

EL CONFLICTO OCASIONADO POR LA INTRODUCCIÓN DE OSOS EN LOS PIRINEOS

Diferentes interpretaciones de los contratos natural y nacional

THE CONFLICT CAUSED BY THE INTRODUCTION OF BEARS IN THE PYRENEES

Different interpretations of the natural and national contracts

JOSÉ ÁNGEL BERGUA AMORES jabergua@unizar.es

Universidad de Zaragoza. España

RESUMEN

El conflicto ocasionado por la introducción de osos en los Pirineos parece afectar a dos pilares fundacionales de la modernidad: el contrato natural que relaciona humanos y no humanos y el contrato nacional que relaciona territorios. En el caso del contrato natural, si hacemos caso a las ontologías de Philippe Descola, frente al naturalismo instituido por la ciencia en la modernidad y el totemismo que parece reactivar cierto ecologismo, los cazadores y ganaderos argumentan su relación con los no humanos en términos animistas. Con relación al contrato territorial tutelado por el Estado Nación, lo que regresa es la fluida y directa relación entre valles que existía antes de la Modernidad. Esta sociabilidad pirenaica, como el animismo, también ha permanecido de un modo informal en los márgenes e intersticios del orden inaugurado por la modernidad.

PALABRAS CLAVE

Anamnesis, Ecologismo, Nacionalismo.

ABSTRACT

The conflict caused by introducing bears into the Pyrenees, the mountain range dividing France and Spain, seems to be related to two cornerstones of modern life - the natural contract regulating the relationship between humans and animals, and a political contract regulating land ordnance of national territories. With regard to the natural relationship, if the categories of ontology proposed by Ph. Descola are accepted, against the "naturalism" instituted by science in the present, and the "totemism" revived by the ecology movement, there is also "animism", promoted by hunters and livestock farmers, who put a very different interpretation on the relationship between humans and animals. Notwithstanding land divisions between France and Spain, a type of relationship between the various valleys in the Pyrenees emerges from the political contract, and is one that has existed well before this age. Like "animism", this political social bond has remained on the edge and in some small corners in the order of modern life.

KEYWORDS

Anamnese, Ecologismo, Nationalism.

INTRODUCCIÓN

Del mismo modo que a nivel individual la conciencia puede experimentar fisuras que permiten la aparición de “complejos ideoaffectivos”¹ que traen consigo otros modos de ver y construir la realidad, también con los conflictos sociales se liberan puntos de vista que muestran otros modos de ser de lo social (Melucci 1996: 75). Eso nuevo que irrumpe tiene que ver con aquello que el orden instituido (en lo social) o la conciencia (a nivel psíquico) apartaron o reprimieron para poder instituirse.

Si a nivel individual el sujeto sólo puede recuperar su estabilidad psíquica integrando lo reprimido en una nueva conciencia, a nivel social los conflictos o las crisis sólo podrán resolverse si un nuevo orden integra el punto de vista de los actores que no se sienten cómodos con la interpretación oficial e instituida del mundo. El problema es que, aunque los actores que se rebelan sientan que rechazan el mundo que tienen frente a sí, quizás no sepan argumentar qué otra cosa quieren. Esto es así porque el orden contra el que protestan, al haber hecho arraigar una interpretación de la realidad con sus correspondientes argumentos, habrá generado el *habitus* intelectual² de no poder decir más allá de ellos. De ahí que el analista, para solventar este problema, deba prestar más atención a los complejos ideoaffectivos inspiradores del decir que a lo efectivamente dicho.

Los psicoanalistas trabajan precisamente para facilitar la manifestación y articulación de eso apenas sabido pero que se quiere decir. A nivel social no hay una profesión parecida. Sin embargo, si el analista social (el sociólogo, por ejemplo) tiene la predisposición intelectual de no reducir lo social a la trama institucional también puede realizar su trabajo intentando dar consistencia argumental a los complejos ideoaffectivos con los que se tropiece cuando analice en profundidad los argumentos de protesta que aparecen en los conflictos.

En ambos casos, tanto a nivel psíquico como a nivel social, el analista permitirá que la conciencia o el orden progresen. Lo hará permitiendo el regreso de lo reprimido u ocultado y facilitando su combinación con los órdenes psíquico y social instituidos. Este ejercicio de progresar regresando exige mucha imaginación. Además, en ambos

¹ Jung (1992:195-210) dice de los complejos ideoaffectivos psíquicos que son muy autónomos, tienen una gran capacidad atractiva y que anexionan todo lo que encuentran a su alcance. Añade que “son una especie de parásitos capaces de anidar en tal o cual función” (P. 201). También sugiere que pueden escapar del sistema en el que han nacido. Todas estas afirmaciones pueden aplicarse a lo social.

² El *habitus* es interpretado, según sugiere Bourdieu (1997: 19), como “un principio generador y unificador que introduce (en los agentes) las características intrínsecas y relacionales de una posición social”. Si el agente está en una posición subordinada, el *habitus* reproducirá la condición de subordinación. Sin embargo, esto no significa, como intentaremos mostrar, que las estructuras o el sistema de dominación puedan siempre determinar las competencias de los agentes subordinados. En ciertas ocasiones, si hay un impulso de contestación fuerte y firme en el tiempo, pueden activarse complejos ideoaffectivos distintos a los instituidos que abren la posibilidad de crear nuevos modos de pensar y actuar. Esto es precisamente lo que ocurre en el conflicto del oso.

casos, es necesario que la conciencia y el orden social sean lo suficientemente flexibles y abiertos como para cambiar ante la aparición de la novedad. Si no hay ese gesto “reformista” tenderán a aparecer situaciones altamente inestables en las que cualquier cosa será posible.

A este esquema interpretativo sobre las situaciones metaestables, las anamnesis y el papel del analista³ conviene hacer dos añadidos. Por un lado, el analista psíquico y el social no trabajan de la misma manera. Si el primero tiene un trato directo, tanto con los impulsos inconscientes como con la conciencia, lo que le facilita la operación de estimular a ambas instancias para que “negocien” un orden, el analista social sólo puede trabajar con una instancia, los movimientos sociales que provocan la anamnesis, y no tiene ninguna posibilidad de hacer que eso reprimido se reconcilie con la otra instancia, el orden instituido. Por lo tanto, su actividad no podrá tener el carácter global e intervencivo que sí tiene el analista psíquico.

En segundo lugar, las anamnesis, además de tuteladas o conducidas por un analista, pueden tener lugar de un modo espontáneo, sin expertos que intervengan o les presten auxilio. A nivel individual es el propio sujeto, sin la ayuda del analista, quien desde la parte más flexible de la conciencia trabaja el material retornado y el orden consciente estimulando la “negociación” de un acuerdo. En lo social los movimientos sociales, convertidos en “analizadores” (Lourau 1980: 152-157), aunque produzcan información y argumentos nuevos, no pueden hacer que el orden se comprometa en la negociación. Ésta sólo podrá aparecer si el orden siente esa necesidad. El problema, de nuevo, es que a nivel social no hay un punto de vista exógeno (como el psicoanalista en las anamnesis tuteladas o el propio sujeto en las espontáneas) que conduzca el acuerdo.

En el caso de los Pirineos hay dos conflictos, con sus correspondientes movimientos sociales convertidos en “analizadores”, que parecen estar permitiendo el retorno de ciertos complejos ideoaffectivos que difieren de los que gestionan las Administraciones. Es posible que, con el tiempo, esas anamnesis desemboquen en la negociación de un nuevo orden para la cordillera. Dichos conflictos son el provocado por la construcción de pantanos en la cara sur y el ocasionado por la introducción de osos en la cara norte. Ambos explotaron más o menos a la vez y utilizando argumentos parecidos. En efecto, si el 1 de mayo de 1999 la Asociación Río Ara presentaba en Boltaña (en el Pirineo oscense) el *Manifiesto por la Dignidad de La Montaña* enfocando el asunto de la construcción de embalses poniendo de manifiesto que afecta globalmente a “la Montaña” (Bergua 2003), en la primavera de 2001 dos asociaciones de la vertiente norte opuestas a la introducción de osos se unieron en torno a un mismo discurso de oposición y lo hicieron sacando a la luz un manifiesto: *La cólera de los Pirineos*. Y si en la vertiente sur, a la proclamación del manifiesto le sucedió, al año siguiente, la convocatoria de la primera huelga general que ha habido nunca en los Pirineos, en la vertiente norte, también un año después, se organizaron manifestaciones en toda la cordillera.

³Para más detalles sobre las anamnesis véase Bergua (2007).

