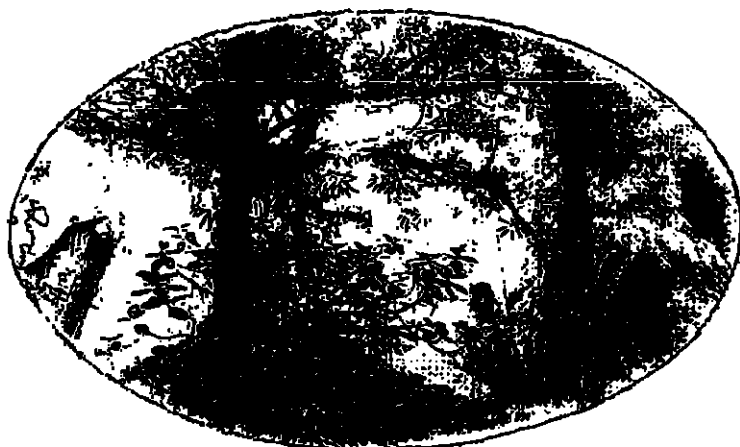


El ambienta- lismo estado- unidense y la preserva- ción de la naturaleza: Una crítica tercer- mundista



Ramachandra Guha*

RESUMEN

Presento una crítica tercermundista de la tendencia conocida como ecología profunda dentro del ambientalismo estado-unidense, analizando uno de sus principios centrales: la distinción entre antropocentrismo y biocentrismo, el foco en la preservación de la naturaleza, y la creencia de que representa la tendencia más radical dentro del ecologismo. Argumento que la distinción antropocentrismo/biocentrismo tiene poco valor para comprender la dinámica de la degradación ambiental, que la implementación de la agenda de la preservación de la naturaleza está causando serias privaciones en el Tercer Mundo, que la interpretación de las tradiciones orien-

tales por los ecologistas profundos es altamente selectiva, y que en otros contextos culturales (por ejemplo Alemania Occidental y la India) el ecologismo radical se manifiesta de manera bastante diferente, con un mucho mayor énfasis en la equidad y la integración de preocupaciones ecológicas con el modo de vida y trabajo. Concluyo que a pesar de sus pretensiones de universalidad, la ecología profunda está profundamente enraizada en la historia ambiental y cultural de los Estados Unidos y que es inadecuado aplicarla al Tercer Mundo.

Aun Dios no se atreve a aparecerse al hombre pobre si no es en forma de pan.

Mahatma Gandhi

I. INTRODUCCIÓN

El respetado periodista radical Kirkpatrick Sale celebró recientemente «la pasión de un nuevo y creciente movimiento que se volvió desencantado con el establecimiento ecologista y que ha montado en años recientes un serio y amplio ataque en su contra —estilo, sustancia, sistemas, sensibilidades y demás».

* Centre for Ecological Sciences, Indian Institute of Science, Bangalore 560012, India. Originalmente publicado en *Environmental Ethics* vol. 11, primavera de 1989, pp. 71-83. Traducción de Mauricio Schojjet.

(Sale, 1986). La visión de aquellos a quienes Sale llama «Nuevos Ecologistas» y a la que me refiero en este artículo como ecología profunda, es apremiante. Condenando los objetivos estrechamente económicos de los ecologistas de la corriente convencional, este nuevo movimiento busca nada menos que una revolución cultural y filosófica en las actitudes humanas hacia la naturaleza. En contraste con los esfuerzos de cabildeo convencional de los ecologistas profesionales en Washington, propone una defensa militante de la «Madre Tierra», y una oposición firme a los ataques humanos hacia la naturaleza en estado prístino. Con sus objetivos cubriendo el rango de lo espiritual hasta lo político, los adherentes de la ecología profunda incluyen un amplio espectro del movimiento ecologista estadounidense. Como lo nota correctamente Sale, esta tendencia emergente ha hecho sentir su presencia en pocos años en varios campos, desde la filosofía académica (como en la revista *Environmental Ethics*) al ecologismo activista (por ejemplo, el grupo *Earth First!*).

En este artículo desarrollo una crítica de la ecología profunda desde la perspectiva de un observador benevolente. Critico la ecología profunda no como un general (ni siquiera como un soldado raso) en la interminable batalla entre los fantasmas de Gifford Pinchot y John Muir por el control del movimiento ecologista estadounidense, sino como un observador de esas batallas. Admito que hablo como alguien que toma partido, pero el del movimiento ecologista en la India, un país con una diversidad ecológica comparable a la de Estados Unidos, pero con una historia cultural y social diferente.

Mi tratamiento de la ecología profunda es primariamente de naturaleza histórica y sociológica, más que filosófica. Específicamente, examina las raíces culturales de una filosofía que busca presentarse en términos universales. Elaboro dos argumentos principales. Primero, que la ecología profunda es singularmente estadounidense, y que a pesar de parecidos superficiales en estilo retórico, los objetivos sociales y políticos del ecologismo radical en otros contextos culturales (esto es Alemania Occidental y la India) son bastante diferentes. Segundo, que las consecuencias sociales de poner en práctica la ecología profunda a nivel mundial (que es lo que sus militantes buscan) serían en verdad muy graves.

II. LOS PRINCIPIOS DE LA ECOLOGÍA PROFUNDA

En tanto que estoy consciente de que el término *ecología profunda* fue acuñado por el filósofo noruego Arne Naess, este artículo se refiere específicamente a su variante estadounidense (Naess, 1973). Los partidarios de la ecología profunda en este país, en tanto que discuten intensamente entre ellos acerca de sus implicaciones políticas y filosóficas, comparten algunas premisas fundamentales acerca de las interacciones de la humanidad con la naturaleza. Considero que son cuatro estas características definitorias de la ecología profunda.

Primero, la ecología profunda argumenta que el movimiento ecologista debe desplazarse de una perspectiva «antropocéntrica» a una «biocéntrica». En varios aspectos, la aceptación del carácter primario de esta distinción constituye la piedra de toque de la ecología profunda. Los ecologistas profundos han realizado un considerable esfuerzo por mostrar que la tendencia dominante en la filosofía occidental ha sido antropocéntrica, esto es la creencia de que el hombre y sus obras están en el centro del universo, y viceversa, identificando a los pensadores aislados (Leopold, Thoreau, Muir, Aldous Huxley, Santayana, etc.) que, asignándole al hombre un lugar más humilde en el orden natural, anticiparon el pensamiento de la ecología profunda. En la esfera política, mientras tanto, el ecologismo moderado (el ecologismo superficial) es regañado por moldear sus argumentos en términos centrados en lo humano. La preservación de la naturaleza, sostienen los ecologistas profundos, tiene un valor intrínseco, independiente de cualquier beneficio que esta preservación pudiera transmitir a las generaciones futuras. La distinción antropocéntrica-biocéntrica es aceptada como axiomática por los ecologistas profundos, estructura su discurso, y gran parte de la discusión actual permanece atorada dentro de ella.

La segunda característica de la ecología profunda es su interés en la preservación de la naturaleza intocada —y la restauración de las áreas degradadas a una condición prístina—, con el descuido relativo (y a veces absoluto) de otras cuestiones de la agenda ambiental. Más adelante identifico las raíces culturales y las graves consecuencias de esta obsesión con la naturaleza salvaje. Por el momento me permitiré

indicar tres fuentes distintas de las que surge. Históricamente representa el agotamiento de la dicotomía entre preservacionismo (léase *radical*) y utilitarismo (léase *reformista*) que ha plagado al ecologismo estadounidense desde comienzos de siglo. Moralmente, es un imperativo que es consecuencia de la perspectiva biocéntrica; otras especies de plantas y animales, y la naturaleza misma, tienen un derecho intrínseco a existir. Y finalmente, la preservación de la naturaleza también se apoya en un argumento científico, verbigracia el valor de la diversidad biológica en estabilizar regímenes ecológicos y mantener un fondo genético para las generaciones futuras. Los ecologistas profundos han propuesto políticas realmente radicales sobre la base de estos argumentos. El influyente poeta Gary Snyder, por ejemplo, quisiera ver un 90% de reducción de la población humana para permitir una restauración de ambientes prístinos, en tanto que otros han argumentado de manera enérgica que debe impedirse la ocupación humana de una amplia porción del globo (Snyder; Foreman, 1986-1987).

