábamos de celebrar. No puedo describir la intensidad con la que el recuerdo del 29 de julio ocupaba nuestras mentes. Los gritos y el humo de la batalla, el sonido de los cañones, el estruendo de los disparos de mosquete... No era más que una alucinación repentina, un sueño fugaz. Cuando volví a levantar la cabeza y miré a mi alrededor, la visión se había desvanecido; sin embargo, me pareció que el silencio del bosque nunca había sido tan frío, su sombra nunca tan sombría, su soledad nunca tan completa⁽⁴¹⁾.

La inquietud de Tocqueville

La compleja actitud de Tocqueville hacia la «naturaleza» demuestra que una civilización americana basada en la conquista de la naturaleza no era el sistema de gobierno ideal que tenía en mente, como tampoco lo era la democracia. Él mismo resumió esta actitud como «melancólica»: «*La gente los mira con una alegría melancólica*»⁽⁴²⁾. Este sentimiento, que aparece con frecuencia en los escritos de los románticos, abre una ventana al mundo interior más profundo de Tocqueville.

Antes de escribir *La democracia en América*, Tocqueville viajó a Inglaterra en busca de inspiración, y visitó el lugar donde se encontraba el prototipo de la no-

40 *Ibid.*, pp. 333-334.

41 *Ibid.*, pp. 348, 350.

42 *Ibid.*, p. 347.

vela de Walter Scott, *Kenilworth* (1821), las ruinas de un castillo. Allí pudo percibir algo que se encontraba en el corazón del Romanticismo, un tipo particular de autenticidad dada por la novela y el poeta.

No había ni un soplo de viento en el suelo, y el caballo ligero galopaba, y mi mente se remontó a toda la época de la caballería, y una especie de fuego juvenil corrió por mis venas... Fue una de las veladas de mi vida que más profundamente se deleitó en la memoria. No dejó una impresión duradera, me desperté con olor a humo de carbón y pronto la lluvia se abrió de nuevo, la lluvia me recordó al mundo real y comprendí una vez más que la vida sólo puede ser poesía de vez en cuando y que la esencia de la existencia no es más que cruda prosa⁽⁴³⁾.

Esta vez avanzando en el progreso de la escritura de Tocqueville, su obsesión por las ruinas se relacionaba con una sensibilidad especial hacia el tiempo, de tal modo que la naturaleza y la muerte fueron siempre un tema fascinante en su escritura. Para Chateaubriand, el impulso fundamental de la evasión procedía del olvido provocado por la muerte. Para Tocqueville, el impulso principal de la evasión residía en la inquietud de cuestionarse el sentido de todo, una crisis espiritual que lo convirtió en uno de los personajes más destacados de América, y que experimentó durante su juventud tras leer a Voltaire y Buffon.

En aquellos años posteriores a la infancia parecía estar encerrado en una especie de soledad, impulsado por una curiosidad insaciable que sólo podía satisfacer una biblioteca de libros... Fue entonces cuando entró la duda, más bien con una furia inaudita... De repente experimenté una sensación de la que hablan las personas que han presenciado terremotos: la tierra bajo mis pies, las paredes a mi alrededor, el techo sobre mi cabeza, los muebles en mis manos, el mundo frente a mí, todo vibraba. Me atormentaba la más oscura penumbra, me aburría enormemente una vida que aún no había conocido... Esta agitación trastornó o sacudió toda la verdad en la que se basaban mi fe y mis actos⁽⁴⁴⁾.

Tocqueville no salió realmente nunca de esta crisis espiritual, y desde entonces siempre consideró la duda como una de las peores cosas de la vida, después de la muerte y la enfermedad. Se empeña en hacer grandes cosas en política porque sólo la pasión de la acción política puede calmar su ansiedad y superar su cuestionamiento sobre el sentido de sí mismo. Ha intentado reconstruir su fe, encontrar una certeza en la que basar su vida⁽⁴⁵⁾. Este fundamento no es la política, pues la búsqueda de la grandeza y la virtud aristocrática en una época de mediocridad

43 'A Mary Motley' (1833.8), pp. 50-52.

44 'ASophia Svegina' (1857.2), pp. 295-296.

45 'Editor's Foreword: Tocqueville's Anxiety', in Tocqueville. *Politics and Friendship*, pp. 2-6.

sería incompatible con una sociedad comercial, sino más bien la «naturaleza».

La naturaleza en la sociedad moderna no es la imagen clásica de la perfección, la naturaleza es, como dice Pascal, absolutamente incomprensible. El terror y lo desconocido constituyen siempre una fuerza invencible, e incluso si la civilización consigue vencer a la naturaleza, ésta se acurruca en un rincón oscuro, esperando a contraatacar. La política moderna se caracteriza por una lucha y un duelo interminables con la naturaleza. El hombre moderno, incluso con la ayuda de la tecnología, no puede apreciar verdaderamente la naturaleza mientras la posee, ni puede hacerlo en medio de ella. No puede reconciliarse con la naturaleza de la misma forma que los indios no podían consumir racionalmente alcohol y tabaco. Los límites y la melancolía de la política democrática acaban desembocando en una tensión entre civilización y naturaleza, y René está destinado a regresar a su naturaleza salvaje.

Tal vez el verdadero retrato espiritual de Tocqueville se encuentre en su diario de viaje inédito, *Una visita al lago Oneida*⁽⁴⁶⁾, en el que recoge la historia de un exiliado: a medida que se adentran en los bosques primigenios de Norteamérica, «una solemne reticencia se revela en el silencio... Aquí todo en la naturaleza mostraba un poder creador que no se encuentra en ninguna otra parte», y encuentran un lugar donde una pareja de franceses se había instalado muchos años antes, «la isla de los franceses». En la isla, Tocqueville vio cómo el bosque recuperaba su dominio frente a las huellas fugaces del triunfo del hombre.