En ambos casos los movimientos sociales se han encontrado con unos enemigos formalmente comunes que han exigido a las poblaciones afectadas unas respuestas sustancialmente idénticas. Aunque los actores directamente involucrados no lo hayan expresado con claridad, el analista puede intuir que lo que insiste en manifestarse es algo que precede y excede a las relaciones entre territorios (a través del Estado Nación) y con la naturaleza (vía contrato natural) que instituyó la modernidad⁴. Como el conflicto ocasionado por la construcción de embalses ya ha sido objeto de análisis, propongo ver cómo responde a esta hipótesis el conflicto del oso⁵.

DESCRIPCIÓN DEL CONFLICTO

Todo comienza con las tentativas de los años 80 para concertar una gestión de la población de osos bearnesa (El *Plan Ours* francés de 1984 y la *Directiva Osos* europea de 1988) que encontraron una gran resistencia entre los autóctonos dando lugar a lo que, con posterioridad, algunos han denominado “guerra del oso” (Benhammou y Mermet 2003 y Benhamou 2005: 79-120). Un ejemplo nos mostrará la virulencia del enfrentamiento y lo oportuno que resulta el término “guerra”. En 1991, dos diputados europeos que fueron a participar en un debate sobre la preservación del oso en el valle del Aspe fueron retenidos durante dos horas por cazadores que, empujados por notables locales, les forzaron a comer hierba (Benhammou 2005: 106).

Después de ése y otros episodios, ciertos actores locales (electos, cazadores y profesionales agrícolas), ayudados por el Ministerio de Agricultura, lograron en 1993 que les fuera confiada la gestión del oso. Para tal fin se creó en 1994 un sindicato mixto, La Institución Patrimonial del Alto Béarn (IPHB). Para Jean Lassalle, electo del Béarn y Presidente del IPHB, lo importante era que, con el nuevo sindicato, los habitantes del Pirineo se convertían en gestores y sustituían en esa función a París. Con sus propias palabras: “han hecho falta numerosas batallas contra el centralismo parisino para redescubrir que en los valles el desarrollo, el entorno, la gestión de los paisajes y de la fauna, la coexistencia del hombre y del oso nunca han sido mejor tratados que por los que allí viven y trabajan” (Benhammou 2005: 81-82).

⁴ Entiendo que dos de los pilares de la modernidad son, por un lado, los vínculos que se decidió establecer entre gentes y territorios en el marco del Estado Nación; por otro lado, las relaciones que se decidió tener con la naturaleza, considerada como objeto de explotación económica por la economía y objeto de conocimiento por la ciencia. No olvido que hay otros pilares de la modernidad (Bergua 2005) pero no se ven concernidos por el conflicto que es objeto de reflexión en este artículo.

⁵ Para ello utilizaré los informes, artículos y monografías publicados por miembros de los bandos en conflicto y que en su mayoría aparecen en la bibliografía. La obtención de información y su interpretación comenzó el año 2006 y contó con la ayuda del Grupo de Estudios sobre la Sociedad del Riesgo de la Universidad de Zaragoza (<http://www.unizar.es/riesgo>). Los compañeros Gaspar Mairal, Concha Martínez y Bruno Castro participaron en la reflexión sobre aspectos del conflicto no considerados aquí.

Tras la obtención del apoyo del Ministerio de Agricultura, los autóctonos pasaron a gestionar la población de osos. Sin embargo, los datos demuestran que la población de plantigrados no les interesaba mucho. En efecto, entre 1994 y 1999, los gastos realizados por el Instituto Patrimonial del Alto Béarn (IPHB) en relación al animal sólo fueron el 8,2% del total, frente al 51,6% que se orientó al *pastoralismo* (Benhammou 2005: 83). El Ministerio de Medio Ambiente, que había cedido en este asunto frente al de Agricultura, nunca estuvo de acuerdo con la política del IPHB. Así que en 2005, tras la muerte fortuita de la osa Canelle a manos de un cazador, el ministro de Ecología Serge Lepeltier, más decidido que su antecesora Rosyne Bachelot, aprovechó la ocasión y decidió apostar por la introducción de osos y alcanzar en 2008 la cifra de 30 ejemplares. Ese mismo año soltó 5 hembras. Eso supuso la muerte de la filosofía del IPHB. Sin embargo, ese mismo año, el 2005, se creó una organización anti-oso formada por electos locales, el ANEM, que continuó el espíritu del IPHB.

Un segundo foco de conflicto respecto al oso se encuentra en los Pirineos centrales. Un grupo de electos del Alto Garona, animado por ARTUS (una importante asociación de defensa del oso), decidió crear en 1991 ADET (Asociación para el Desarrollo Económico y Turístico del valle alto del Garona). Su finalidad fue reintroducir el oso para valorizar económica y ecológicamente la zona. En aquella época, 1993, el Ministerio de Medio Ambiente era reticente pues, según un conocido principio de la Biología de la Conservación, es preferible reforzar los núcleos de población existentes a reintroducir la especie allá donde ha desaparecido. Sin embargo, la opinión del Ministerio cambió y entre 1996 y 1997 introdujeron dos hembras y un macho eslovenos. La respuesta no se hizo esperar. La primera movilización hostil al oso la impulsó ADIP (Asociación de Defensa de la Identidad Pirenaica), creada ya a mediados de los 80 por los cazadores y reactivada en 1999 por un grupo de ganaderos y electos de la región de Luchon (Alta Garona) pues los osos reintroducidos habían comenzado a desplazarse por distintos valles. Por otro lado, ese mismo año, un grupo de ganaderos de Ariège respaldado por algunos electos locales (en particular el diputado Agustín Bonrepaux, Alcalde de Orlu de 1966 a 1995 y diputado desde 1981) se opuso a la política pro-oso a través de las estructuras sindicales departamentales. Ajena a esta oposición, la administración creó "DIREN Midi Pyrenées" y, a través de ella, tomó distintas medidas encaminadas a favorecer la introducción del oso.

A partir del 2000, el conflicto se redimensionó. Los recorridos de un oso subadulto de origen esloveno, Nere, hacia el corazón de los Altos Pirineos desencadenó una fuerte contestación del País de Toy (Baréges, Luz-St-Sauveur) organizada alrededor de electos como el alcalde de Luz-St-Sauveur (Claude Massoure), algunos cazadores y la responsable del sindicato ovino de Baréges-Gavarnie. Para agrupar las fuerzas hostiles al oso crearon la ASPP (Asociación para la Salvaguarda del Patrimonio Pirenaico). En la zona Baréges-Gavarnie también se posicionó contra la presencia de osos el sindicato de ganaderos AOC, creado por una ganadera doctora en Sociología Rural. También hay que subrayar el papel desempeñado en esta lucha por la diputada radical de izquierda Chantal Robin-Rodrigo. Pero, en general, quienes más se opusieron fueron –en pala-

bras de dos analistas afines al bando pro-oso– “neorrurales con estudios superiores, un pasado militante experimentado y discursos muy virulentos” (Benhammou y Mermet 2003:388)⁶.

Ajeno a los conflictos que su presencia desencadenaba, Neré continuó su marcha por los valles pirenaicos de una y otra vertiente y llegó al Alto Béarn. En ese preciso momento los dos focos del conflicto se juntaron y la “guerra” se redimensionó alcanzando ya a gran parte del macizo pirenaico. Además, en marzo de 2000, el diputado Bonrepaux logró que la Asamblea Nacional votara la detención de la operación de reintroducción. Aunque esta resolución fue vaciada de contenido por el Tribunal Constitucional, su impacto mediático hizo tambalear todos los niveles del Ministerio de Medio Ambiente. También logró dinamizar la oposición al oso estructurándola a escala pirenaica. El problema es que los movimientos de protesta occidental y oriental partían de experiencias y recorridos distintos. Bonrepaux, por ejemplo, deseaba crear en Ariège una gestión del oso protagonizada por las colectividades del territorio similar a la que ya se había ensayado en Béarn con el IPHB. Para ello se creó la ADDIP (Asociación para el Desarrollo Sostenible de la Identidad Pirenaica) sobre la base de la ya existente ADIP. Sin embargo, los bearsneses ya estaban andando un camino menos comprometido con la gestión de los valles a partir de la aceptación del oso.