Tercero, hay una generalizada invocación de las tradiciones espirituales orientales como precursoras de la ecología profunda. Se sugiere que la ecología profunda fue practicada tanto por las más importantes tradiciones religiosas como a un nivel popular por pueblos «primitivos» en ambientes no-occidentales. Ello complementa la búsqueda de antecedentes auténticos en el pensamiento occidental. A un cierto nivel la tarea es la de recuperar estas voces disidentes dentro de la tradición judeocristiana; a otro, sugerir que las tradiciones religiosas en otras culturas son, en contraste, «biocéntricas» en sus orientaciones de manera dominante si no exclusiva. Este acoplamiento entre la sabiduría ecológica oriental (antigua) y conocimiento ecológico (moderno) ayuda a consolidar la pretensión de la ecología profunda como una filosofía de significado universal.

Cuarto, los ecologistas profundos —cualquiera sean sus diferencias internas— comparten la creencia de que son la «vanguardia dirigente» del movimiento ecologista. Como lo pone en claro la polaridad de la distinción superficial/profunda y antropocéntrica/biocéntrica, se ven a sí mismos como la vanguardia espiritual, filosófica y política del ecologismo estadounidense y mundial.

III. HACIA UNA CRÍTICA

Aunque analizo cada uno de estos principios en forma independiente, es importante reconocer, como les gusta hacerlo a los ecologistas profundos en relación con la naturaleza, la interconexión y unidad de estos temas individuales.

(1) En tanto que ha comenzado a actuar como un freno a la arrogancia e insolencia ecológica del hombre, la transición desde un punto de vista antropocéntrico (centrado en lo humano) a uno biocéntrico (los humanos como sólo uno de los elementos del ecosistema) en ambas tradiciones, religiosa y científica, sólo puede ser bienvenida (Worster, 1977). Lo que resulta inaceptable son las conclusiones radicales extraídas por la ecología profunda, en particular, que la intervención en la naturaleza debería ser guiada primariamente por la necesidad de preservar la integridad biótica más bien que por necesidades humanas. Sin embargo esta dicotomía es de poca utilidad para entender la dinámica de la degradación ambiental. Dos problemas fundamentales que confrontan al globo son (i) el sobreconsumo por parte del mundo desarrollado y por las élites en el Tercer Mundo y (ii) la militarización creciente, tanto en el corto plazo (es decir guerras regionales actuales) como en el sentido de largo plazo (es decir la carrera armamentista y la perspectiva de la aniquilación nuclear). Ninguno de estos problemas tiene relación con la distinción antropocéntrica/biocéntrica. En verdad, los agentes de estos procesos apenas comprenderían esta dicotomía filosófica. Las causas inmediatas de estas características ecológicamente destructivas de la sociedad industrial y de la militarización son bastante más mundanas; a un nivel agregado, la dialéctica de las estructuras económicas y políticas, y a un nivel micro, la elección de los estilos de vida de los individuos. Estas causas no pueden reducirse, cualquiera sea el nivel de análisis, a una actitud antropocéntrica hacia la naturaleza; por el contrario, al constituir una grave amenaza a la supervivencia humana, la degradación ecológica que producen ni siquiera sirve a los mejores intereses de los seres humanos! Si mi identificación de los mayores peligros para la integridad del mundo natural es correcta, el invocar al espantajo del antropocentrismo es en el mejor de los casos irrelevante, y en el peor una peligrosa ofuscación.

(2) Si la dicotomía mencionada es irrelevante, su énfasis en la naturaleza salvaje es positivamente perjudicial cuando se aplica al Tercer Mundo. Si en los Estados Unidos la división preservacionista/utilitarista es vista como reflejo del conflicto con los intereses económicos, en países como la India la situación es casi la contraria. Debido a que la India es un país poblado desde tiempos antiguos y densamente poblado, en el cual las poblaciones agrarias tienen una finamente equilibrada relación con la naturaleza, la implantación de áreas salvajes protegidas ha resultado en una transferencia directa de recursos de los pobres hacia los ricos. Así el Proyecto Tigre, una red de parques celebrada por la comunidad conservacionista internacional como un éxito destacado, coloca rigurosamente los intereses de los tigres contra los de los campesinos pobres que viven dentro y alrededor de la reserva. La demarcación de reservas para los tigres fue posible sólo por el desplazamiento físico de las aldeas existentes y de sus habitantes; su manejo requiere la exclusión continua de campesinos y ganado. El ímpetu inicial para establecer parques para el tigre y otros grandes mamíferos tales como los rinocerontes y elefantes provino de dos grupos sociales, primero una clase de ex-cazadores vueltos conservacionistas, que pertenecían mayormente a la declinante élite feudal india, y segundo, representantes de organismos internacionales, tales como el World Wildlife Fund (WWF) y la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales (IUCN), que buscaban trasplantar al suelo indio el sistema estadounidense de parques nacionales. En ningún caso se tomaron en cuenta las necesidades de la población local, y como ocurre en muchas partes de África, las áreas salvajes demarcadas son manejadas primariamente para beneficio de los turistas ricos. Hasta fechas muy recientes, la preservación de áreas salvajes ha sido el único ambientalismo reconocido por el Estado y la élite conservacionista; en consecuencia, los problemas ambientales que afectan mucho más directamente las vidas de los pobres —por ejemplo combustible, forraje, carencia de agua, erosión del suelo y contaminación del agua— no han sido tratados en forma adecuada (Centre, 1982; Sukumar, 1985; Kjekshus, 1977).

La ecología profunda provee, tal vez de forma no intencional, una justificación para la continuación de prácticas de

conservación tan estrechas e inequitativas bajo una apariencia radical recientemente adquirida. De manera creciente la élite conservacionista internacional está usando los argumentos filosóficos, morales y científicos usados por los ecologistas profundos para hacer avanzar su cruzada por la naturaleza salvaje. Un ejemplo notable pero de ninguna manera atípico se encuentra en el alegato de un prominente biólogo estadounidense para que el propio autor y sus colegas científicos puedan apoderarse de grandes porciones del globo. Escribiendo en un foro científico prestigiado, el *Annual Review of Ecology and Systematics*, Daniel Janzen argumenta que sólo los biólogos tienen la competencia para decidir cómo deben utilizarse las áreas tropicales. Como «representantes del mundo natural», los biólogos están «a cargo del futuro de la ecología tropical», y sólo ellos tienen el saber y el mandato para «determinar si las áreas tropicales deben ser pobladas sólo por humanos, sus mutualistas, comensales y parásitos, o si deben también contener algunas islas de la naturaleza más amplia —la naturaleza que dio origen a los humanos, y que sin embargo ha sido vencida por ellos». Janzen exhorta a sus colegas a avanzar más energicamente, previniéndolos acerca de que está en juego la existencia misma de estas áreas: «si los biólogos quieren trópicos para biologizar, deberán comprarlos con cuidados, energía, esfuerzo, estrategia, táctica, tiempo y dinero» (Janzen, 1986).