A nuestro alrededor, los árboles echan nuevas ramas en medio de los campos abandonados, algunas hierbas crecen en el suelo donde los exiliados solían recoger sus cosechas, y algunas espinas y plantas parásitas vuelven a ocupar su antiguo territorio... De los restos de la mujer que no tuvo miedo de abandonar los placeres de la vida civilizada a cambio de una tumba en una isla desierta del Nuevo Mundo ya no hay rastro alguno. ¿Acaso aquella exiliada abandonó esta apreciada realidad en el desierto? ¿O se lo llevó al lugar donde pasaría el resto de su vida? Esto es algo que nadie puede decirnos... Mientras veía pasar la gran barrera verde de hierba y árboles, me invadió la tristeza de que durante tantos años hubiera protegido a los dos exiliados de las balas europeas y las flechas bárbaras, pero no pudiera proteger su cabaña de los golpes invisibles de la muerte⁽⁴⁷⁾.

46 Un recorrido por el lago Oneida, se publicó por primera vez en el cuaderno de Tocqueville de su viaje a Occidente, 'Portable Notebook 1'; Tocqueville, *Voyages en Sicile et aux Etats-Unis*, y más tarde fue publicado por Beaumont en *Las Obras completas de Tocqueville*. Curiosamente, la experiencia de viajar al lago Odane también aparece en el cuaderno de viaje de Ludovic con Marie, pero la escritura de Beaumont es más romántica: «En la magia de esta naturaleza indómita, Marie yacía sobre mi pecho, su aliento me embriagaba, el olor de su cabello me encantó. En esta tierra fuera de los caminos trillados, todo está hecho para el amor». Gustave Beaumont, G. (2006). *Mary, or Slavery in America*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, pp. 164, 178.

47 Tocqueville, *Travels in America*, pp. 300-304.

Tocqueville restaura al hombre y su revolución a partir de los restos de la isla: es un hombre desafortunado, rechazado por sus compatriotas y oculto en la espesura inhóspita para aliviar sus heridas. Así se reconcilia con su destino, olvidando la revolución, el partido, la ciudad, la familia, pero en ese momento muere su mujer y él se convierte en un cadáver andante. Son su imaginación y su narrativa las que dan sentido a este exilio, pero la narrativa es la esencia del narrador, y Tocqueville no sólo está escribiendo sobre un francés desconocido, sino también sobre sí mismo. Tal vez aquí se abandona al deseo de que él y la Revolución, a la que ha estado unido toda su vida, acabaran como acaba esta historia. «*La mujer murió y el hombre abandonó aquella isla, y nadie sabe qué fue de él*».

Conclusión

La perspectiva natural-contractual incorporada en *La democracia en América*, además del propio temperamento romántico de Tocqueville, refleja también una profunda crisis intelectual derivada de los cambios geopolíticos del pasado y del presente.

El cambio en la historia del pensamiento de la antigüedad a la modernidad, a la vez que ha invertido el estatus de la subjetividad, también ha modificado la forma de ver la «naturaleza» y la geografía. La solidez de los fundamentos del orden cósmico establecido en la época clásica, centrado en la tierra y el suelo, condujo a una confianza innata en la eternidad del universo y a asignar a la geografía el ámbito del destino regido divinamente. Después de la era de las grandes navegaciones, las guerras entre las distintas potencias terrestres, centradas en el poder marítimo, restablecieron el orden cósmico, un orden basado en el mar y centrado en el azar y la suerte. Por su parte, la geografía se convirtió en el terreno de la elección reflexiva y libre para el hombre moderno. Siguiendo la tradición historiográfica clásica de Montesquieu⁽⁴⁸⁾, Tocqueville da protagonismo a la geo-

48 Las reflexiones de Tocqueville sobre la geografía provienen de Montesquieu y de los cambios antiguos y modernos que hay detrás. Los *mœurs* (*moeurs*, latín *mores*) que aparecen en *La democracia en América* -«la variedad de opiniones que posee la gente y los diferentes puntos de vista que prevalecen en la sociedad, y toda la gama de ideas por las cuales viven los hábitos de la gente...toda la perspectiva moral y espiritual de un pueblo» (DA, 3.9., p. 367)- se deriva claramente del «espíritu de la ley» proveniente de la tradición del derecho social. De esta forma, hereda la observación de Montesquieu sobre las ideas y las instituciones de que «la sociedad política no es algo creado por sus leyes, sino que está predeterminada por los sentimientos, creencias, ideas y hábitos del corazón y de la mente de los hombres que la componen, y es el resultado de la naturaleza y educación que la creó», (*ibíd.*, pp. 223-224). Siempre habrá estudiosos que cuestionen la línea de continuidad de Tocqueville a Montesquieu, porque no hay suficiente evidencia sobre este punto. No obstante, la lectura de Hennessy de que la oposición de Tocqueville a la política mixta es una oposición a Montesquieu es algo exagerada. Después de todo, la defensa de este último de la política mixta seguiría cayendo

grafía e intenta preservar la estrategia de construcción nacional a lo Leviatán de los bonapartistas, superando en última instancia la aleatoriedad de la naturaleza, así como las divisiones y guerras civiles en tierra, para construir un imperio eterno del mar⁽⁴⁹⁾.

Este cambio tiene su reflejo en la historia del pensamiento político moderno a partir del tratamiento de la «naturaleza». La escuela tradicional del derecho natural también expulsó a la naturaleza del ámbito de la política, mientras que el Romanticismo y la democracia directa impulsados por Rousseau intentaron reabsorberla. Sin embargo, desde el conservadurismo de Burke y Meister hasta el liberalismo temprano de Constant y Guizot, se produjo un ataque devastador contra la tradición democrática jacobina, convirtiendo de nuevo la relación entre política y naturaleza en un enorme problema. La democracia es una providencia, pero parece ser en cierto modo un error. Como señala Manent, «*la realidad de la democracia es el peligro de la democracia; el peligro de la democracia es su naturaleza, la naturaleza misma*». Es decir, el peligro de la democracia es que su naturaleza no es política, sino una opinión general sobre los asuntos humanos que ataca todo lo que ha existido políticamente y, por tanto, provoca consecuencias subversivas para el orden político⁽⁵⁰⁾. La dualidad de la democracia como control y, a su vez, como medio del hombre moderno en relación con la sociedad es en sí misma una proyección dualística de la situación del mismo hombre moderno. La tiranía o la libertad que conlleva la democracia es también la decisión fundamental entre el bien y el mal a la que se enfrenta el hombre moderno.