En efecto, apoyándose en militantes sindicales, asociaciones agrícolas, electos del valle de Ossau, etc. relanzaron en el seno mismo del IPHB una oposición radical a cualquier reforzamiento de la población de osos. Para apoyar esta estrategia decidieron reunirse con los ganaderos de los Altos Pirineos y Ariège. Así se creó en junio de 2000 la Asociación Interdepartamental de Defensa de la Agricultura de la Montaña Pirenaica (IDAMP). Esta nueva asociación permitió dinamizar la oposición de los ganaderos de Barèges, reunidos en la Asociación de Salvaguardia del Patrimonio Pirenaico (ASPP). Su objetivo era crear un organismo agrícola federador a escala de los Pirineos. Por lo tanto, la ADDIP de Bonrepaux y la más radical IDAMP eran diferentes. La primera quería gestionar el oso y la segunda se oponía a su introducción.

Sin embargo, las divergencias desaparecieron tras la decisión del Ministerio de Medio Ambiente de impedir la gestión del oso a los ganaderos y cazadores locales para no repetir la fracasada experiencia del IPHB en el Béarn. Cerrada la puerta a esta solución, en la primavera de 2001 la ADDIP y la IDAMP se unieron en torno a un discurso de oposición radical. Fue dado a conocer en marzo del mismo año con la publicación del

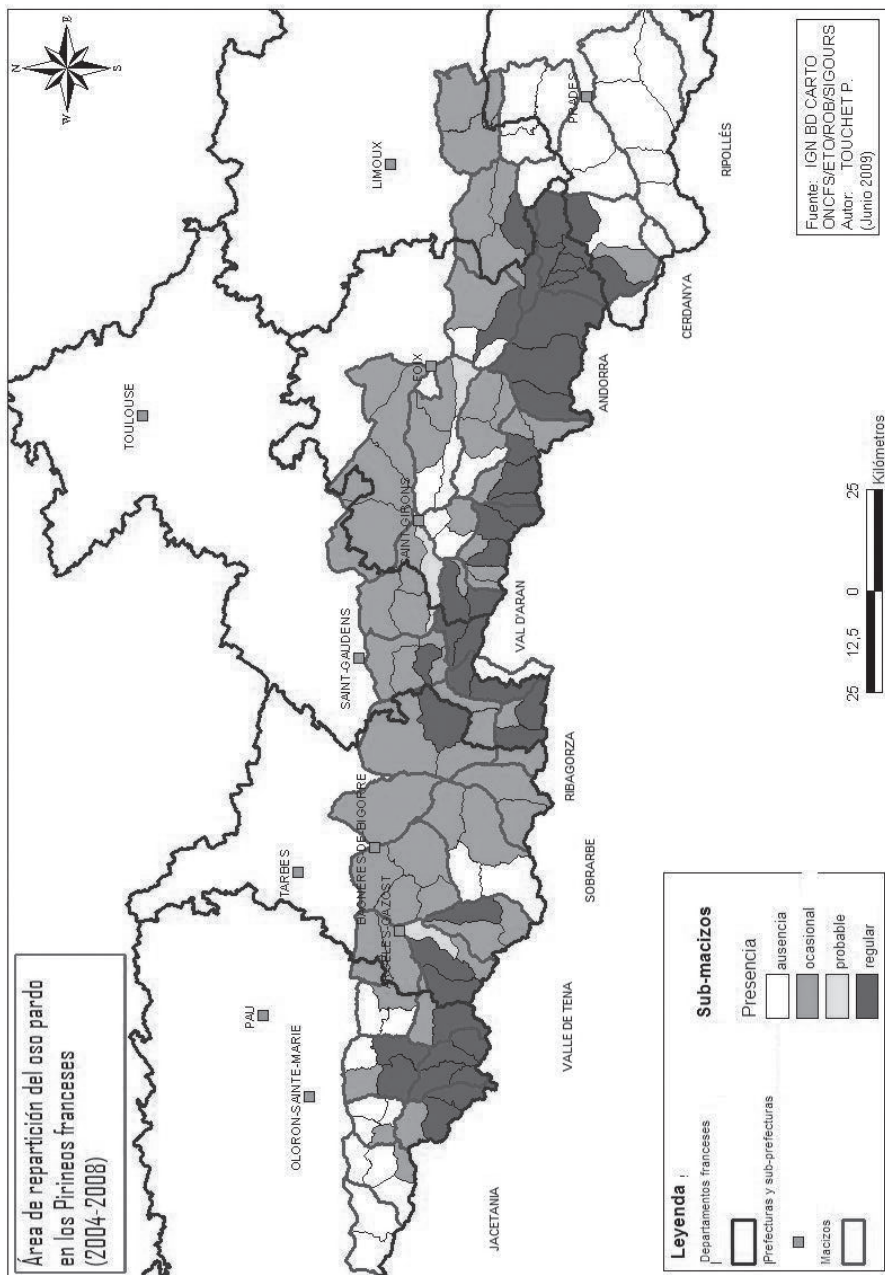
⁶ Estos autores han dicho de los activistas anti-oso que ocupan “una posición localista e identitaria construida, alimentada y consolidada con ocasión de la llegada de un animal emblemático y utilizada para apoyar sus estrategias militantes, sindicales y políticas” (Benhammou y Mermet 2003:389). Es decir, han aprovechado el conflicto para dar salida a su radicalismo político. En mi opinión es una conclusión demasiado simple y sesgada. Yo más bien subrayaría el carácter híbrido, urbano-rural, de estos activistas pues es muy parecido al que nos encontramos entre quienes por esas mismas fechas protestaban en la vertiente sur de los Pirineos contra la construcción de embalses (Bergua 2003:122-126).

manifiesto "La cólera de los Pirineos". Para materializar esta unión, en la primavera de 2001 se organizaron manifestaciones en toda la cordillera.

Aunque en el verano del 2009 el gobierno de Sarkozy decidió paralizar el plan de introducción, no parece que el conflicto vaya a desaparecer, pues los animales soltados seguirán criando, continuarán moviéndose entre los valles y, por lo tanto, se mantendrá la sensación de inseguridad, los ataques a rebaños y quizás también, como ya ha sucedido, a personas. En fin, que la población autóctona anti-oso (ganaderos y cazadores autóctonos mayoritariamente) seguirá protestando. Por su parte, los pro-oso (ecologistas urbanos principalmente y autóctonos dedicados al turismo en menor medida) no sólo querrán mantener la población de plantigrados sino aumentarla. De hecho, según sus estudios, la cordillera podría y debería albergar una población estable de 200 osos, diez veces la cantidad que hay ahora. De modo que el conflicto no puede darse, ni mucho menos, por terminado. Más aún si tenemos en cuenta que, cuando escribimos estas líneas, la prensa asegura que Francia se reunirá con la Unión Europea para prolongar el plan de introducción hasta el año 2013.

Actualmente la población ursina del Pirineo es de 20 ejemplares. En el núcleo occidental (Roncal, Bèarn y Tarbes) hay cuatro: los autóctonos Camille (que tiene ya 25 años) y Aspe Oest (ambos machos) reforzados con Nere (hijo de Giva) y su hijo (que también lo es de la hembra Canelle, muerta el 1 de noviembre de 2004). En el núcleo Central (Desde Tarbes y el Parque Nacional de Ordesa a Andorra) se encuentra la población más numerosa. Hay entre 14 y 16 ejemplares, todos introducidos: Pyros (macho) Giva (hembra), Caramelle (hija de Melba), uno o dos ejemplares nacidos el 2000 (probablemente hijos de Giva), uno o dos ejemplares nacidos el 2002, dos subadultos nacidos el 2003, uno nacido en el 2004, otro en el 2005 y uno más en el 2006. Este último año se introdujeron tres ejemplares eslovenos: dos hembras (Hvla y Sarousse) y un macho (Balou). También en 2006 se añadieron dos hembras a la población de osos del Pirineo Central, Polen y Bambú, alumbradas por Hvala. Además de los importados y su descendencia, se piensa que entre la población del Pirineo Central quizás haya uno ó dos autóctonos. Finalmente, en el núcleo oriental (Desde Andorra al Canigó) hay dos ejemplares: Kouky (hijo de Giva) y Boutxy (hijo de Melba). En la parte española de la cordillera las zonas más frecuentadas por los osos son Arán, el norte de Pallars Sobira y la Alta Ribagorza. En menor medida también frecuentan Pallars Jussa (valles de Manyanet y Fosca) y el Parque Nacional de Aigüestortes. Algunos ejemplares se han expandido al Pirineo Oriental (Alta Cerdanya-Capcir) y Nere incluso ha llegado al Bèarn. Por lo tanto, el conflicto del oso no es sólo francés sino que afecta también a Andorra y los valles pirenaicos de Navarra, Huesca y Lleida.