Este manifiesto francamente imperialista ilumina los múltiples peligros de la preocupación con la preservación de la naturaleza que es característica de la ecología profunda. Como lo he sugerido, agrava seriamente el abandono por el movimiento estadounidense de muchos problemas ambientales mucho más urgentes dentro del Tercer Mundo. Pero tal vez de manera más importante, y de un modo más insidioso, también da ímpetu a la añoranza imperialista de los biólogos occidentales y de sus sostenedores financieros, organizaciones tales como el WWF e IUCN. La transferencia indiscriminada de un movimiento cultural enraizado en la historia del conservacionismo estadounidense puede sólo resultar del desarraigo social de otras poblaciones humanas en otras partes del globo.

(3) Ahora me ocuparé de la persistente invocación a las filosofías orientales como antecedentes en el tiempo pero con-

vergentes en su estructura con la ecología profunda. Varias tradiciones religiosas complejas e internamente diferenciadas —hinduismo, budismo y taoísmo— son amononadas de manera indiscriminada como sostenedoras de una percepción de la naturaleza que se cree quintaesencialmente biocéntrica. Filósofos individuales como el taoísta Lao Tzu son identificados como precursores de la ecología profunda. Aun a un pensador intensamente político, pragmático e influenciado por el cristianismo como Gandhi se le acordó un lugar totalmente inmerecido en el panteón de la ecología profunda. Así el maestro Zen, Robert Aitken Roshi, expresa la extraña pretensión de que el pensamiento de Gandhi no fue humano-céntrico y que practicó una forma embrionaria de la ecología profunda, que es «tradicionalmente oriental y que se encuentra con énfasis diferente en el hinduismo, el taoísmo y los budismos Theravada y Mahayana» (Aitken Roshi, 1985; Iyer, 1986-87). Aparte la alta filosofía y las religiones escriturales los ecologistas profundos aseguran también las prácticas materiales y espirituales los pueblos «primitivos» se subordinaron a la integridad del universo biótico que habitaban.

He indicado que esta apropiación de las tradiciones orientales está dictada en parte por la necesidad de construir una genealogía auténtica y en parte por el deseo de presentar a la ecología profunda como una filosofía universalista. En verdad, en su sustancial y quijotesca biografía de John Muir, Michael Cohen llega a sugerir que Muir fue «el taoísta del Oeste» (de Estados Unidos) (Cohen, 1984). Esta lectura de las tradiciones orientales es selectiva y no se preocupa por diferenciar entre tradiciones culturales y religiosas distintas (y cambiantes). A través de la mayor parte de la historia documentada la forma característica de la actividad humana en el «Oriente» ha sido una manipulación de la naturaleza finalmente ajustada pero, sin embargo, consciente y dinámica. Aunque místicos como Lao Tzu reflexionaron acerca de la esencia espiritual de las relaciones humanas con la naturaleza, debe reconocerse que tales ascéticos y sus reflexiones fueron sostenidas por una sociedad de agricultores cuya relación con la naturaleza fue mucho más *activa*. Muchas comunidades agrícolas tienen un conocimiento sofisticado del ambiente natural que puede igualar (y a veces sobrepasar) al conocimiento «científico» codificado; sin embargo, la elaboración de tal

conocimiento ecológico tradicional (en sus contextos espirituales y materiales) no puede decirse que se apoye sobre una afinidad mística con la naturaleza de un tipo ecológico profundo. Tampoco es ese conocimiento infalible; como lo sugiere el conocimiento arqueológico, el hombre occidental moderno no tiene el monopolio de los desastres ecológicos.

En un artículo brillante, el historiador de Chicago Ronald Inden sugiere que la visión romántica y esencialmente positiva del Oriente es una imagen simétrica de la visión científica y esencialmente peyorativa normalmente sostenida por los estudiosos occidentales. En ambos casos, el Oriente constituye el Otro, un cuerpo totalmente separado y extraño del Occidente; es definido por una «esencia» singular espiritual y no racional, aun cuando esta esencia es valorizada de manera diferente por ambas escuelas. El hombre oriental exhibe una dependencia espiritual con respecto a la naturaleza. Por un lado esto es sintomático de su ser precientífico y atrasado, por otro de su sabiduría ecológica y su profunda conciencia ecológica. Ambas visiones son monolíticas, simplistas, y tienen el efecto característico —intencional en un caso, tal vez no en el otro— de negar fuerza activa y razón al Oriente, poniéndolo a disposición de los pensadores occidentales.

Las dos perspectivas aparentemente opuestas tienen entonces una estructura discursiva común subyacente, en la cual el Oriente sirve nada más que como vehículo de las proyecciones occidentales. Las imágenes variables del Oriente son materia prima para batallas políticas y culturales que se desarrollan en el Occidente; nos dicen mucho más sobre el comentarista occidental y sus deseos que sobre el «Oriente». Las observaciones de Inden no sólo se aplican a los estudios occidentales acerca de la India, sino también a las construcciones orientalistas acerca de China y Japón:

Aunque estos puntos de vista parecen fuertemente opuestos, a veces se combinan. Ambos tienen un interés similar en sostener la Otredad de la India. Los que mantienen el punto de vista dominante, ejemplificado en el pasado en el discurso de los administradores imperiales (y hoy probablemente en el de la «economía del desarrollo») quisieran colocar una India tradicional, dominada por la superstición, en una posición de tutelaje per-

petuo por el Occidente racional y moderno. Los adherentes de la visión romántica, ejemplificados en el campo académico por los discursos del liberalismo cristiano y de la psicología analítica, conceden el dominio de lo público e impersonal al positivista. Buscando ayuda no del gobierno y las grandes empresas, sino de una plétora de fundaciones religiosas e institutos de auto-ayuda, de aliados en la «industria de la conciencia», para no mencionar la importante industria del turismo, los románticos insisten en que la India encarna una esfera privada de la imaginación y de lo religioso, de la que el hombre occidental moderno carece aunque le hace falta. Ellos, de consiguiente, como los positivistas, pero justamente por las razones opuestas, tienen un interés encubierto en promover la perpetuación de la visión orientalista de la India como «espiritual», «misteriosa» y «exótica» (Inden, 1986).

(4) Finalmente, ¿cuán radicales son los ecologistas profundos? A pesar de su autoimagen y estridente retórica (en la cual la etiqueta de «ecología superficial» tiene una connotación oprobiosa similar a la reservada a los «socialdemócratas» por los marxistas-leninistas), aun dentro del contexto estadounidense su radicalismo es limitado y se manifiesta en forma diferente en otras partes.

A mi parecer, la ecología profunda debe ser vista como una tendencia radical dentro del movimiento de preservación de la naturaleza salvaje. Aunque promueven argumentos filosóficos más que estéticos y estimulan la militancia política más que la negociación, su énfasis práctico, es decir la preservación de la naturaleza intocada, es virtualmente idéntica. Para el movimiento más convencional, la función de la naturaleza salvaje es la de proveer un antídoto parcial a la civilización moderna. Como una institución especial dentro de la sociedad industrializada, el parque nacional «provee una oportunidad de calma, contraste, contemplación y afirmación de valores para aquellos que viven la mayor parte de sus vidas en el mundo del trabajo» (Sax, 1980; Schmitt, 1969; Runte, 1979). En verdad el rápido aumento en las visitas a los parques nacionales en los Estados Unidos de posguerra es una consecuencia directa de la expansión económica. Como lo

señala el historiador Samuel Hays, la emergencia de un interés popular en los sitios de la naturaleza salvaje, «no fue un retorno a lo primitivo, sino una parte integral del nivel de vida moderno en tanto que la gente buscaba añadir una nueva «amenidad», y fines y deseos «estéticos» a su preocupación anterior por las necesidades y las comodidades» (Hays, 1982; véase también Hays, 1987).