La paradoja y la ambigüedad de la propia «naturaleza» radican en el hecho de que, si se hace hincapié en la igualdad intrínseca e inmutable de todos los seres humanos, entonces conduce a una democracia en la que todos son iguales, mientras que si se hace hincapié en la sangre humana y el orden familiar, entonces tiende a convertirse en una dictadura patriarcal en la que se persigue la antigüedad y el orden. La cuestión de qué reivindicación de la «naturaleza» encaja mejor no es a menudo una cuestión de teoría, sino de práctica. Tras la Revolución, Francia, aunque inicialmente libre del poder despótico contra el que Montesquieu había advertido, no logró establecer un sistema representativo en toda regla. La dinastía de julio en el poder era aún menos consciente del desafío de la democracia, y Francia oscilaba entre la autocracia moderada y la libertad política. La democracia podía conducir a la libertad democrática al estilo americano o a la tiranía de la

sobre el espíritu. Hennessy, W. 'Exploring the 'New Political Science'. En Tocqueville. *The Political Science of Democracy*, págs. 259-261.

49 Guoji, L. 'The Pros and Cons of Geography in the United States: A Theological-Political Thesis on the Federalist's American Exceptionalism'. Xiaofeng, L. & Shaoming, Ch. (Eds.) (2006). *Reflections on Tocqueville*. Beijing: Huaxia Publishing House, pp. 1-6, 14-15, 18.

50 Manent, P. (1993). *Tocqueville and the Nature of Democracy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 127, 175.

mayoría de la Revolución, y la misión de toda la vida de Tocqueville era guiar a esta nueva fuerza hacia su órbita adecuada.

Tocqueville, tanto por las realidades de la vida política como por su propio temperamento romántico, prefería ver la democracia como algo más «natural» y más peligroso, que podía conducir a la política democrática establecida con éxito por los estadounidenses sobre la base de la naturaleza y el Estado de derecho o, por otra parte, a la política revolucionaria establecida en la patria de Tocqueville.

La revolución americana dio lugar a unos nuevos Estados Unidos de América, y los revolucionarios fundadores se volvieron rápidamente conservadores para consolidar los logros de la revolución, aunque el derecho revolucionario permaneció oculto en los rincones de la Constitución, y el pueblo olvidó la revolución y la violencia. Por otra parte, la Revolución Francesa dio lugar a una nueva Primera República Francesa, pero la revolución no desapareció de la vista del pueblo. Las consignas de la revolución, envueltas en una doctrina radical de derechos, acabarían derrocando un gobierno tras otro, y el derramamiento de sangre nunca cesó. La democracia en América, junto con la revolución en Francia, constituye el contraste básico de la política moderna, y la categoría básica del pensamiento de Tocqueville.

La opción política fundamental durante la época de Tocqueville era ignorar la marea de la democracia y volver a una nueva jerarquía moldeada por la tecnología y el capital, o enfrentarse a la democracia y avanzar hacia una nueva política de individuos libres e iguales. Después de la dictadura jacobina, la atracción moral entre jerarquía y democracia no era tan clara como hoy. El Estado moderno, en el curso de su propia evolución, ha adquirido una creciente autonomía y opresividad, y la tendencia a la tiranía se oculta en el corazón de los hombres, del mismo modo que la naturaleza se acurruca en los rincones de la civilización. Bajo esta perspectiva, cuando llegue el momento, la tiranía escapará de la estructura legal de la humanidad y la naturaleza reclamará el terreno abierto por los pioneros americanos. No es de extrañar que Tocqueville se enfrentara a esta cuestión como un Prometeo desgarrado en una escarpada montaña: «*a menudo he tenido dudas totales sobre todo, y es el hecho más evidente que vivimos en una época de transformación. Pero, ¿vamos hacia la libertad o hacia la tiranía?*»⁽⁵¹⁾.

Las inquietudes políticas de Tocqueville no desaparecieron con su muerte. De hecho, el renacimiento de los estudios sobre su obra en el siglo posterior a su muerte sigue siendo producto de esta problemática irresuelta, ignorada en su día por los intelectuales de la Cuarta República (representados por Raymond Aron), si bien nos vuelve a enfrentar con la «cuestión Tocqueville» ya en periodo de posguerra⁽⁵²⁾. La nuestra sigue siendo una época de democracia, y la democracia

51 'Al hermano Hipólito' (1831.12), p. 33.

52 Raymond Aron dice que apenas había leído a Tocqueville en ese momento, tanto en la Escuela

debe convertirse en una cuestión digna de mención. El hecho de no afrontarla y tratarla con éxito significa, en última instancia, no entrar en la política moderna.

Referencias bibliográficas

- Alexis de Tocqueville (1862). *Memoir, letters, and remains of Alexis de Tocqueville*. Boston: Ticknor and Fields.
- Alexis de Tocqueville. (2010). *Democracy in America*. Nolla, E. (ed.) & Schleifer, J. T. (trans.). Indianapolis: Liberty Fund.
- Alexis de Tocqueville. (2012). *De la démocratie en Amérique*. Paris: Institut Coppet.
- Alexis de Tocqueville. (1957). 'Voyages en Sicile et aux Etat-Unis', ed. J.P. Mayer, J.- P. (Ed.). *Œuvres Complètes*. Vol. 1. Paris: Gallimard.
- Welch, Ch. B. (ed.) (2006). *The Cambridge Companion to Tocqueville*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Naddaf, G. (2006). *The Greek Concept of Nature*. Albany: State University of New York Press.
- Janara, L. (2002). *Democracy Growing Up: Authority, Autonomy, and Passion in Tocqueville's Democracy in America*. Albany: State University of New York Press.
- Manent, P. (2000). *The Nature of Democracy: Tocqueville's Political Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Aron, R. (2005). 'Tocqueville retrouvé'. Laurence Guellec (dr.). *Tocqueville Et L'esprit De La Démocratie: The Tocqueville Review*. Paris: Presse de Sciences Po.
- Collingwood, R. G. (1945). *The Idea of Nature*. London: Oxford University Press.
- Shapin, S. & Schaffer, S. (1985). *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Skocpol, Th. (1997). 'The Tocqueville Problem: Civic Engagement in American Democracy'. *Social Science History*, Issue 21, Nº 4, p. 461.

secundaria de París como en la Sorbona, y lo había descubierto gradualmente con la publicación de sus Obras completas. Ver Raymond Aron, 'Rediscovering Tocqueville', en Aron, R., Daniel Bell et al. (2008). *Tocqueville and the Spirit of Democracy*. Beijing: Social Science Literature Press, p. 1.