Mapa.



EL CONTRATO NATURAL: HUMANOS Y NO HUMANOS

Uno de los asuntos en los que los ganaderos y cazadores autóctonos difieren sustancialmente de los grupos pro-oso y de la Administración tiene que ver con la percepción no sólo del oso sino de los animales en general, así como de sus relaciones con los humanos. Este conflicto es de gran calado pues afecta a uno de los pilares fundacionales de la modernidad e incluso de la misma civilización occidental. Se trata del contrato natural (Serres 1991; Bergua 2005: 28-59) que, ya desde los griegos, firmó el orden social con la naturaleza.

Para poder abordar a esta parte del conflicto es necesario partir de un mapa de las relaciones entre humanos y no humanos que permita interpretar los distintos complejos ideoaffectivos desde los que los contendientes argumentan⁷.

Fisicalidad e interioridad similares	TOTEMISMO	NATURALISMO	Fisicalidad similar e interioridad diferente
Fisicalidad e interioridad diferentes	ANALOGISMO	ANIMISMO	Fisicalidad diferente e interioridad similar

Según Descola (2006:169-176) todo humano se percibe como una unidad mixta de interioridad (alma, sentimientos, instinto, etc.) y fisicalidad (órganos, ADN, metabolismo, morfología corporal, etc.) desde la que reconoce o niega al otro no humano características derivadas de las suyas propias. En efecto, frente a un otro no humano puedo suponer que posee elementos de fisicalidad e interioridad idénticos a los míos (como ocurre con el totemismo) o distintos (como pasa con el analogismo). También puedo suponer que tengamos interioridades similares y fisicalismos diferentes (así ocurre con el animismo) o interioridades diferentes y fisicalismos análogos (tal como pasa con nuestro naturalismo). Estas cuatro "ontologías" (según la expresión de Descola) dan lugar a contratos naturales distintos. Algunos de ellos cuentan con un importante respaldo institucional y han logrado hacerse hegemónicos, así que podemos calificarlos de "instituidos", mientras que otros, los "instituyentes", no disponen de muchos apoyos en el entramado institucional y, en consecuencia, su validez es simplemente local

En la civilización occidental, la ontología que ha contado con el apoyo y respaldo de sucesivas tramas institucionales ha sido la "naturalista". Dicha ontología entiende, por un lado, que hay cierta similitud genética o biológica (es decir, física o material) entre

⁷ El interés por las relaciones entre humanos y no humanos no es exclusivo de Descola. Haraway (2003), por ejemplo, tiene en cuenta cómo cuerpos humanos y no humanos son puestos en relación por políticas y ciencias dando lugar a distintas "coreografías ontológicas" (Haraway 2003:8). El *Manifiesto de las Especies de Compañía* sondea esas coreografías prestando atención a los vínculos entre perros y gentes.

humanos y animales. Demuestra esta primera presunción el hecho de que, según las investigaciones llevadas a cabo por la ciencia, los genomas del hombre y los animales (la mosca del vinagre, por ejemplo) son prácticamente idénticos. También asegura la ciencia que es posible experimentar con ratas para probar fármacos destinados a hombres, que los corazones de los cerdos y de los humanos son muy similares, por lo que se podrían trasplantar de uno a otro y, en fin, que los animales y los humanos somos físicamente muy parecidos. Por otro lado, forma también parte de la civilización occidental el considerar a los humanos y no humanos como muy diferentes e incluso absolutamente extraños si prestamos atención a sus interioridades, pues mientras el hombre tiene alma y su sociedad cultura, entre los animales no hay nada parecido. De hecho, para Descartes el animal es una simple “máquina” que actúa única y exclusivamente por estímulos físicos (Simondon 2008; Derrida 2008)⁸.

Frente al borrado de la interioridad animal que el naturalismo ha instituido en el mundo occidental, el ideario ecologista sugiere introducir en ellos características similares a las nuestras. Si hacemos caso a la clasificación de ontologías propuesta por Descola, el ecologismo está relacionado con el “totemismo” ya que supone que la afinidad entre humanos y no humanos no sólo se da en el plano físico o material (en relación a esto, el totemismo es idéntico al naturalismo –ambos comparten una interpretación científica y objetiva de las similitudes físicas o materiales–) sino también (y esto es novedoso) en el plano de las interioridades. Por lo tanto, también creen que los animales tienen un alma, intelecto, libre albedrío, instinto etc. a nivel individual y una cultura a nivel colectivo. Este punto de vista, aunque no ha sido dominante en la historia de Occidente, se ha manifestado a través de los neoplatónicos en el mundo antiguo, con San Francisco en el cristianismo, en las reflexiones de Giordano Bruno durante el Renacimiento, en la misma existencia de la Etología tras la aparición de la ciencia y en la defensa de los derechos de los animales desde el pensamiento liberal del siglo XIX (Simondon 2008). Su recurrente aparición en todas las épocas indica que el naturalismo, más exactamente la jerarquización entre humanos y no humanos que instauró, no se impuso con claridad. Es como si esa relación instituida entre humanos y no humanos hubiera engendrado cierto malestar e incluso mala conciencia. Al menos esa es la opinión de Derrida (2008). De ahí la necesidad de introducir especies (Vourc’h y Raffin 1992) y revalorizar lo “salvaje” (Micaud 1993)⁹.

⁸ En un tratado de zootecnia escrito en 1888, A. Sanson hablaba de “maquinas animales”, es decir, de “un objeto complejo destinado a transformar la energía y a utilizar esa transformación” (Porcher 2002: 27-42).

⁹ Según Bobbé (2005:124-125) en el siglo XII “salvaje” se aplica a los animales carnívoros que viven en los bosques, desiertos u otros lugares alejados de los hombres y en el siglo XIII, se opondrá a “doméstico”, el ámbito de la casa (*domus*) y representará una amenaza para el ser humano y sus producciones. En la actualidad hay una nueva cultura de lo salvaje que tiende a asociar lo salvaje a lo “natural” (valorado positivamente al oponerlo a lo “artificial”) y ya no, como sucedía con la noción tradicional, a lo “peligroso”. En el caso del oso, Bobbé ha comprobado que la reinterpretación de lo salvaje se ha hecho en clave mítica. En efecto, tras analizar 150 relatos mediáticos sobre osos abatidos en los Alpes desde 1921 a 2004, ha comprobado que el

Tampoco conviene olvidar que la cultura popular de nuestra civilización tiene abundante dichos y expresiones en los que se compara a los hombres con toros, linceos, perros, cerdos, burros, zorros, gallinas, buitres, ratas, etc. Es sobre esta relación entre hombres y animales que aparecen las fábulas de Esopo primero, las de La Fontaine en el siglo XVII y las de Samaniego en el siglo XVIII. Ilustrarán en términos morales sobre el comportamiento humano tomando como base narraciones protagonizadas por no humanos. También hay que recordar los cuentos populares (*Los tres cerditos*, *Caperucita Roja*, etc.) y la convivencia entre humanos y animales que todavía nos transmiten series y películas de dibujos animados como los de la factoría Walt Disney, a pesar de que otras especies de no humanos (monstruos, extraterrestres, máquinas, robots, etc.) tienen ya un lugar estelar en el imaginario colectivo contemporáneo. Por lo tanto, el totemismo que abandera nuestro ecologismo, aunque no haya sido dominante en la historia de la civilización occidental, siempre ha estado presente. Da incluso la impresión de ser el suelo cultural contra el que se levantó el naturalismo, defendido, en este orden, por el cristianismo, la filosofía y la ciencia. Hay entonces en el discurso ecologista una anamnesis o regreso del totemismo que el naturalismo apartó, ocultó o reprimió.

La opinión más claramente totémica, que subraya las afinidades entre humanos y no humanos, la encontramos en algunos considerandos del *Manifiesto para salvar de la extinción al oso pirenaico*¹⁰, hecho público por 51 asociaciones excursionistas y conservacionistas catalanas en diciembre de 2004 con ocasión de la muerte de Canelle. Por ejemplo, cuando se dice que “por su carácter “tímido y huidizo” [...] el oso es un animal inofensivo...”. O cuando se afirma “que la conservación del oso puede ser un índice del alto grado de civilización de una sociedad avanzada, por lo que ello representa de convivencia en armonía con la gran fauna...”. Es obvio que este punto de vista es bien diferente del que culminó Descartes. Lo es porque descubre en el animal una interioridad no muy distinta a la que el hombre siente en sí.