Aquí el disfrute de la naturaleza es una parte integral de la sociedad de consumo. El automóvil privado (y el estilo de vida que ha generado) es en muchos aspectos el villano ecológico en última instancia, y la naturaleza intocada el prototipo de la armonía ecológica; sin embargo, para la mayor parte de los estadounidenses es perfectamente consistente conducir mil millas para pasar un día festivo en un parque nacional. Poseen un vasto, bello y poco poblado continente y son también capaces de procurarse los recursos naturales de grandes porciones del globo en virtud de su dominio económico y político. En consecuencia los Estados Unidos pueden disfrutar simultáneamente de los beneficios materiales de una economía en expansión y de los beneficios estéticos de una naturaleza intocada. Los dos polos de la «naturaleza salvaje» y de la «civilización» coexisten en un todo internamente coherente, y a los filósofos de ambos polos se les asigna un lugar prominente en esta cultura. Por paradójico que pueda parecer, no es accidente que la tecnología de la guerra de las galaxias y la ecología profunda, encuentren ambas su más plena expresión en el lugar de vanguardia de la civilización occidental, es decir California. La ecología profunda corre paralela a la sociedad de consumo sin cuestionar seriamente su base ecológica y sociopolítica. En su celebración de la naturaleza salvaje estadounidense, también despliega una convergencia poco comfortable con el clima de nacionalismo prevaeciente dentro del movimiento estadounidense de preservación de la naturaleza. Para voceros tales como el historiador Roderick Nash, el sistema de parques nacionales es una contribución cultural distintiva de los Estados Unidos al mundo, que refleja no sólo su madurez económica sino también filosófica y ecológica. En el siglo americano, la «invención estadounidense de los parques nacionales» debe ser exportada a todo el mundo. Revelando un determinismo económico que haría palidecer a un marxista, Nash cree que la preservación am-

biental es un fenómeno de «estómago lleno» que está confinado a los ricos, urbanos y sofisticados. Sin embargo tiene la esperanza de que «los países menos desarrollados puedan eventualmente desarrollarse económica e intelectualmente hasta el punto en que la preservación de la naturaleza sea más que un negocio» (Nash, 1982).

El error que Nash comete (y que en algunos aspectos la ecología profunda estimula) es identificar la protección ambiental con la protección de la naturaleza salvaje. Ésta es una noción distintivamente estadounidense, surgida de una historia social y ambiental singular. La preocupación arquitectónica de los ambientalistas radicales en otros contextos culturales es de hecho bastante diferente. Por ejemplo, los Verdes germanos han elaborado una crítica devastadora de la sociedad industrial que gira en torno a la aceptación de límites ambientales al crecimiento. Apuntando a los íntimos lazos entre industrialización, militarización y conquista, los Verdes argumentan que el crecimiento económico occidental ha descansado históricamente sobre la explotación económica y ecológica del Tercer Mundo. Rudolf Bahro es característicamente franco:

La clase obrera aquí [en Occidente] es la clase baja más rica del mundo. Y si miramos el problema desde el punto de vista de la humanidad entera, no sólo desde Europa, entonces debo decir que la clase obrera metropolitana es la peor clase explotadora en la historia... Lo que hizo a la pobreza soportable en la Europa de los siglos dieciocho o diecinueve era la posibilidad de escapar de ella a través de la explotación de la periferia. Pero ya no es una posibilidad, y la continuada industrialización en el Tercer Mundo va a significar pobreza para generaciones enteras y hambre para millones (Bahro, 1984).

Aquí las raíces de los problemas ecológicos globales se ubican en la parte desproporcionada de los recursos consumidos por los países industrializados en su conjunto y la élite urbana dentro del Tercer Mundo. Ya que es imposible reproducir a nivel mundial una monocultura industrial, el movimiento ecológico occidental debe comenzar por limpiar sus propias acciones. Los Verdes abogan por la creación de una economía de «no crecimiento», a realizarse por el descenso de

los niveles actuales de consumo (claramente insostenibles) (Vogt). Este cambio radical en los patrones de consumo y producción requiere la creación de estructuras políticas y económicas alternativas — de menor escala y más susceptibles de participación social— pero descansa igualmente sobre un cambio de valores culturales. El carácter expansionista del hombre occidental moderno tendrá que dejar lugar a una ética de renunciamiento y autolimitación, en la cual valores espirituales y comunales juegan un papel creciente en sostener la vida social. Esta revolución en valores culturales, sin embargo, tiene un punto de partida en una comprensión de los procesos ambientales bastante diferente de la ecología profunda.

Muchos elementos del programa de los Verdes encuentran una fuerte resonancia en países como la India, donde una historia de colonialismo occidental y desarrollo industrial ha beneficiado sólo a una pequeña élite en tanto que imponía tremendos costos sociales y ambientales. Las batallas ecológicas que se libran actualmente en la India tienen como epicentro el conflicto sobre la naturaleza entre el sector de subsistencia mayormente rural y el sector industrial-comercial ampliamente más poderoso. Tal vez la más celebrada de estas batallas concierne al movimiento Chipko (Abraza al Árbol), un movimiento campesino contra la deforestación al pie de los montes Himalayas. Chipko es sólo uno de los varios movimientos que han cuestionado fuertemente la demanda no sostenible que es colocada sobre la tierra y la base vegetativa por los centros urbanos y la industria. Estos incluyen la oposición a las grandes represas por los campesinos desplazados, el conflicto entre la pesca artesanal pequeña y los barcos pesqueros con redes de arrastre de gran escala para exportación, los movimientos a escala nacional contra las operaciones forestales comerciales, y la oposición contra la contaminación industrial entre los pescadores de comunidades agrícolas y pesqueras aguas abajo (Agarwal, 1984-85; Guha).

Dos rasgos distinguen a estos movimientos de sus contrapartes occidentales. Primero, para las secciones de la sociedad más críticamente afectadas por la degradación ambiental —campesinos pobres y sin tierra, mujeres, etnias tribales— es una cuestión de pura supervivencia, no de mejorar su calidad de vida. Segundo, y como consecuencia, las soluciones

ambientales que articulan implican cuestiones de equidad así como de redistribución económica y política. Subrayando estas diferencias, un prominente ecologista indio enfatiza que «la protección ambiental *per se* es lo que menos preocupa a estos grupos. Su mayor preocupación es el uso del ambiente y quien debe beneficiarse con ello» (Agarwal, 1986). Buscan arrancar el control de la naturaleza del Estado y del sector industrial y ponerlo en manos de las comunidades rurales que viven dentro del ambiente natural pero a las que se les niega acceso a éste. Estas comunidades tienen necesidades mucho más básicas, sus demandas sobre el ambiente son mucho menos intensas y pueden apoyarse en un fondo de instituciones sociales cooperativas y de conocimiento ecológico local para manejar los espacios colectivos —tales como bosques, tierras de pastoreo, y las aguas— sobre una base sostenible. Si tanto la expansión colonial como la capitalista han acentuado las desigualdades sociales y han supuesto una caída precipitada de la sabiduría ecológica, una ecología alternativa debe apoyarse igualmente sobre una sociedad y política alternativas.

Este breve panorama del ambientalismo germano e indio tiene algunas implicaciones para la ecología profunda. Ambas tradiciones ambientales germana e india permiten una mayor integración de los intereses ecológicos con el modo de vida y el trabajo. También colocan un mayor énfasis sobre la equidad y la justicia social (tanto en países individuales como a una escala global) sobre la base de que en ausencia de una regeneración social, la regeneración ambiental tiene pocas posibilidades de tener éxito. Por último, esos ambientalistas, han escapado de la preocupación por la preservación de la naturaleza tan característica de la historia cultural y ambiental estadounidense (Sale, 1985).