RECENSIONES

Daston, L. (2019). *Against Nature*. Cambridge, MA: MIT Press.

Con esta concisa pero enjundiosa obra, se saca a la palestra, a modo de síntesis, algunas líneas reflexivas más sobresalientes de una de las estrellas más rutilantes de la historia de la ciencia contemporánea. Lorraine Daston, directora emérita del Instituto Max Planck de Historia de la Ciencia (MPIWG) en Berlín, es impulsora (a través de sus conocidos trabajos sobre la objetividad mecánica, de la atención científica o de los objetos científicos) de un campo de estudio emergente que se ha venido a denominar «epistemología histórica». En este caso concreto, cabría advertir sin embargo un significativo giro de enfoque, ya que el análisis que alberga este ensayo de apenas 70 páginas entra de lleno en determinados asuntos clave sobre los que tradicionalmente se ha ocupado la antropología filosófica (en la línea, tal vez, de autores como Michael Tomasello o de Joseph Henrich y sin olvidar, por supuesto, a clásicos como Arnold Gehlen). Es preciso hacer notar, con todo, que en la destacada trayectoria de Daston podemos detectar ciertos precedentes que van sin duda en esta dirección, puesto que gran parte de sus escritos de estos últimos años han estado rondando, de una u otra forma, en torno al tema del orden natural (*Wonders and the Order of Nature*, 1150-1750, 1998; *The Morality of Natural Orders: The Power of Medea and Nature's Customs versus Nature's Laws*, 2022; *The Moral Authority of Nature*, 2003; *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*, 2008). Desde este punto de vista, esta escueta obra puede ser concebida, a todas luces, como una especie de extracto muy sumario de toda esta investigación precedente.

Dicho esto, conviene, en primer lugar, que reparemos con cierto detenimiento

en el título mismo del libro, ya que un lector despistado puede incurrir, muy probablemente, en un equívoco sustancial. No es que la autora construya un libelo contra la naturaleza en sí misma, sino que más bien lo que trata es de poner en evidencia ciertos mecanismos y tipologías que subyacen a aquella idea, de gran importancia en la historia cultural occidental, que reconoce en la naturaleza una fuente legítima preeminente de la que emana la autoridad sobre la moralidad humana. Aquí no hay, dejémoslo claro, una estrategia a priori de denigración gratuita. Más bien la constatación firme de un hecho empírico, e incluso el interés por proporcionar algo de luz en torno a la fijación histórica por la naturaleza como referencia central en la conformación del orden social.



Para lograr tal fin Lorraine Daston se sacude, desde un principio (Capítulo 1. *The problem: how does "is" become "ought"?*, pp. 1-7), las querencias universalistas que acompañan a la razón kantiana a fin de llevar a cabo un decidido ejercicio de descenso a la realidad terrenal. El objetivo de ello parece evidente. Se trata de hacer hincapié en aquellos matices antropológicos que, de alguna manera, determinan

la interpretación de la naturaleza como fuente de normatividad referencial para la orientación de la conducta humana. De esta forma, la racionalidad inaccesible e impenetrable de altos vuelos del «idealismo trascendental» se transforma, a los ojos de la autora, en una razón mundana más asequible a las proporciones y limitaciones del hombre. Con ello se sitúa el fenómeno esencial abordado en esta breve obra en sus justos términos, esto es, en la imperecedera inclinación por considerar a la naturaleza como depositaria de un orden implícito, una regularidad predilecta para la construcción del edificio moral humano. No obstante, si uno se fija con suficiente atención, cabe darse cuenta de que, en el fondo, el carácter referencial de lo natural supone un proceso de transferencia en un doble sentido. Por un lado, nos las tenemos que ver con una actividad primordial de proyección permanente de lo humano hacia aquello que, en esencia, le es radicalmente extraño (incurriendo, digámoslo de paso, en una actitud de transposición que se ha venido a denominar como «falacia naturalista» -término acuñado por el filósofo británico George Edward Moore en su *Principia Ethica* de 1903- y que la autora ha estudiado con extraordinaria meticulosidad en muchos de sus trabajos).

Pero la cosa no acaba en este punto. Por otro lado nos topamos con una vertiente contraria, es decir, la que corresponde al proceso de naturalización de las relaciones sociales (gesto gnoseológico de insospechado alcance en términos político-ideológicos que, a su vez, ha determinado en gran medida el curso de las ciencias sociales, desde Herbert Spencer y, de un modo particular, Émile Durkheim en adelante). Pues bien, este ensayo trata de sondear con cierta profundidad la razón concreta por la que, a pesar de que se han hecho reiterados esfuerzos por desmontar en términos epistemológicos esta inferencia ficcional (y como ejemplo paradigmático de ello están las obras de Immanuel Kant, David Hume o John Stuart Mill), la historia nos demuestra, una y otra vez, el modo en que se sucumbe al poder sugestivo de este mecanismo especular enigmático, a través del cual se hace posible reconocer en lo natural las propiedades gestoras del mundo humano. La clave está, así al menos se señala en el texto, en que la versatilidad de la naturaleza a la hora de producir horizontes de valores, a cada cual más diverso, se basa en la percepción de orden que la mirada del hombre cree vislumbrar en su seno. De esta forma, la autora, aunque desestima cualquier intento de edificar la moral humana sobre bases absolutas, no habla tanto de un relativismo cultural, como de una especie de «relativismo natural».