Está claro que el naturalismo y el totemismo son muy diferentes. Pero no conviene perder de vista sus similitudes. Ya hemos dicho que el totemismo es una anamnesis de lo que el naturalismo repudió. Sin embargo, no debemos olvidar que ambas ontologías consideran que los humanos y no humanos son física o materialmente muy similares. Esta presunción ha sido desarrollada por la ciencia en términos objetivistas. También tienen en común las dos ontologías el hecho de considerar que las vertientes interiores las gestiona la política en términos deliberativos y, por lo tanto, subjetivistas. En el caso del naturalismo la discusión sólo afecta a los humanos y da lugar a escenarios pluriculturales en los que las verdades han de ser negociadas. Con el totemismo el debate afecta

esquema narrativo al que se someten las noticias y comentarios periodísticos es muy similar al descubierto por Propp en sus análisis sobre los cuentos maravillosos.

¹⁰ Para mayor información sobre la posición de los ecologistas catalanes (los más activos en la vertiente sur del Pirineo) véase la web de DEPANA, una asociación formada en los años 70 (http://www.depana.org/public/Què_fem/Pirineu/Ós_bru_del_Pirineu).

también a los no humanos y ha permitido alumbrar un catálogo de derechos diferentes a los de los humanos.

El contraste de las dos últimas similitudes resulta interesante: la ciencia alumbra verdades objetivas e indiscutibles acerca de la vertiente física de los actores humanos y no humanos que pueblan el mundo, mientras que la política alumbra verdades relativas y sujetas a debate sobre la vertiente interior de esos mismos actores. El problema es que en la actualidad no está nada claro que la ciencia alumbre verdades objetivas e indiscutibles. En efecto, si hacemos caso a ciertos estudios sobre el trabajo científico (Latour 2005) parece que la ciencia moderna se produce activando un esforzado trabajo clandestino, siempre ocultado, que se encarga de hacer decir lo correcto a las cosas en el laboratorio, de construir discursos que se intenta con artimañas varias hacer que el público reconozca, de movilizar aliados más o menos importantes para hacer más influyente lo investigado o dicho y de construir redes tecnocientíficas que absorban y distribuyan toda clase de recursos. En fin, que no sólo el mundo interior que gestiona la política es subjetivo o relativo pues también la ciencia parece participar de esas características.

Por lo tanto, en este campo instituido que conforman el naturalismo y el totemismo hay un vector de subjetivación y relativismo proyectado inicialmente sobre la interioridad de los humanos, que primero se extendió a la interioridad de los no humanos y que finalmente alcanzó a la exterioridad física de unos y otros. En fin, que el relativismo humano ha acabado llegando a todos los rincones.

Si los promotores de la introducción del oso tienen un origen totémico, las protestas enunciadas por ganaderos y cazadores tienen un carácter animista. Recordemos que esta ontología, por un lado, participa de la idea, también defendida por el totemismo, de que humanos y no humanos tienen ambos alma y cultura. Hay aquí entonces una vía de comunicación con el totemismo de los ecologistas. El problema es que para éstos todos los no humanos son algo parecido a hermanos, mientras que los ganaderos y cazadores suelen distinguir entre animales “amigos” y “no amigos”. El oso cae dentro de esta segunda categoría.

Por otro lado, el animismo tiene una característica que le aleja radicalmente de las dos ontologías anteriores. Mientras el naturalismo y el totemismo entienden que los humanos y los no humanos son físicamente muy parecidos y que esa similitud puede ser retratada en términos objetivos por la ciencia, el animismo entiende que los humanos y no humanos son físicamente muy diferentes y que de esas diferencias brotan modos de conocer muy distintos e incluso inconmensurables.

La continuidad de interioridades que subraya el animismo es la que facilita la relación con el ganado. Sin embargo, esa relación tiene también muy en cuenta la diferencia de fisicalidades pues los animales no son, ni mucho menos, como nosotros. Como recuerda la activista anti-oso Violaine Bèrot, nacida en el Pirineo de Ariege, donde tiene una pequeña granja en la que cuida caballos y cabras, hace quesos y atiende a niños con dificultades, “los *paysans* no dicen nunca animales, sino *bêtes* (bestias). De esta manera pretenden subrayar una diferencia que también está presente en el trato diario con el ganado. Sin embargo, más allá de las diferencias es importante subrayar también

que la relación del *paysan* con las *bêtes* es de igual a igual, de donante a donante: “yo me ocupo de ti, vigilo que tengas lo suficiente para comer, que no te enfermes y en contrapartida tú me das tu leche o tus pequeños” (Bèrot 2006:8). Dicen Despret y Porcher (2007: 15-16) que hasta la revolución industrial los animales vivían tan próximos a los hombres que los consideraban como individuos. Un observador del siglo XVII, el inglés Keith Thomas, dijo que “incluso su lenguaje expresa un sentimiento de afinidad entre ellos” (P. 16)¹¹. Hasta en las granjas más tecnologizadas ese vínculo, si nos fijamos en el trabajo diario que realizan los ganaderos y operarios, no ha desaparecido (Porcher 2002: 236). Ciertas encuestas muestran que, a pesar del modelo taylorista dominante, siempre ha habido una relación de amistad entre cuidador y animal (P. 236). En efecto, el 84% dice que está bien con los animales y piensa que ellos también están bien con él. Si el ganado es un animal amigo, el oso cae dentro de una categoría de animales distintos. Es cierto que también se le reconoce interioridad e incluso históricamente a los osos que merodeaban y atacaban al ganado se les ponía nombre. Sin embargo el que tengan interioridad, a diferencia de lo que opinan los ecologistas, no significa que sean de los nuestros. Y es que, del mismo modo que los humanos distinguen entre “nosotros” y “otros”, así los habitantes de los Pirineos, tradicionalmente, han distinguido a los animales “amigos” de los “enemigos”.

El animismo de los ganaderos pirenaicos, aunque no ha contado con grandes filósofos ni científicos que lo defendieran, sí que tiene cierta cobertura intelectual. En efecto, está presente entre los presocráticos. Según recuerda Simondon, entre ellos el alma humana “no es considerada como una naturaleza diferente del alma animal o del alma vegetal”, pues “la gran línea de división pasa entre el reino viviente y no viviente mucho más que entre los hombres, los animales y los vegetales”. Un buen ejemplo de este modo de pensar es Pitágoras, pues para él las almas vegetal, animal y humana es como si pertenecieran a la misma naturaleza, ya que los humanos y los no humanos se diferencian sólo en sus cuerpos y funciones (Simondon 2008: 28). A partir de este punto de vista no es difícil dar cabida a su teoría de la metempsicosis: “un alma animal puede servir para animar un cuerpo humano [...] y un alma que pasó a un cuerpo humano, después de una existencia humana, puede perfectamente volver a la existencia bajo una forma vegetal o animal (Simondon 2008:29).

Si salimos de Occidente, Doniger (2005: 33) recuerda que el hinduismo habla de un tiempo en el que las fronteras entre humanos y animales (y entre humanos y dioses) no existían. Es más, “los mitos en los cuales se habla el lenguaje de los animales son

¹¹ Despret y Porcher (2007: 51) han investigado la “cultura” del ganado vacuno. El toro suele estar a distancia de la manada y no participa de la jerarquía, aunque tiene relaciones privilegiadas, no exclusivamente sexuales, con una vaca. También hay subgrupos independientes con su propia jerarquía. El animal que suele ocupar el centro de esta organización es la *meneuse*, con un liderazgo que surge espontáneamente a través de sus cualidades (es una *gourmande*, curiosa exploradora, dispuesta a tener experiencias, a tomar riesgos, etc.). La *meneuse* también juega el papel de correa de transmisión entre el rebaño y el pastor.

generalmente mitos sobre la amistad con animales salvajes que normalmente se cazan o sacrifican, pero pueden incluir los niños nacidos y criados entre animales domésticos". En general, en los antiguos textos sánscritos abunda la proyección de cualidades humanas a los no humanos y la imaginación de los humanos como animales.