IV. UNA HOMILÍA

En 1958 el economista J.K. Galbraith se refirió al sobreconsumo como la cuestión no planteada por el movimiento conservacionista estadounidense. Hay una marcada ceguera, escribió, «en el enfoque conservacionista del consumo de materiales. Si estamos preocupados sobre nuestro gran apetito

por los materiales, es plausible buscar el aumento de la oferta, la disminución del derroche, el hacer mejor uso de las reservas existentes y el desarrollo de sustitutos. ¿Pero qué acerca del apetito mismo? Seguro que este es la fuente última del problema. Si el consumo continúa su curso geométrico, ¿no tendrá que ser restringido un día? Sin embargo en la literatura sobre los recursos ésta es una pregunta prohibida. Sobre ella se extiende un silencio casi total» (Galbraith, 1958).

La economía y sociedad del consumo se han expandido en forma tremenda desde que Galbraith escribió estas palabras; sin embargo su crítica es casi igualmente válida hoy. He dicho «casi», porque hay algunas señales esperanzadoras. Dentro del movimiento ambientalista varios grupos dispersos están trabajando para desarrollar tecnologías ecológicamente benignas y para promover estilos de vida menos derrochadores. Más aún, fuera de las fronteras autodefinidas del ambientalismo estadounidense, la oposición a la economía de guerra permanente está siendo impulsada por un movimiento por la paz que tiene una distinguida historia e impecables credenciales morales y políticas.

Son precisamente éstos (a mi entender más esperanzadores) componentes de la escena social estadounidense los que están ausentes de la ecología profunda. En su ampliamente conocido libro, Bill Devall y George Sessions no hacen mención de la militarización ni de los movimientos por la paz, en tanto que activistas cuyo foco práctico está en desarrollar estilos de vida ecológicamente responsables (por ejemplo Wendell Berry) son ridiculizados porque «no llegan a alcanzar una conciencia ecológica profunda» (Devall; Berry, 1987). Una ecología verdaderamente radical en el contexto estadounidense debería trabajar hacia una síntesis de la tecnología apropiada, estilos de vida alternativos y movimientos por la paz (Commoner, 1987). Colocando en el centro del debate a la espúrea distinción «antropocéntrico-biocéntrico», los ecologistas profundos pueden haberse ubicado en un alto terreno moral, pero están al mismo tiempo causándole un serio perjuicio al ambientalismo estadounidense y global (Worster, 1983).

REFERENCIAS Y NOTAS

- AGARWAL, ANIL y SUNITA NARAIN, compiladores, *India: The State of the Environment, 1984-1985: A Citizens Report*, Centre for Science and Environment, New Delhi (1985), excelente texto sobre el tema.
- «Human-Nature Interactions in a Third World Country» en *The Environmentalist* 6, nº 3, (1986): 167.
- AITKEN ROSHI, ROBERT, «Gandhi, Dogen and Deep Ecology», reimpresso como Apéndice C en Bill Devall y George Sessions. Para los puntos de vista de Gandhi mismo sobre reconstrucción social, véase la excelente compilación en tres volúmenes de Raghavan Iyer «The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi», Clarendon, Oxford, (1986-87).
- BAHRO, RUDOLPH, *From Red to Green*, Verso Books, Londres, (1984).
- BERRY, WENDELL, «Implications: Preserving Wilderness» en *Wilderness* 50 (primavera de 1987): 39-40 y 50-54, para la evaluación de la ecología profunda por Berry.
- CENTRE FOR SCIENCE AND ENVIRONMENT, *India: The State of the Environment 1982: A Citizens Report*, Centre for Science and Environment, New Delhi, (1982).
- COHEN, MICHAEL, *The Pathless Way*, University of Wisconsin Press, Madison, (1984), p. 120.
- COMMONER, BARRY, «A Reporter at Large: The Environment» en *New Yorker*, 15.06.1987. Se trata de una interesante contribución reciente de uno de los más influyentes voceros de la tecnología apropiada. En tanto que Commoner hace un enérgico alegato por la convergencia del movimiento ambientalista (visto por él primariamente como la oposición a la contaminación del aire y del agua y a las instituciones que generan tal contaminación) y del movimiento por la paz, significativamente no menciona los patrones de consumo, implicando que los «límites del crecimiento» no existen.
- DEVAL, BILL y GEORGE SESSIONS, *Deep Ecology*, Salt Lake City (1985).
- FOREMAN, DAVE, «A Modest Proposal for a Wilderness System» en *Whole Earth Review* nº. 53, invierno de 1986-87:42-45.
- GALBRAITH, JOHN KENNETH, «How Much Should a Country Consume?», en Henry Jarrett, compilador, *Perspectives on Conservation*, Johns Hopkins, Baltimore, (1958), p. 91-92.
- GUHA, RAMACHANDRA, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Indian Himalaya*, University of California, Berkeley (1989).
- HAYS, SAMUEL, «From Conservation to Environment: Environmental Politics in the United States since World War Two» en *Environmental Review* 6(1982): 21.
- «Beauty, Health and Permanence: Environmental Politics in the United States, 1955-85», Cambridge University Press, (1987).
- INDEN, RONALD, «Orientalist Construction of India» en *Modern Asian Studies* 20 (1986): 442. Inden se inspira en la aguda polémica de Edward Said «Orientalism» (Basic Books, New York, (1980)). Hay que notar, sin embargo, que hay una diferencia importante entre las percepciones occidentales de las culturas del Medio y del Lejano Oriente, respectivamente. Tal vez debido a la larga historia de conflicto cristiano con el islam, las culturas del Medio Oriente (como lo documenta Said) son consistentemente presentadas en términos peyorativos. La yuxtaposición entre actitudes hostiles y de reverencia de la que habla Inden se aplica sólo a las actitudes occidentales respecto a las sociedades budista e hindú.
- JANZEN, DANIEL, «The Future of Tropical Ecology» en *Annual Review of Ecology and Systematics* 17 (1986): 305-306.
- KJEKSHUS, HELGE, «Ecology Control and Economic Development in East African History», University of California Press, Berkeley (1977). Se trata de un análisis brillante para el caso de África.
- NAESS, ARNE, «The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary» en *Inquiry* 16 (1973): 96. Una de las mayores críticas que hago en este ensayo se refiere a la falta de preocupación de la ecología profunda por las desigualdades dentro de la sociedad humana. Naess mismo expresa preocupaciones sobre la desigualdad entre y dentro de las naciones. Sin embargo, su preocupación con las divisiones sociales y su impacto sobre los patrones de utilización de recursos y la destrucción ecológica no es muy visible en los escritos posteriores de los ecologistas profundos.
- NASH, RODERICK, *Wilderness and the American Mind*, Yale University Press, New Haven, (1982), 3ª edición.
- RUNTE, ALFRED, *National Parks: The American Experience*, University of Nebraska Press, Lincoln, (1979).
- SALE, KIRKPATRICK, «The Forest for the Trees: Can Today's Environmentalists Tell the Difference» en *Mother Jones* 11, no. 8, noviembre de 1986, p. 26.

— «Dwellers in the Land: The Bioregional Vision», Sierra Club Books, San Francisco (1985). Una tendencia en el ambientalismo estadounidense, el movimiento biorregional, cuestiona indirectamente al consumismo al enfatizar los límites de la biorregión que la población habita. Sin embargo, hasta ahora el biorregionalismo ha apenas planteado las cuestiones de equidad y justicia social (internacional, intranacional e intergeneracional) que sostengo que deberían ser la plataforma central del ambientalismo radical. Más aún, su énfasis en la *experiencia* individual como la clave para comprometerse con la naturaleza está un tanto en contradicción con la integración de la naturaleza con los medios de vida y trabajo a la que me refiero en este texto.