Teniendo en cuenta este contexto, en las lógicas soterradas que marcan la relación tan estrecha de lo natural y lo cultural, Daston establece una tesis que auspicia la distinción entre el contenido de las normas específicas (por ejemplo, las que prohíben robar o mentir porque es considerado malo por la colectividad) y una afirmación, más general, de lo que los filósofos consideran como normatividad (Capítulo 6. *The very idea of order*, pp. 55-65). La normatividad es algo más

duradero que las normas específicas. Tiene que ver con la capacidad de descubrir el deber ser frente a lo que es, es decir, ese orden que se encuentra en el trasfondo, ese estrato profundo de coherencia y generalidad desde el que aflora toda norma concreta. Si no se da esa normatividad bajo sus condiciones mínimas, aparece el caos. Desde ese punto de vista y siguiendo las tesis del conocido filósofo e historiador de la ciencia canadiense Ian Hacking (que pone el acento en la mediación representacional del hombre como *homo depictor*), la naturaleza alberga esa normatividad que, posteriormente, se traslada al orden moral humano.

Esta exploración de la normatividad, asimismo, lleva a la autora a esbozar una tipología rudimentaria, aunque en modo alguno anecdótica, que hace alusión directa a los diferentes modelos de orden más sobresalientes (naturalezas específicas, naturalezas locales, leyes naturales universales) que han exhibido una contumaz recurrencia a lo largo de la historia occidental (puesto que esta obra no presta atención a otras latitudes culturales) y que serán objeto de atención en los siguientes capítulos.

En primer lugar, es bien sabido que el concepto de «naturaleza» alberga una complejidad inherente de sentido y, en consecuencia, se expone a numerosas interpretaciones y significados. Sin embargo, la autora repara en aquella significación que se ha mantenido inalterada y vigente pese al transcurrir del tiempo: la naturaleza como esencia genuina de cualquier fenómeno, lo que hace que una cosa sea lo que es y no otra distinta (Capítulo 2. *Specific Natures*, pp. 7-15). Esto no es algo secundario porque la idea de que la naturaleza posee una naturaleza específica, o sea, un principio constituyente (llámese *physis* -Φύσις- o *natura*), un sustrato causal subyacente de su manifestación particular (en forma, comportamiento y tendencia) genera el escenario onto-epistemológico propicio para el afloramiento de la estructura de vínculos y agrupaciones (expresado en órdenes clasificatorios y taxonomías) que vertebra el universo. De hecho, al ser una idea fundacional que se nutre de un hipotético trasfondo invariable, es posible erigir agrupamientos categoriales con los que fundar un horizonte sistemático de comprensión sobre la naturaleza. No es en modo alguno casual, por tanto, que la supervivencia histórica de esta presunción, expresada en la adopción sucesiva de diversas versiones de sí misma, deje un rastro de continuidad que va, desde la etapas más significativas de la cultura de la Grecia antigua (con aquellos filósofos de la cosmología natural -Tales, Anaxímenes, Anaximandro, Heráclito, Parménides y compañía- que buscaban el principio interno de las cosas o *arkhé*), hasta llegar a la metafísica tecno-científica que, en la modernidad, acompaña a las instrucciones genéticas desde las que se dirige el desarrollo de todo organismo vivo. No obstante, tengamos también presente que el ideal de autenticidad asociado a esta categoría puede verse seriamente amenazado, aunque paradójicamente también servir como estímulo reforzante, con ciertas perturbaciones de su in-

tegridad provocadas por la irrupción de lo teratológico, esto es, la anormalidad monstruosa que logra traspasar las fronteras compactas de las especies.

Siguiendo esta línea analítica, Daston pasa a prestar atención a la localización, esto es, a la naturaleza local (compuesta por flora, cima y geología...), en la medida en que ejerce una influencia en las costumbres particulares en un determinado territorio (también denominadas *gestalt* locales distintivas) y comparten, además, la misma regularidad (dicho con otras palabras, *physis* -Φύσις- y *nomos* -νόμος- aquí cooperan mutuamente). Por definición las naturalezas que surgen de la interrelación de organismos y topografías (Capítulo 3. *Local Natures*, pp. 15-23) no pueden considerarse uniformes ni universales, pero, en todo caso, son predecibles dentro de unos límites geográficos. A través de la naturaleza local se establece un lazo metafísico con las costumbres y los hábitos humanos, algo que ya está presente en los tratados de la antigua Grecia (y en este punto habría que destacar Hipócrates de Cos, por ejemplo, en su tratado Sobre los aires, aguas y lugares) y recibe un nuevo impulso durante los siglos XVII y XVIII (especialmente, con la figura de Montesquieu y su *De l'esprit des lois* de 1748), cuando se desarrollan las más diversas teorías en el campo de la historia natural y de la teología natural en torno a los sistemas naturales (con Carl Nilsson Linnæus, Ernst Haeckel a la cabeza). La armonía global de lo natural, convertida en contraparte auto-regulada del mundo humano de las costumbres (en forma de organismo o máquina) debe enfrentarse al factor disolvente del desequilibrio como prototipo de la intromisión perturbadora de aquella. Todo, en resumidas cuentas, se ve amenazado por una catástrofe, acontecimiento excepcional que adopta en muchas ocasiones y a ojos del hombre la forma de una naturaleza «vengativa».

Bajo otra forma, la regularidad de la naturaleza, al punto de convertirse en una ley imperturbable, define un orden que no admite excepciones y que tiene como proyección alegórica de su precisión y exactitud a la mecánica celeste (Capítulo 4. *Universal Natural Laws*, pp. 23-33). Por lo tanto, no cabe achacar la ruptura o violación de este tipo de orden a una causa de carácter terrenal, sino a algún hecho que está por encima de nuestro entendimiento y que se enmarcaría en lo que habitualmente se conoce como milagro. A pesar de que, detrás de esta concepción de lo natural, hay una larga y prolongada historia, como tal el concepto de ley natural emerge en el transcurso del siglo XVII (con la famosa revolución científica) mediante una combinación de teología, filosofía natural y matemática. Ciertamente, la idea de ley natural se inspira en la presunción de un legislador divino (presente, de una u otra forma en las obras de René Descartes, Robert Boyle o Isaac Newton). Conforme pasa el tiempo, la intervención, a un nivel u otro, de la divinidad acaba siendo difuminada en un mecanismo autosuficiente de auto-regulación (como el mecanismo de un reloj), de tal manera que se transforma en una metáfora metafísica secular que, desde los remotos confines del universo, se

traslada en la modernidad al ámbito humano.