En los Pirineos, también hay un sustrato mítico que habla de antiguas alianzas entre humanos y osos. En efecto, frente a la gran cantidad de documentos antiguos que nos hablan en términos épicos de cacerías de osos y de ataques del plantígrado, poniendo así de manifiesto su rivalidad e incluso incompatibilidad, hay también un vasto conjunto de leyendas que generalmente se refieren a un tiempo remoto en el que osos y humanos tenían relaciones más que fraternales (Casanova 1997: 69-70). En el valle de Barèges, por ejemplo, es muy conocida la historia de María De Pascua, una mujer que no podía tener hijos y que, después de hacer caso a los mayores del lugar, fue a ver a un gran oso al que se le atribuían poderes sobrenaturales y que vivía en la montaña de Arbiden. Tras oír el consejo del animal, hizo siete inmersiones en el lago del mismo nombre y al cabo de nueve meses tuvo un hijo. La mujer volvió seis veces más a ver al oso, hizo después sus inmersiones en el lago y tuvo otros tantos hijos. El animal exigió estar informado sobre su progenie pero cuando María decidió dejar de tener hijos no visitó más al oso. Ante la falta de noticias de su amante, el oso bajó al pueblo y se la llevó. Desde entonces se cuenta que se la ve las noches de luna llena paseando por la orilla del lago. De la relación entre humanos y osos tomó nota también un viajante musulmán procedente de India (Madurai) que en 1348 visitaba el valle de Ossau. Sus habitantes le contaron que eran descendientes de un oso y una princesa.

El animismo siempre ha tenido problemas para conversar con las explicaciones que proponen el naturalismo y el totemismo debido a que es una ontología que históricamente siempre ha estado arrinconada. Sin embargo, las sociedades amerindias mantienen un animismo lo suficientemente rico como para confrontarse y/o dialogar en términos intelectuales con el naturalismo (Viveiros de Castro 2006). Por ejemplo, si para el occidental medio hay una pluralidad de culturas humanas frente a una naturaleza que tiene un carácter más bien uniforme, los amerindios proponen lo contrario: una cultura única con múltiples naturalezas. Y si los occidentales han inventado el "relativismo cultural" y el "multiculturalismo" para saber convivir con la diversidad humana, los amerindios han elaborado con su "perspectivismo" un "multinaturalismo". Una perspectiva (natural) es lo contrario de una representación (cultural) porque las representaciones son atributos de los espíritus mientras que las perspectivas expresan puntos de vista de los cuerpos. Es por esto que los animales y los humanos ven mundos diferentes.

Otra importante diferencia que señala Viveiros de Castro entre los occidentales y los amerindios tiene que ver con el hecho de que nuestra cosmología postula una continuidad física humanos-animales y también una discontinuidad entre ambos lados en lo que se refiere al alma. En el primer caso el cuerpo es nuestro gran integrador (pues nos pone en contacto con el resto de seres vivos), mientras que en el segundo el espíritu es nuestro gran separador (pues distingue individuos, grupos o clases, sociedades, periodos históricos, etc.). Pues bien, los amerindios, por el contrario, han concebido una continuidad

metafísica (de espíritus) y una discontinuidad física (de cuerpos). Tan diferentes puntos de vista son inconmensurables y han dado lugar a problemas y conflictos radicalmente diferentes. Así, para nuestro punto de vista, el problema no son tanto las conexiones y continuidades corporales cómo unir esas almas que consideramos como absolutamente separadas unas de otras. Para resolverlo hemos construido edificios intelectuales gigantes que justifican lo colectivo a partir de cosas como el “contrato social”, el “complejo de Edipo”, lo “simbólico”, etc. En cambio, para los amerindios, como no hay distinción de almas, es el yo lo que está en peligro pues nunca puede uno estar seguro de lo que es porque los otros pueden tener una idea muy diferente y llegar a imponérsela. Es lo que pasa, por ejemplo, cuando el jaguar me define como su alimento. Por lo tanto, el problema no es falta de comunicación entre almas sino el exceso. Esto debe ser curado con una técnica meticulosa de separaciones, disyunciones, rupturas y silencios.

En definitiva, la ontología animista abre un estilo de reflexión, una praxis política y un abanico de problemas que son inconmensurables para el naturalismo y el totemismo. Sus diferencias principales son dos. Por un lado, frente a la tendencia a la abstracción de éstos, el animismo parte de la idea de que cualquier saber y hacer son situados. En este sentido, Lefebvre (2000:145) dice de las comunidades agro-pastoriles en general y de las pirenaicas en concreto, que no cultivan el pensamiento abstracto, pues “su cultura está fundada en lo sensible, lo oral y el relato narrativo”. Esto sigue siendo válido incluso con la llegada de la cultura escrita, la generalización de la instrucción y el dominio de la ciencia. Por otro lado, frente al relativismo occidental, que nace de las diferencias interiores humanas y acaba afectando a las interioridades de los no humanos primero, y al discurso que se ha ocupado de las fisicalidades de ambos después, el animismo participa de un relativismo que nace de las diferencias corporales. Como ya hemos dicho, no es multiculturalista sino “multinaturalista”.

EL CONTRATO TERRITORIAL: IDENTIDADES NACIONALES Y NO NACIONALES

Además de percibir de modos distintos las relaciones entre humanos y no humanos, los bandos enfrentados en el conflicto también entienden la territorialidad en general, y la del Pirineo en particular, de modos diferentes. En este caso, las desavenencias afectan a la estabilidad de otro importante pilar de la modernidad, el Estado Nación. En efecto, el complejo ideoafectivo que, en este caso, los movimientos anti-oso han hecho despertar con sus protestas no sólo subraya la singularidad de toda la cordillera sino que interpreta la identidad territorial de un modo distinto.

Para abordar este desencuentro es imprescindible volver a la breve descripción del conflicto expuesta más atrás. Dos son las conclusiones que se pueden extraer. Primero, que los contrarios al oso tienen pésimas relaciones con la Administración y los centros urbanos donde se toman las decisiones. Segundo, que los límites locales, departamentales, autonómicos e incluso nacionales se ven rebasados por las andanzas de los osos

y las protestas de los autóctonos. Las dos conclusiones no son distintas. Ambas hacen referencia a la crisis del Estado Nación, una institución emblemática de la modernidad, alumbrada en las ciudades y encargada de relacionar y separar territorios desde un punto de vista identitario un tanto abstracto.

El discurso que resulta contestado por el movimiento contra la reintroducción del oso tiene que ver con la ecuación pueblo-nación-Estado¹². El “pueblo”, es un grupo social que comparte ciertos atributos culturales como la lengua, tradiciones, costumbres, etc.; la “nación” hace referencia a un pueblo que ha logrado obtener conciencia política de su singularidad cultural y que puede desear aspirar a ser soberano, y el Estado es la institución que garantiza esa soberanía. Esta ecuación no es universal ni se cumple siempre pues a veces falta el tercer eslabón, como sucede con las naciones sin Estado, y otras incluso sobran los dos últimos, como ocurre con maoríes, quechuas y también, en cierto modo, con la sensibilidad pirenaica despertada en el conflicto (Bergua 2009: 231-232). El problema es que si, para las naciones sin Estado y que aspiran a tenerlo, la Modernidad ha generado marcos teóricos que permiten interpretar su incomodidad y vías políticas que pueden calmarla (como el derecho de autodeterminación), en el caso de los pueblos indígenas no hay aún teorías ni políticas satisfactorias.

Las protestas de los anti-oso aparecen cuando decisiones tomadas muy lejos de los valles quiebran los lazos habitante-territorio. Este problema no es nuevo pues el Estado Nación lleva mucho tiempo haciendo que los territorios rurales se sometan a sus dictados¹³. En el caso de la vertiente norte la activista anti-oso Violaine Berot (2006: 50) compara la introducción de los plantígrafos con la *Guerre des Demoiselles* del siglo XIX, en la que los de Ariège se opusieron al plan del Estado de expropiar los bosques de los nativos. Dice De Marliave (2003: 174) que “en el inconsciente colectivo pirenaico hay una incompreensión basada en viejos resentimientos contra las gentes de las ciudades”. Lefebvre (2000:50), por su parte, asegura que las revueltas de los montañeses no se han dado exclusivamente con la modernización pues no habría que olvidar, por ejemplo, el éxito de la herejía cántara. Y añade: “las constantes rebeliones y revueltas son el resultado de la protesta y contestación de lo que se les hace llegar desde el Estado, las ciudades o los poderes impuestos”.

El carácter recurrente de estas protestas da a entender que las formas de organización política aplicadas en los Pirineos y tomadas en centros de decisión ubicados en las ciudades no terminan de satisfacer a los autóctonos. Si ese es el problema ¿qué otras formas de organización política quieren los autóctonos? Como ya dijimos al principio, es difícil que los discursos de los movimientos sociales superen el

¹²En relación a este asunto puede consultarse Gellner (1994:83-88), Anderson (1993: 61-62) y Connor (1998: 197 y ss.).