SAX, JOSEPH, *Mountains Without Handrails: Reflections on the National Parks*, University of Michigan Press, Ann Arbor, (1980), p. 42.

SCHMITT, PETER, *Back to Nature: The Arcadian Myth in Urban America*, Oxford University Press, (1969).

SNYDER, GARY, citado por Sale (1986), p. 32.

SUKUMAR, R., «Elephant-Man Conflict in Karnataka», en Cecil Saldanha, compilador, *The State of Karnataka's Environments*, Centre for Taxonomic Studies, Bangalore, (1985).

VOGT, WILLIAM, citado en E.F. Murphy *Nature, Bureaucracy and the Rule of Property*, North Holland, Amsterdam (1977), p. 29. Una y otra vez los investigadores estadounidenses han señalado estos desequilibrios en los patrones de consumo. En la década de 1950 Vogt hizo la acusación de que Estados Unidos, con un dieciseisavo de la población mundial, estaba utilizando la tercera parte de los recursos.

WORSTER, DONALD, *Nature's Economy: The Roots of Ecology*, San Francisco, (1977).

— reseña de Stephen Fox «John Muir and his Legacy», en *Environmental Ethics* 5 (1983): 277-281. Mi crítica de la ecología profunda, aunque sea la de un forastero, puede facilitar la reafirmación de aquellos elementos en la tradición ambientalista estadounidense por las que hay una profunda simpatía en otras partes del globo. Una perspectiva global puede también llevar a una reevaluación crítica de figuras tales como Aldo Leopold y John Muir, los dos santos patronos de la ecología profunda. Como ya lo ha señalado Donald Worster, el mensaje de Muir (y yo argumentaría que también el de Leopold)

sólo tienen sentido dentro del contexto estadounidense; tienen poco que decir a otras culturas.

POST-SCRIPTUM: MÁS SOBRE LA ECOLOGÍA PROFUNDA¹

Las páginas anteriores aparecieron por primera vez en *Environmental Ethics* (vol. 11, n. 1, 1989). Las escribí al final de una larga estancia en Estados Unidos, tras varios años de investigación sobre los orígenes del ecologismo en la India.² Ese trasfondo explica la irritación sorprendida que, retrospectivamente, yo mismo percibo en este artículo. El artículo inesperadamente provocó bastantes respuestas, favorables y contrarias. El veterano radical de Vermont, Murray Bookchin, que ha polemizado también contra los «ecologistas profundos» norteamericanos, me envió una breve carta de felicitación de tres líneas. Una respuesta algo más larga (treinta páginas) me llegó del filósofo noruego Arne Naess, quien introdujo la expresión «ecología profunda». Naess se sintió obligado a responsabilizarse de las ideas que yo había criticado, aunque yo había distinguido entre su posición y las posiciones de sus intérpretes estadounidenses. Otros lectores no tan conocidos pero no menos afectados por mi artículo, también me escribieron, con elogios y denuos.³ A lo largo de estos años, ese ensayo ha aparecido en una media docena de antologías, como una simbólica voz del «Tercer Mundo» de oposición

¹ Traducido de R. Guha y J. Martinez-Alier, *Varieties of Environmentalism. Essays North and South*, Earthscan, Londres, 1997, pp. 102-108.

² Cf. Ramachandra Guha, *The Unquiet Woods. Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Oxford University Press, New Delhi, Univ. of California Press, Berkeley, 1989.

³ Me refiero a comunicaciones privadas. Respuestas publicadas a mi artículo son las de David M. Johns, «The Relevance of Deep Ecology to the Third World: Some Preliminary Comments», *Environmental Ethics*, vol. 12 n. 2, 1990; J. Baird Callicott, «The Wilderness Idea Revisited: the Sustainable Development Alternative», *The Environmental Professional*, vol. 13 n. 2, 1991.

desleal a las ortodoxias reinantes en la Ética Ambiental.⁴ Ese artículo adquirió vida propia y no puedo ni quiero modificarlo, pero este post-scriptum me permite considerar de nuevo el tema y reforzar mi argumentación con recientes ejemplos.

Woodrow Wilson señaló una vez que los Estados Unidos era la única nación idealista del mundo. Ciertamente, ese idealismo explica el entusiasmo, el celo, la fuerza casi irresistible con que los estadounidenses han intentado imponer al resto del mundo su punto de vista sobre cómo conseguir una vida buena. Los economistas estadounidenses predicán a otras naciones su propio desarrollo económico intensivo en energía, intensivo en capital, orientado al mercado. Los espiritualistas estadounidenses, que quieren salvar almas, guían a los paganos hacia uno u otro de sus cultos fanáticos y excéntricos, ya sea el Baptismo del Sur o el «Rearme Moral». Los técnicos estadounidenses en publicidad exportan la ética de los envoltorios desechables —de todos los tamaños, desde tazas de café a los automóviles— y de Santa Bárbara.

Por supuesto, otra gente paga los frutos de ese idealismo. Las consecuencias de la gran marcha adelante de los misioneros estadounidenses son, por ejemplo, la pérdida de la independencia política, la erosión de las culturas y el crecimiento de una ética de codicia pura. En muchos lugares del mundo, los que pelean por la autonomía política, económica o cultural, han hecho surgir colectivamente la pregunta de si el «American way of life» no es, de hecho, el camino a la muerte, en la India o en Brasil o en Somalia.

Pero hay un tipo de misionero estadounidense que ape-

nas ha llamado la atención hasta ahora. Es un hombre que se angustia porque el resto del mundo piensa que su país tiene el signo del dólar en el corazón. La ropa que lleva es verde como la de los militares, pero es el verde de la selva virgen. Comprometido hasta lo más hondo en su amor por lo silvestre, ha ayudado en su propio país a establecer un magnífico conjunto de parques nacionales. Tiene dinero y está dispuesto a viajar. Ahora quiere convertir a otras culturas a su evangelio de los parques nacionales, exportando este invento estadounidense a todo el mundo.

Este post-scriptum es una coda a un ensayo que fue uno de los primeros ataques contra ese tipo de imperialismo, considerado benigno. Después de todo, no estamos hablando aquí de los Marines con su terrorífica capacidad de fuego ni tampoco del Banco Mundial con la fuerza del dinero y su capacidad de manipular a los gobiernos de los países en desarrollo. Estamos hablando de hombres —rara vez, de mujeres— que portan un discurso de igualdad de todas las especies y que reverencian todo lo que es bueno y bello en la naturaleza. ¿Qué tienen de malo?