A Daston no se le escapa que, en este asunto, hay un componente subterráneo en torno al fenómeno de ruptura del orden natural (ya sean la naturaleza específica, la naturaleza local o la ley natural) que tiene que ver con la vivencia emocional provocada de manera repentina (Capítulo 5. *The Passions of the Unnatural*, pp. 33-45). Todo este tipo de perturbaciones, en resumidas cuentas, propicia el afloramiento de la dimensión subjetiva que difumina las demarcaciones entre lo moral y lo natural, a la vez que hace alusión a ese orden (ratificado o destruido) que se ve amenazado por la sombra de lo antinatural. Para la autora, indagar en el corazón de esta tipología pasional tiene su razón de ser, ya que su intensidad contribuye a resaltar los perfiles del orden natural, en sus diferentes variantes. Por otra parte, este horizonte de pasiones conduce a otro tipo de intuiciones morales fundamentales. De ahí su importancia para la experiencia humana.

Visto a vuelapluma, podemos sacar la conclusión de que la autora, aunque tampoco profundiza en demasía sobre ello, reconoce de pasada que hay otras fuentes de analogía disponibles (procedentes de la invención humana), aunque éstas no han conseguido hacer sombra a la potencia de evocación que atesora la naturaleza. Con todo, esta circunstancia viene a revelar, lo que no es poco, el carácter contingente de la relación forjada en términos morales del mundo natural con el universo de lo humano. Pero dejemos clara una cosa. De la dimensión circunstancial de esta convergencia no se extrae necesariamente su carácter irracional, más bien todo lo contrario. La razón humana, cuya irradiación adquiere matices particulares en cada contexto histórico, descansa también sobre una base natural, esto es, en la propia constitución física (y aquí, por supuesto, viene a la mente toda la tradición proyectiva del cuerpo como contraparte alegórica del orden político que ejemplifica de modo esplendente Thomas Hobbes –*Leviathan*, 1651- o las proyecciones desveladas por Friedrich Dessauer –*Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*, 1927- en su exploración filosófica de la técnica), lo que convierte a la naturaleza, al revestirse de un halo de objetividad convincente, en la razón más inmediata y poderosa que se dispone. La razón humana, en suma, puede entenderse como un mecanismo cognitivo que, en todo caso, no es posible apartar de nuestra naturaleza como seres sociales, naturales y encarnados.

Hay otro aspecto que sería deseable recalcar y que tiene que ver con el recurso de la naturaleza para la imposición de un discurso o de un modelo político determinado. Para Daston, la naturalización de las relaciones socio-económicas, aspecto que ha servido, o ha sido intencionalmente utilizado, para identificar un orden pre-político o un límite absoluto e infranqueable con el que consolidar estrategias persuasivas de legitimación en las democracias occidentales (y que ha sido, por ejemplo, objeto de preocupación de autores como Bruno Latour, Erik

Swyngedouw o William Leiss), se ve aureolada de una dominancia mucho más comedida de lo que pudiera parecer en un primer momento en cuanto se constata, como se ha venido haciendo a lo largo de este ensayo, la multiplicidad de órdenes naturales que se esconden entre bambalinas del argumentario político.

Ciertamente, *Against Nature*, es susceptible de generar un sentimiento ambivalente. Por un lado y lejos de la rica erudición de otras obras de Lorraine Daston, contiene suficientes mimbres para abrir una reflexión profunda e interesante en diferentes direcciones sobre la cuestión de la naturaleza como discreta guía de conducción en la fugaz vida humana. Un lector más agudo tal vez considere, por otra parte y no sin razón, que este trabajo, por su limitada amplitud, se queda manifiestamente corto en el abordaje de un problema que, a todas luces, presenta una mayor envergadura. Sea como fuere, este trabajo sirve como útil puerta de entrada, como valioso preludio propedéutico de un tema que, en una época de tintes sombríos y crepusculares como es nuestro presente más inmediato, evidencia una importancia y repercusión sobresalientes.

Solares, B. (Ed.) (2021). Imaginarios de la naturaleza. Hermenéutica simbólica y crisis ecológica. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

No es frecuente encontrarse con obras que, desde la academia, aborden el asunto clave, aunque omitido o silenciado por lo engorroso de su exploración (al constituir un fenómeno ciertamente escurridizo), como es el imaginario de la realidad natural. Sólo por ello es necesario valorar positivamente esta obra colectiva (compuesto de la aportación de veintiún autores provenientes de diferentes disciplinas y latitudes) que aborda, desde tres frentes complementarios (La naturaleza en las culturas antiguas; Naturaleza, Arte y Filosofía; Imaginarios de la Naturaleza en la Transición Ecológica) los modos, formas, estructuras de representación o de evocación que han poblado los procesos humanos de imaginación del mundo de lo natural a lo largo del tiempo.

Hay que tener en cuenta que la idea o el concepto relativo al imaginario de la naturaleza encierra un sustrato de más amplio alcance de lo que pudiera parecer en un primer momento, al enfocarse en la dimensión vivencial y experiencial que se deriva de la inserción del ser humano en el medio ambiente. Pues bien, dicha cualidad interactiva (tanto en su faz «diabólica», es decir separadora, como en su rostro «simbólico», esto es, vinculadora) tiene que ver con las diferentes modulaciones y articulaciones que se producen bajo una hermenéutica del símbolo. En ese sentido, la apuesta de la editora (Blanca Solares) es clara y unívoca, tanto en el aparato de la dedicatoria (y aquí se hace referencia al filósofo y antropólogo recientemente fallecido, Andrés Ortiz-Oses, fundador de una hermenéutica simbólica del sentido y gran explorador de los estratos más profundos de la mitología

vasca), como a la hora de indicar la referencia más importante que inspira este libro (la vertiente teórica surgida de las famosas reuniones del Círculo de Éranos, en las que eran asiduos participantes autores de gran envergadura como Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Gershom Scholem, James Hillman, Heinrich Zimmer, Károly Kerényi, o Gilbert Durand). Ahora bien, lo que no nos parece tan evidente o diáfana (y en eso nos distanciamos de lo afirmado en las primeras páginas introductorias de este interesante trabajo) es la conexión entre los planteamientos de este influyente grupo de discusión intelectual y el enfoque desarrollado por autores contemporáneos en el campo de la antropología o la filosofía como Philippe Descola, Bruno Latour o Michel Serres.