¹³Acerca de la dominación de las ciudades por los pueblos como característica principal de la modernidad hay infinidad de referencias. Véase, por ejemplo, Spengler (1998, vol. II:143-149), Williams (2002: 80) o Ibáñez (1991: 98).

habitus intelectual hecho arraigar por el orden en el que están inscritos y contra el que luchan. En este caso el trinomio pueblo-nación-Estado. Sin embargo, si tomamos nota del malestar y echamos un vistazo a la historia de la cordillera es posible descubrir fórmulas en las que podrían inspirarse los anti-oso. Algunas de ellas todavía funcionan en los territorios con más autonomía política e identidad de la cordillera: Arán y Andorra.

La organización política de los valles tenía en su cima un “corazón general” que aseguraba la gestión local y administrativa de sus derechos y que quedó consolidada y reconocida por unidades políticas superiores en el siglo XVI (Poujade 2000: 114-117). En Andorra se llamaba y llama *Consell de la Terra*, en Arán recibe el nombre de *Conselh Generau*, en el valle de Aneu había una *Cort* formada por cuatro miembros llamados *Braços de Cort*. Más al oeste, en Baztan, todos los habitantes con derechos políticos componían la “Junta General” que se reunía cuatro veces al año. En Campan sus habitantes elegían sus “Cónsules”, a la vez jueces, dirigentes políticos, administradores y diputados del valle en los Estados de Bigorre. En el país de Foix, el *Donnezan* era una especie de federación de nueve comunidades capitaneadas por un “Consejo General”. En fin, que la organización comunal que nace en las casas, pasa por el pueblo y se prolonga de distintos modos hasta el valle es muy común en todo el Pirineo, sea cual sea la zona que consideremos.

Dice Poujade (2000: 125) que “el periodo de guerras de religión de la segunda mitad del siglo XVI es una etapa esencial en la afirmación de las solidaridades internas frente a enemigos exteriores, favoreciendo la emergencia de una identidad”. En efecto, al final del XVI hay una gran agitación por los vínculos, colisiones, complicidades (verdaderas o supuestas) entre el bandidismo (ahí está la figura mítica del *bandoler* catalán) y los ataques religiosos. Sólo de 1562 a 1598 hubo 46 incidentes. Según Poujade las solidaridades internas de cada valle se vieron reforzadas por los incidentes de las guerras de religión pero distanciaron a los valles entre sí. Aún así, permanecieron los acuerdos de *lies* (ligas, alianzas) y *passeries* (o *faceries*, del latín *pax*).

Estos acuerdos, sobre los que ya llamó la atención por primera vez Henri Cavaillès en 1910 (Gorría Ipás 1995), datan del siglo XIV. Sin embargo tienen un origen anterior pues hacen referencia a documentos del siglo XII. Según parece, dichos tratados son una de las múltiples instituciones de paz que aparecieron alrededor del año 1000 para paliar las faltas del Estado Medieval. Pues bien, en 1513 y 1514, según esos acuerdos, se crearon dos grandes *passeries* que, si bien no de un modo expreso, parecen estar en la memoria de los dos movimientos contra la reintroducción del oso que se han ido consolidando en los últimos años. La *passerie* de 1513 se firmó en Comminges y reunió a representantes de valles y países occitanos, catalanes y aragoneses (Louron, Larboust, Oueil, Aure, Neste, Luchon, Frontignes, Saint-Béat, Aspet, Castillonais, Couseran, Aran, Pallars, Vilamur, Aneu, Ribagorza, Barravés, Eriste, Orcau, Benasque, Gistain y Bielsa). Todos ellos firmaron el *Plan d’Arrem*. Un año más tarde, en 1514, valles más occidentales (Ossau, Aspe, Baretous, Tena, Canfranc, Villanúa, Borau, Aísa, Aragüés, Hecho, Ansó) firmaron un tratado similar, esta vez negociado por el Señor de Béarn, las Cortes y el Vice Rey de Aragón.

Dice Poujade (2000) que el contexto de la guerra y la progresión de Castilla hacia los Pirineos “puede explicar la voluntad de las poblaciones de la frontera de firmar acuerdos de paz, comercio y pasto, dado que la difícil situación del momento había hecho olvidar a las autoridades que los tratados se aplicaban”. Las andanzas de los osos han precipitado una respuesta conjunta similar. La única diferencia es que entonces los pactos reunieron a los valles de las vertientes norte y sur del Pirineo. Quizás si el conflicto se alarga esos vínculos regresen porque en el sur los valles han empezado a reaccionar e incluso han organizado encuentros entre ellos. En lo que sí aventajan las respuestas conjuntas actuales a las del siglo XVI es que entonces no se logró, como sí ha sucedido ahora, unir la zona oriental y la occidental del Pirineo.

El comienzo del siglo XVIII y particularmente la Guerra de Sucesión de España aceleró el declive de los viejos acuerdos. Pero, aunque fuera de un modo inercial, las relaciones entre los valles continuaron siendo estrechas, permanecieron abundantes intercambios de productos entre uno y otro lado (que las administraciones pasaron a calificar como “contrabando”), el intercambio de mano de obra fue también constante, etc. Como recuerda Brevis (2000), hasta la Segunda Guerra Mundial los habitantes de Gavarnie y los turistas consumían vino de Cariñena. Con el paulatino desarrollo de los tratados de límites del siglo XIX, la llegada de las carreteras a los pueblos de la cabecera de los valles aragoneses y, algo más tarde, el blindaje de las fronteras tras la Guerra Civil española, éstos y otros muchos tipos de intercambios se interrumpieron bruscamente y la casi milenaria relación entre países o valles pirenaicos se aletargó. Así hasta que en los últimos tiempos y por distintos motivos han vuelto a despertar.

Para hacerse una idea de cómo funcionaban en aquellos Pirineos las diferencias entre valles y las estrechas relaciones que tenían entre sí, dos asuntos nada contradictorios, no es mala idea echar un rápido vistazo a un viejo y arraigado hábito pirenaico que es el plurilingüismo. Téngase en cuenta que estamos hablando de un territorio en el que han coexistido diferentes variantes del aragonés, occitano, catalán y euskera, además del castellano y el francés. Por otro lado, las variantes y subvariantes no han cesado de mezclarse entre sí convirtiendo en algo muy difícil decidir dónde comienza y dónde acaba una lengua (Carrera 2006).

Dice Brevis (2000) que en las conversaciones entre los habitantes que circundaban Monte Perdido, los de Baréges utilizaban un dialecto *bigourdan* y los aragoneses de Broto y Bielsa sus propias *fablas*. Todas esas lenguas tenían puntos en común. En efecto, “gran parte de las palabras relativas a las actividades de los montañeses y especialmente las pastoriles son casi las mismas a ambos lados de la frontera” (P. 124). Además, quizás por estar habituados al trato con gentes de hablas distintas, “los habitantes del Pirineo tienen una gran aptitud para el *transcodage*. (P. 125). Esta habilidad tiene que ver con una técnica pulida desde tiempo inmemorial: “basta con utilizar un vocabulario restringido eligiendo los términos que por experiencia se sabía que conocía el interlocutor”.

Concluamos. Las andanzas de Nere y los otros plantígrados ha generado alianzas entre los valles que recuerdan a las que en 1513 y 1514 se firmaron para defenderse de los bandoleros y las guerras de religión. Esto es así porque tanto los viejos tratados

como los paseos y ataques de los osos se acoplan de un modo similar al territorio. En efecto, los movimientos de los osos se han adaptado a las características territoriales y, de este modo, las protestas de los anti-oso han provocado el recuerdo de unos pactos políticos que siempre fueron fieles también al territorio. El regreso de esta identidad (situada, apegada al terreno) ha provocado el enfrentamiento con las nacionales (abstractas, dictadas desde la lejanía y homogeneizadoras).

Para dar salida a esta identidad que los anti-oso sólo dejan entrever harían falta, en primer lugar, dispositivos políticos que pusieran por delante de cualquier identidad abstracta el uso que los pobladores hacen y han hecho históricamente del territorio. También sería necesario, en segundo lugar, que impulsaran el plurilingüismo, aunque no entendido como el perfecto dominio de varias lenguas distintas entre sí (pues esta aptitud contribuye a reproducir el mundo compuesto por naciones separadas que se ha construido en la modernidad), sino la habilidad para entender y hacerse entender. Esta aptitud, si hacemos caso a la experiencia del Pirineo, tiende a crear hablas mixtas o híbridas en las que los hablantes de diferentes lenguas puedan entenderse, impulsa la exploración del vocabulario similar, etc. Este otro plurilingüismo crea un mundo con límites imprecisos, zonas borrosas y abundantes localismos en el que la heterogeneidad no cesa de proliferar. En este mundo tan exuberante no pueden caber los Estados nacionales ni sus subidentidades.