En mi ensayo había indicado que, tras los motivos nobles y aparentemente desinteresados de los biólogos de la conservación y de los «ecologistas profundos», había tal vez una ambición territorial —el control físico de la vida silvestre en otras partes del mundo—, que lleva inevitablemente a desplazar y a tratar rudamente a las comunidades humanas que habitan en esos bosques. Podemos considerar, en este contexto, el juicio sobre el estado global de la conservación por Michael Soulé quien se queja que el lenguaje de los documentos sobre la política conservacionista «se torna cada vez más humanista en sus valores y más económico en sus sustancia, y por tanto menos naturalista y menos ecocéntrico». Soulé parece preocupado porque en la teoría (aunque ciertamente no en la práctica) algunos gobiernos y algunas organizaciones conservacionistas internacionales ahora prestan más atención a los derechos de las comunidades humanas. Una prueba de este cambio es que «los niveles altos y medios de las organizaciones conservacionistas ahora están ocupados por economistas, abogados y especialistas en desarrollo, no por biólogos». El enfoque de Soulé es sectario, una queja gremialista contra una presunta «toma de posesión del movi-

⁴ Esas antologías son: Thomas A. Mappes y Jane S. Zembaty, eds. *Social Ethics: Morality and Public Policy* (cuarta ed., McGraw-Hill, N. York, 1992); Carolyn Merchant ed., *Key Concepts in Critical Theory: Ecology* (Humanities Press, New Jersey, 1994); Louis P. Pojman ed., *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application* (Jones y Bartlett, Boston, 1994); Lori Gruen y Dale Jamieson eds., *Reflecting on Nature: Readings in Environmental Philosophy* (Oxford Univ. Press, N. York, 1994); Larry May y Shari Collins Shariat eds. *Applied Ethics: A Multicultural Approach* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1994); Andrew Brennan ed., *The Ethics of the Environment* (Dartmouth Publ., Brookfield VT, 1995).

miento conservacionista internacional por científicos sociales, especialmente economistas».⁵

Ese lenguaje de Soulé, de conspiraciones y «opas», pone de manifiesto la paranoia de una comunidad de científicos que tiene una enorme influencia sobre las políticas de conservación pero que desearía ser dictadora en exclusiva. Tal ambición ha sido expresada más abiertamente que nadie, por Daniel Janzen, aclamado por sus pares como «el decano de la ecología tropical». Cité antes, en mi artículo de 1989, su trabajo en la *Annual Review of Ecology and Systematics*, donde exhortaba a sus compañeros biólogos a conseguir dinero para comprar espacio y especies para estudiar. Quiero citar ahora un informe que escribió sobre un nuevo parque nacional en Costa Rica, cuyo tono y cuya intención complementan perfectamente ese otro trabajo ostensiblemente «científico». En 1986, Janzen había escrito: «tenemos la semilla y el conocimiento biológico, sólo nos falta el control de la tierra». El mismo consiguió remediar la situación, consiguiendo suficiente dinero para comprar el área necesaria para crear el Parque Nacional de Guanacaste. Para justificar la desposesión de los agricultores forestales locales y la toma de posesión de los bosques por los conservacionistas, asegura que «virtualmente todos los ocupantes actuales de los pastos, campos y bosques degradados en la Mesoamérica occidental son sordos, ciegos y mudos frente a los fragmentos de la rica herencia biológica y cultural que todavía puede encontrarse en los estantes de esa biblioteca que no usan ni aprecian y en la cual residen».⁶ No hay como no maravillarse ante el convencimiento de Janzen que él y sus compañeros biólogos saben todo, y los habitantes locales no saben nada.

Eso es una versión actualizada de la Carga del Hombre Blanco [de Kipling], donde el biólogo y ya no el funcionario colonial civil o militar, sabe cuál es el interés verdadero de los nativos, que consiste en abandonar su hogar y dejar el bosque y el campo a disposición de los nuevos dueños del poder. Con respecto a Costa Rica no dispongo de otra información que la de Janzen, pero en otros lugares hay ya quién ha presentado otro punto de vista muy distinto al de los conservacionistas. Así, un libro notable sobre el conservacionismo en África ha puesto de manifiesto el imperialismo inconsciente o explícito de los amantes occidentales de la vida sil-

vestre y de los biólogos que trabajan en ese desafortunado continente. No puedo aquí resumir la documentación abundante e impresionante del libro de Raymond Bonner, *At the Hand of Man*, pero citaré algunas de sus conclusiones:

«Los africanos han sido ignorados, abrumados, manipulados por una cruzada conservacionista dirigida, orquestada y dominada por blancos occidentales.

Livingstone, Stanley y otros exploradores y misioneros llegaron a África en el siglo XIX para impulsar las tres C: el cristianismo, el comercio y la civilización. Después se añadió otra C: el conservacionismo. Estos misioneros seculares modernos estaban convencidos que sin la guía del hombre blanco, los africanos actuarían mal.

Las críticas de egocentrismo y neocolonialismo pueden hacerse sin mentir contra la mayor parte de organizaciones conservacionistas que operan en el Tercer Mundo.

Tal como lo ven muchos africanos, lo que sucede es que la gente blanca establece reglas para proteger animales que la gente blanca quiere ver en parques que son visitados por gente blanca. ¿Por qué van los africanos a dar apoyo a tales programas?... El World Wildlife Fund decía que se preocupaba por lo que los africanos necesitaban pero luego los manipuló para lograr lo que los occidentales querían; los africanos que no seguían la línea adecuada, era ignorados.

Los africanos no usan los parques y no reciben ningún beneficio significativo de ellos. Sin embargo, pagan los costos, que son costos económicos indirectos (los ingresos del gobierno que van a los parques en vez de las escuelas) y costos personales directos [la prohibición de cazar o de recoger

⁵ Michael Soulé, *The Tigress and the Little Girl*, manuscrito de un libro en preparación, cap. 6, «Políticas y programas internacionales de conservación».

⁶ Daniel H. Janzen, *Guanacaste National Park: Tropical Ecological and Cultural Restoration* (Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, San José, 1986). También David Rains Wallace, «Communing in Costa Rica», *Wilderness*, n. 181, verano 1988, quien cita el deseo de Janzen de planificar áreas protegidas «de manera que permitan permanentemente que los humanos disfruten de la soledad como también los jaguares, los tapires y las tortugas marinas...». Esos humanos que buscan la soledad incluye a los biólogos, los excursionistas, los ecologistas profundos, pero no, seguramente, a los agricultores, cazadores o pescadores del lugar. Daniel Janzen ha sido también uno de los arquitectos del polémico contrato entre INBio y Merck.

leña para combustible, o la obligación de dejar el terreno del parque]».⁷

El libro de Bonner trata sobre todo de la situación social alrededor de la conservación de los elefantes, uno de la media docena de animales que han adquirido un estatus «totémico» entre los adoradores occidentales de la vida silvestre. Los tótems animales han existido en muchas sociedades pre-modernas pero como ha señalado Arne Kalland, antes la prohibición de matar miembros de la especie totémica sólo se aplicaba a los miembros del grupo. Así, los hindúes no exigen que otros adoren a las vacas. En cambio, quienes aman y aprecian sobre todas las cosas a los elefantes, las focas, las ballenas o los tigres, tratan de prohibir mundialmente que los humanos los maten. Nadie puede tocar el animal que consideran sagrado, nunca, en ningún lugar, incluso cuando la evidencia científica establezca que la caza en pequeña escala no pone en peligro la viabilidad de las poblaciones y puede salvar vidas humanas que corren riesgo a causa de la expansión del *Lebensraum* del animal totémico ahora totalmente protegido. Los neo-totemistas insisten también en que «su» especie es el habitante auténtico y verdadero del océano o del bosque, y exigen que los humanos que han vivido miles de años en el mismo territorio y con los animales, sean desplazados y enviados a otro lugar.⁸

Para acabar, veamos una controversia actual en mi propia parroquia. El parque nacional de Nagarhole en el sur de Karnataka contiene aproximadamente 40 tigres, una especie a cuya protección se ha dedicado mucha atención y mucho dinero de la India y del extranjero. En Nagarhole viven también unas 6.000 personas tribales, de grupos que han estado

allí desde tiempo inmemorial, tal vez tanto tiempo como los tigres. El departamento forestal del Estado de Karnataka quiere expulsar a los tribales, porque destruyen el bosque y matan a los animales salvajes, pero los tribales responden que sus necesidades son modestas, leña para cocinar, frutas, miel, y alguna perdiz o codorniz. No tienen armas de fuego, aunque los propietarios de plantaciones de café al borde del bosque, sí las tienen. Tal vez sean esos hacendados quienes ilegalmente cazan los animales grandes. En cualquier caso, si el bosque es para los tigres, ¿por qué —preguntan los tribales— se ha invitado a la cadena de hoteles mayor de la India a construir un hotel en la reserva mientras a nosotros nos desalojan?