En cualquier caso, la imaginación, que ha lanzado a lo largo del tiempo una pregunta esencial (tal vez una de las más centrales en relación con la condición humana), no sólo acerca del mundo, sino también (por nuestra inserción en él) acerca del propio ser, ha experimentado un proceso de resurgimiento y revaloración en estas últimas décadas conforme se gestaba una crisis de la idea preconcebida (muy diferente de la historia real de la ciencia) sobre las bases y parámetros epistemológicos que animan el modelo de cientificidad dominante y se ponía encima de la mesa, además, la necesidad de construir estrategias vitales con un vira-

je radical en su orientación ética que permita abrir caminos viables y alternativos (en este punto, se mencionan a autores como N. Klein, Viveiros de castro o Peter Singer, entre otros) para así afrontar con cierta solvencia la crisis ecológica que se está viviendo en la actualidad (y en cuyas raíces se halla la oposición de fondo entre la proyección matricial y patriarcal del mundo).

Desde ese punto de vista, el abordaje de aquellas estructuras profundas de interacción de los hombres con los lugares reales o fantásticos, que habitan (la más de las veces a un nivel no consciente) resulta en este escrito del todo punto fundamental. En ese sentido, el cautivador recorrido por el pasado y por las diferentes formas de imaginar la naturaleza que se propone en estas páginas (a través de temáticas tan dispares, aunque no menos sugestivas, como el pensamiento maya, la música cahita, el imaginario olmeca, zapoteca, nahua, el mazdeísmo o las excursiones espirituales del misticismo medieval) sitúan al lector en una posición adecuada para comprender, ya en la modernidad, formas posibles de evocar y comprender la naturaleza desde un enfoque que pueda trascender lo meramente instrumental. Se manifiesta en este punto, una vez más, el reto de construir un horizonte opuesto a las lógicas del sistema socioeconómico y político que se encuentra implantado, con sus consabidas variaciones, a escala planetaria y que, a su vez, haga posible considerar la naturaleza como un «límite» desde el que se hace posible la vida y un orden de sentido integrador forjado por el hombre.

Bajo esta perspectiva concreta, puede considerarse este trabajo, que incluye un abanico heterogéneo de aproximaciones al imaginario natural, como una herramienta introductoria de valor respecto a un tema de gran profundidad y trascendencia para el curso del destino del hombre en el mundo.

Dicho esto, conviene, en primer lugar, que reparemos con cierto detenimiento en el título mismo del libro, ya que un lector despistado puede incurrir, muy probablemente, en un equívoco sustancial. No es que la autora construya un libelo contra la naturaleza en sí misma, sino que más bien lo que trata es de poner en evidencia ciertos mecanismos y tipologías que subyacen a aquella idea, de gran importancia en la historia cultural occidental, que reconoce en la naturaleza una fuente legítima preeminente de la que emana la autoridad sobre la moralidad humana. Aquí no hay, dejémoslo claro, una estrategia a priori de denigración gratuita. Más bien la constatación firme de un hecho empírico, e incluso el interés por proporcionar algo de luz en torno a la fijación histórica por la naturaleza como referencia central en la conformación del orden social.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN EN COSMOTHEOROS

Información para autores

Aquellos trabajos que se elaboren con el propósito de solicitar su publicación deben ser enviados a la Secretaría de Redacción de *Comosetheoros. Revista Internacional de Epistemología Ambiental / International Journal of Environmental Epistemology* por correo electrónico a la siguiente dirección: cosmotheoros.editorial@gmail.com. La revista se compromete a acusar recibo del artículo en un lapso máximo de 10 días. Pasado dicho tiempo y en el caso de no haber recibido respuesta alguna, no dude en contactarnos nuevamente a través del citado correo electrónico.

Información general

1. Campos de interés

Comosetheoros. Revista Internacional de Epistemología Ambiental / International Journal of Environmental Epistemology acepta trabajos relacionados con la Epistemología Ambiental (filosofía ambiental, filosofía de la naturaleza, ecología política, hermenéutica ambiental, biosemiótica, eco-lingüística, etnobiología, humanidades ambientales, historia ambiental, estudios de ecocrítica, estudios críticos animales, eco-teología, entre otras temáticas) y de Estudios de la Ciencia y la Tecnología en relación con aspectos ambientales.

2. Idiomas

Se aceptarán trabajos en español e inglés. Con la remisión del trabajo los autores aceptan de forma implícita que el resumen de su trabajo sea traducido a idiomas diferentes del de su redacción original.

3. Exigencia de originalidad

Para aquellos artículos que se envíen para su publicación, sólo se considerarán trabajos originales, es decir, ni publicados ni admitidos para su publicación en otros espacios. Deberá hacerse constar si se trata de un trabajo presentado previamente en un congreso o para un premio en su versión preliminar.

Normas de presentación

1. Carátula

El trabajo original deberá estar precedido de una página en la que se incluya el nombre y apellido del autor o autores, afiliación académica de cada uno de ellos, domicilio, teléfono y correo electrónico. Los autores pueden incluir la dirección de su sitio Web o el de la institución a la que pertenecen, si lo desean. La carátula debe ser la primera página del trabajo enviado para su consideración pero, de cara a su publicación, no formará parte del artículo definitivo.

En el trabajo publicado figurarán los siguientes contenidos: nombre y apellido del autor o autores, afiliación académica de cada uno de ellos, correo electrónico (a petición expresa del autor) y dirección del sitio Web (en el caso de que ésta sea incluida). La revista, por defecto, guardará reserva sobre el teléfono, correo electrónico y dirección del autor o autores.

2. Resumen y palabras clave

Los artículos que sean enviados para su publicación irán precedidos de un breve resumen del contenido (aproximadamente 200 palabras). En su redacción, éste debe incluir como contenido mínimo el problema de investigación o el argumento central del texto.