CONCLUSIÓN

El conflicto del oso parece afectar a dos de los pilares fundacionales de la modernidad. Por un lado, el contrato natural encargado de relacionar a humanos y no humanos. Desde los orígenes de la civilización occidental está argumentado por el naturalismo, un complejo ideoafectivo que reconoce similitudes físicas a ambos pero que niega a los animales las cualidades interiores de los humanos. La mala conciencia que desde el comienzo generó esta ontología hizo que se desarrollaran réplicas heterodoxas para las que los no humanos también son interiormente similares a los humanos. En la actualidad quien argumenta de esta manera es el ecologismo. Pero ya no tiene un carácter marginal. Su lucha por introducir osos en la cordillera, su interés en convertir a dicho animal en tótem de los Pirineos, y su voluntad de que convivan con los autóctonos como amigos, han sido aceptados por la trama institucional.

El otro pilar de la modernidad afectado por el conflicto del oso es el contrato territorial. En este ámbito el orden instituido está regulado por la ecuación pueblo-nación-Estado, que ha permitido unir a gentes de territorios diferentes a las que se les hace compartir una identidad (lengua, costumbres, raza, etc.). Al margen de este orden han quedado las naciones que no disponen de Estado. Sin embargo, esto no es problema pues hay mecanismos políticos que facilitan la posibilidad de disponer de uno propio. Más allá de sus pequeñas diferencias, las naciones con y sin Estado tienen en común el haber sido

construidas en las ciudades y en que se gestiona desde allí todo el territorio. Esto es precisamente lo que ha ocurrido con la decisión de introducir osos. También comparten el haber producido una identidad que tiene un carácter abstracto.

El conflicto del oso ha provocado la crisis de los contratos natural y territorial instituidos. A la vez ha permitido la (re)aparición o anamnesis de otros modos de relacionarse los humanos con los no humanos y los distintos territorios entre sí.

Propongo la conclusión de que en el caso del contrato natural, más allá del totemismo (quizás mero inconsciente del naturalismo), lo que parece regresar es el animismo, representado por los ganaderos y, sobre todo, los cazadores. Esta interpretación de la relación entre la sociedad y la naturaleza ha permanecido de un modo informal en los márgenes del orden moderno. Se caracteriza por dos cosas. Primero, los humanos y no humanos son muy diferentes físicamente y de esas diferencias brotan modos distintos de conocer y estar en el mundo. Segundo, entre ambos hay similitudes interiores (alma, cultura, etc.), aunque son entendidas de un modo muy diferente a como propone el ecologismo, pues éste habla de los no humanos como hermanos y el animismo de los anti-oso propone distinguir entre animales amigos (ganado) y enemigos (osos).

En relación al contrato territorial tutelado por el Estado, sugiero que lo que regresa, más allá del nacionalismo (en el fondo mero inconsciente del Estado), es la fluida y directa relación entre valles que existía antes de la modernidad. Esta sociabilidad pirenaica, como el animismo, también ha permanecido de un modo informal en los márgenes e intersticios del orden inaugurado por la modernidad. Se diferencia de la identidad nacional en que no proviene de las ciudades sino de los pueblos, no tiene un carácter abstracto sino situado y no apuesta por la homogeneidad (por ejemplo la lingüística) sino por la heterogeneidad.

Tanto el animismo en el contrato natural como la singular sociabilidad pirenaica en el contrato territorial, para ser comprendidos analíticamente y tratados políticamente exigen acudir a principios teóricos y tipos de intervención distintos a los que nos ha dado a conocer la modernidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anderson, B. 1993. *Comunidades imaginadas*. México: FCE.

Benhammou, F. 2005. "Vendre la peau de l'ours avant de l'avant sauvé?" Pp. 99-120 en *L'ours des Pyrénées. Les 4 vérités*, editado por F. Benhammou, S. Bobbé, J.-J. Camarra y A. Reunes. Toulouse: Éditions Privat.

Benhammou, F. y L. Mermet. 2003. "Strategie et geopolitique de l'opposition a la conservation de la nature: le cas de l'ours des Pyrénées." *Natures, Sciences, Societes* 4:381-393.

Bergua, J. A. 2003. *Los Pirineos y el conflicto del agua*. Donostia: Iralka.

Bergua, J.A. 2005. *Patologías e la modernidad*. Oviedo: Nóbél.

- Bergua, J.A. 2007. *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Bérot, V. 2006. *L'ours: les raisons de la colère*. Pau: Editions Cairin.
- Bourdieu, P. 1997. *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Bobbé, L. 2002. *L'ours et le loup. Essai d'anthropologie symbolique*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, Institut national de la recherche agronomique.
- Brives, A. 2000. *Pyrinées sans frontière*. Pau: Editions Cairin.
- Casanova, E. 1997. *L'os del Pirineu, crònica d'un extermini*. Lleida: Pagès Editors.
- Carrera, A. 2006. "Diàleg transfronterer en una cruïlla pirenaica. Coincidències lxicals d'Aran y Comenge." *Ripacurtia* 4:55-76.
- Connor, W. 1998. *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama Editorial.
- De Marliave, O. 2003. *Histoire de l'ours dans les Pyrenées. De la préhistoire à la réintroduction*. Bordeaux: Editions Sud Ouest.
- Derrida, J. 2008. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Descola, Ph. 2006. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Despret, V. y J. Porcher. 2007. *Être bête*. Arles: Actes Sud.
- Doniger, W. 2005. "Zoomorphism in Ancient India. Humans More Bestial than Beasts." Pp. 18-36 en *Thinking with Animals*, editado por L. Daston y Mitman. Nueva York: Columbia University Press.
- Gellner, E. 1996. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gorría Ipás, A. J. 1995. *El Pirineo como espacio frontera*. Zaragoza: Diputación General de Aragón.
- Haraway, D. 2003. *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Ibáñez, J. 1991. "Comunicaciones entre los pueblos y la ciudad." *Política y Sociedad* 8:95-100.
- Jung, C. G. 1992. *Los complejos y el inconsciente*. Madrid: Alianza.
- Latour, B. 2005. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lefebvre, H. 2000. *Pyrenées*, Pau: Editions CAIRN.
- Lourau, R. 1980. *El estado y el inconsciente. Ensayo de sociología política*. Barcelona: Kairós.
- Melucci, A. 1996. *Challenging Codes. Collective Action in the Informational Age*. Cambridge: Cambridge

University Press.

Micaud, A. 1993. "Vers un nouvel animal sauvage: le "sauvage naturalisé" vivant? *Natures, Sciences, Sociétés* 1:202-210.

Porcher, J. 2002. *Éleveurs et animaux: reinventer le lien*. Paris: PUF.

Poujade, P. 2000. *Identité et solidarités dans les Pyrénées. Essai sur les relations humaines (XVI-XIX siècle)*. Aspet: PyrèGraph.

Serres, M. 1991. *El contrato natural*. Valencia: Pre-textos.

Simondon, G. 2008. *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Buenos Aires: La Cebra.

Spengler, O. 1998. *La decadencia de Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.

Viveiros de Castro, E. 2006. "Une figure humain peut cacher une affection-jaguar." *Multitudes* 24:41-52.

Vourc'h, A. y J-P. Raffin. 1992. "La réintroductions des especes. De la passion a la méthode." *La Recherche* 241:371-380.

Williams, R. 2002. *El campo y la ciudad*. Barcelona: Paidós.

JOSÉ ÁNGEL BERGUA es Doctor en Sociología y profesor titular de sociología en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Zaragoza. Además de artículos en revistas especializadas y colaboraciones en obras colectivas ha escrito los siguientes libros: *La gente contra la sociedad. Impacto sociocultural de un divertimento juvenil* (2002), *Los Pirineos y el conflicto del agua* (2003), *Patologías de la Modernidad* (2005), con el que fue finalista del IX Premio Internacional de Ensayo Jovellanos el año 2003, *Lo social instituyente* (2007), *Sociología de la política* (2009) y *Estilos de la investigación social* (2011). Asimismo es coautor de varios libros, entre ellos *Coolhunting, diseñadores y multitudes estéticas en Aragón* (2007) y *La guerra del oso* (2011), con el que ganó el IX Premio de Ensayo de la Delegación del Gobierno en Aragón

RECIBIDO: 10/03/2010

ACEPTADO: 22/06/2010

Publicado on-line: 29/11/2010