En medio de esta controversia, aparece un «misionero verde» que pasa por Karnataka. El Dr. John G. Robinson trabaja para la Wildlife Conservation Society de Nueva York. Supervisa 160 proyectos en 44 países. Realiza una rápida visita a Nagarhole y antes de volar al próximo proyecto en su lista, convoca una conferencia de prensa en la capital del estado, Bangalore. La única manera de salvar la vida silvestre es, según declara, sacar a los tribales del parque. No es un caso excepcional, sino una regla sagrada pues, en opinión de Robinson, «reassignar a otros lugares a las poblaciones tribales o tradicionales que viven en las zonas protegidas es el paso más importante para conseguir su conservación». Los tribales, explica Robinson, «cazan compulsivamente para obtener comida» y compiten con los tigres por sus presas; al no tener alimentos, los tigres no sobreviven, y «su extinción significa que el balance del ecosistema se desequilibra y eso tiene el efecto acumulativo de una bola de nieve».⁹

No sé con cuántos tribales se entrevistó Robinson. Con ninguno, seguramente. Sin embargo, el caso de Nagarhole es típico. En toda la India, los administradores de los parques han contrapuesto los intereses de los pobres tribales que han vivido tradicionalmente allí a los intereses de los amantes de la vida silvestre y a los placeres de los habitantes urbanos que quieren conservar los parques «sin interferencia humana» —es decir, sin interferencia de otros humanos. Esos conflictos ocurren en el santuario Rajaji en Uttar Pradesh, en Simlipal en Orissa, en Kanha en Madhya Pradesh, en Melghat en Maharashtra.¹⁰ En todas partes de la India, los amantes de la vida silvestre se han amparado tras el Departamento de Bos-

⁷ Raymond Bonner, *At the Hand of Man: Peril and Hope for Africa's Wildlife*, Alfred A. Knopf, N. York, 1993, pp. 35, 65, 70, 85, 221.

⁸ Arne Kalland, «Seals, Whales and Elephants: Totem Animals and the Anti-Use Campaign», en los *Proceedings of the Conference on Responsible Wildlife Management (European Bureau for Conservation and Development, Bruselas, 1994)*. También, Arne Kalland, «Management by Totemization: Whale Symbolism and the Anti-Whaling Campaign», *Arctic*, vol. 46, n. 2, 1993.

⁹ *The Deccan Herald*, Bangalore, 5 Nov. 1995.

¹⁰ Un panorama general en todo el país, en Ashish Kothari, *Saloni Suri y Neena Singh*, «Conservation in India: A New Direction», *Economic and Political Weekly*, 28 Oct. 1995.

ques para desalojar a los tribales y «rehabilitarlos» lejos de los bosques. Para conseguir esto, han gozado de los apoyos de los biólogos y organizaciones conservacionistas estadounidenses, que han puesto el prestigio de la ciencia y el poder del dólar al servicio de esa cruzada para sacar a los propietarios originales del bosque de su hogar.

Las tonterías acerca de los derechos iguales de todas las especies no ocultan el evidente hecho que los «imperialistas verdes» son posiblemente tan peligrosos y ciertamente más hipócritas que sus colegas religiosos o económicos. El banquero o agente de publicidad estadounidense quiere un mundo mejor en el cual todo el mundo, cualquiera que sea su color, será económicamente un estadounidense, manejando un automóvil, bebiendo pepsi, con nevera, aire acondicionado y lavadora en cada casa. El misionero, que ha encontrado a Jesucristo, quiere que los paganos le sigan también. El conservacionista quiere proteger a los tigres o a las ballenas para la posteridad, pero espera que sean *otros* quienes hagan los sacrificios necesarios.

Además, los procesos desencadenados por el imperialismo verde son casi irreversibles. El consumidor tentado a entrar en el Kentucky Fried Chicken, puede decir, «una vez y no más». El hindú que se convierta al Bautismo puede decidir volver más tarde a su fe original. Pero el tribal pobre, desalojado de su hogar del bosque por la propaganda del conservacionista, está condenado a una vida de refugiado ecológico en un suburbio, un destino similar a la muerte para esa gente.

Los ejemplos ofrecidos más arriba arrojan serias dudas sobre la pretensión de Arne Naess de que el movimiento de la ecología profunda sea «según mucha gente en todo el mundo, el regalo más precioso del continente norteamericano en nuestro tiempo».¹¹ En realidad, la contribución más importante de la ecología profunda ha sido privilegiar la protección de los hábitats y de las especies silvestres por encima de todas las demás variedades y preocupaciones del ecologismo, y atribuirse además una dudosa superioridad moral para conseguir sus fines. Al considerar la «igualdad biocéntrica» como un absoluto moral, los tigres, los elefantes y las ballenas necesitarán más espacio para crecer y reproducirse mientras los humanos —los humanos pobres— deberán cederles su espacio.

De ninguna manera queremos un mundo completamente dominado por «seres humanos y sus parásitos, comensales

y mutualistas». Deben existir los tigres y los bosques húmedos tropicales y debemos proteger todas esas islas de la naturaleza que no han sido aún conquistadas por los humanos. Nuestro argumento es, sin embargo, que la protección de la vida silvestre y su avanzacilla más radical,¹² la ecología profunda, deben entenderse como lo que son, una variedad de ecologismo que ha caracterizado al Atlántico Norte, y cuya exportación y crecimiento debe hacerse con cuidado y, sobre todo, con humildad. En aquellos países del Sur que sean pobres y con alta densidad de población, las áreas protegidas no pueden ser administradas con guardias y fusiles sino que deben reconocerse los derechos de los pueblos que han vivido y con frecuencia han cuidado esas áreas antes de que se tomaran parques nacionales o patrimonio ambiental mundial.¹²

Al colocar a la ecología profunda en su lugar, vemos que las tendencias que son despreciadas como ecología «superficial» son realmente variedades de ecologismo más apropiadas, más representativas y más populares en los países del Sur. Cuando Arne Naess dice que «la biología de la conservación es la punta de lanza del ambientalismo de base científica»,¹³ nos preguntamos por qué «la agroecología», «la tecnología anti-contaminación», o «los estudios de energías renovables» no pueden ser «puntas de lanza del ambientalismo de base científica». Para el campesino o pescador de Ecuador o Costa Rica, para el tribal de Indonesia o el habitante de suburbio de Bombay, la conservación de la vida silvestre no puede ser más «profunda» que el control de la contaminación, la conservación de energía, la planificación urbana ecológica, o la agricultura sostenible.

¹¹ Arne Naess, «Comments on the article, *Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique*, by Ramachandra Guha», sin publicar, 1989, p. 23.

¹² Algunos trabajos recientes de expertos de la India niegan que la conservación pueda tener éxito a través de la política de guardias y armas de fuego adoptada por la mayor parte de conservacionistas de la vida silvestre, tanto locales como extranjeros. Pueden leerse ideas bien meditadas para hacer compatibles los intereses de las especies silvestres y de los humanos pobres, en Kothari y otros, op. cit., en M. Gadgil y P. R. S. Rao, «A system of positive incentives to conserve biodiversity», *Economic and Political Weekly*, 6 agosto 1994; R. Sukumar, «Wildlife-Human Conflict in India: an ecological and social perspective», en R. Guha ed., *Social Ecology*, Oxford Univ. Press, New Delhi, 1994.

¹³ Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge Univ. Press, 1990, p. 45.