El resumen debe ser presentado en el idioma original del artículo y en inglés. En caso de ser este último el idioma original del trabajo, el resumen deberá estar en inglés y en castellano, francés o portugués (a elección del autor). Se solicita incluir, asimismo, la traducción del título del trabajo al inglés o al segundo idioma al que haya sido vertido el resumen.

Los autores deberán indicar, a continuación del resumen, las palabras clave del contenido del artículo. Éstas deberán ser expresadas en el idioma original del trabajo y en inglés. En caso de ser este último el idioma original del trabajo, las palabras clave deberán estar en inglés y en castellano (el mismo idioma seleccionado para el resumen).

3. Reseñas bibliográficas

Las reseñas bibliográficas irán encabezadas por la siguiente información en el siguiente orden: apellido e iniciales del autor o autores del libro comentado, año de publicación (entre paréntesis), título del libro (*cursiva*), lugar de publicación, editorial. Ejemplo:

Apellido, iniciales (año). Título del libro. Lugar de la publicación: Editor.

Foucault, M. (2006). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*.

Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

4. Estructura sugerida de presentación de los trabajos

Si bien puede haber variaciones en cada caso, se sugiere para la presentación de los trabajos la siguiente estructura:

Carátula: título del trabajo, nombre y afiliación académica de los autores, domicilio, teléfono y correo electrónico (por deseo expreso del autor). Pueden incluir la dirección de su sitio Web o el de la institución a la que pertenecen.

Resumen: resumen y palabras clave en el idioma del trabajo, título, resumen y palabras clave traducidas al inglés.

Estructura del trabajo: introducción, desarrollo, conclusiones.

Bibliografía: al final del artículo debe aparecer listada la bibliografía completa de acuerdo con los criterios especificados en el punto 9.

Asimismo, al final del artículo podrán añadirse las aclaraciones sobre el mismo que se considere oportuno (agradecimientos, reconocimientos, mención de versiones previas y presentación en congresos, etc.).

El autor puede agregar anexos con información pertinente si lo desea.

5. Extensión

Se sugiere una extensión máxima de no más de 25 páginas, incluyendo anexos, tablas y bibliografía.

6. Formato del material

El trabajo deberá ser enviado en formato .doc o .docx de Microsoft Word.

Título del trabajo: fuente Arial, cuerpo 12, negrita, en mayúscula y alineación centrada.

Cuerpo del texto: fuente Arial, cuerpo 11, interlineado 1,5, justificado, con sangría o texto indentado.

Títulos de apartado: fuente Arial, cuerpo 11, negrita, alineación justificada.

Nota a pie de página: fuente Arial, cuerpo 9, alineación justificada

Márgenes: margen superior e inferior de 2,5 cm., margen derecho a izquierdo de 3 cm. (predeterminado de Microsoft Word).

Para mejorar la comprensión por parte de editores y lectores se solicita por favor jerarquizar claramente los distintos niveles de subtítulo o apartados.

7. Tablas, gráficos e imágenes

Las tablas, gráficos e imágenes (fotografías, dibujos, pinturas, etc.) deberán ir en el sitio del texto donde los autores desean que sean publicadas. Éstas deberán tener debajo su correspondiente epígrafe aclaratorio y mención de la fuente (si es producción propia del autor, deberá ser aclarado).

Igualmente, deberán ser enviarlas como archivo aparte y a una resolución adecuada para su publicación (1500 pixeles a 150ppm de resolución vertical y horizontal como mínimo). Las imágenes deberán estar guardadas en formato JPG (.jpg) o en PNG (.png) y tendrán un tamaño máximo por imagen de 3 Mb.

Los epígrafes deberán estar centrados debajo de las imágenes correspondientes, en fuente Arial, cuerpo 8,5. El autor puede numerar las imágenes y las tablas (Ej. Figura 1, Figura 2, Tabla 1, Tabla 2) para poder hacer referencia a ellas con mayor facilidad en el cuerpo del texto si lo desea.

Las tablas deberán estar diagramadas bajo la función de tablas de Microsoft Word.

8. Aclaraciones sobre el trabajo

Las aclaraciones sobre el trabajo (agradecimientos, reconocimientos, mención de versiones previas y presentación en congresos, etc.) se indicarán al final del trabajo.

Las aclaraciones que se desee hacer en el cuerpo del trabajo deberán insertarse al pie de página con numeración correlativa en números arábigos, utilizando la función de Microsoft Word para insertar notas al pie de página.

9. Normas para presentación de bibliografía y citas bibliográficas

Comostheoros. Revista Internacional de Epistemología Ambiental / International Journal of Environmental Epistemology adopta el sistema Chicago Manual of Style (CMOS) de citas y referencias bibliográficas. Este estilo admite la presentación de las citas dentro del texto, colocando entre paréntesis al apellido del autor, el año de publicación y la página. En este sistema se utilizan citas al pie de página. La bibliografía debe listarse completa al final del trabajo ordenada alfabéticamente.

En este segundo número de *Cosmotheoros* que sale a la luz, la pretensión declarada es aproximarse someramente (puesto que a buen seguro se tendrán más ocasiones para perseverar en este complejo e intrincado asunto), a las raíces simbólicas mismas que nutren y, al mismo tiempo, estructuran los incontables imaginarios «socio-históricos» (siguiendo el concepto acuñado por Cornelius Castoriadis) en torno a aquello, misterioso y hasta cierto punto indecifrible, que se ha venido a reconocer, y no en todos los rincones culturales del planeta, como «naturaleza».

Y es que no estamos hablando de un dominio periférico o secundario en la actividad anímica del hombre, sino del eje motriz que ha venido estimulando (de acuerdo con Lewis Mumford, Johan Huizinga y tantos otros) los avances psico-físicos del hombre a lo largo del tiempo. La acción simbólica, no habría que olvidarlo, se encuentra integrada en una estructura antropológica (cuyos atributos y cualidades han tratado de ser sistematizados con mayor o menor éxito por Gilbert Durand) donde se condensan, a través de imágenes arquetípicas (exploradas por Adolf Bastian y, posteriormente, por Carl Gustav Jung), todo el caudal de experiencias acumuladas por la humanidad.

