

ACTORES-RED Y PIRINEIDADES. SOBRE LA GUERRA DEL OSO EN LA VERTIENTE NORTE DE LOS PIRINEOS*

Resum

Igual com passa amb els pantans, el conflicte de l'ós sembla que afecta dos dels pilars fundacionals de la Modernitat: el contracte natural legitimat pel naturalisme (a la base de la Ciència) i el contracte territorial apadrinat pel nacionalisme (a la base de l'Estat). La crisi d'aquestes dues referències ha permès la (re)aparició d'altres formes de relacionar-se els humans amb els no humans i el diferents territoris entre si. En el cas del contracte natural que tutela la ciència, més enllà del totemisme (en el fons mer inconscient del naturalisme), el que sembla tornar és l'animisme, representat pels ramaders i, sobretot, els caçadors. En relació amb el contracte territorial tutelat per l'Estat, allò que torna és la fluïda i directa relació entre valls que existia abans de la implantació dels Estats nacionals. Aquesta sociabilitat pirinenca, com l'animisme, també ha romàs de manera informal en els marges i intersticis de l'ordre inaugurat per la modernitat. A més de les relacions amb la natura i entre territoris, l'afer de l'ós obliga a investigar la manera com es fabrica avui la natura.

Paraules clau: ecologisme, nacionalisme, híbrids, constructivisme, proteccionisme.

**José Ángel Bergua
Amores**

Abstract

In the same way that happens with the reservoirs, the conflict of the bear seems to affect two of the foundational pillars of modernity: the natural contract legitimated by naturalism (in the basis of the Science) and the territorial contract backed by nationalism (in the basis of the State). The crises of these two references has allowed the (re)appearance of other ways of correlating the humans with the no humans and different territories among themselves. In the case of the natural contract which science protects, beyond totemism (which is really mere unconsciousness of naturalism) what

* Este texto se basa en una serie de lecturas y de suposiciones que aún no cuentan con mucha base empírica. Por eso no puede ser calificado de «científico». Sin embargo, creo que hay mimbres suficientes para iniciar una investigación. Mientras llega, sugiero al lector que aproveche la energía emocional que puedan proporcionarle las líneas que siguen para inspirar sus propias especulaciones.

seems to repeat itself in history is animism, represented by the stockbreeders and, above all, the hunters. In relation to the territorial contract protected by the State, what comes back is the fluent and direct relation between valleys which existed before the implantation of the National States. This Pyrenean sociability, as well as animism, has remained in an informal way in the margins and interstices of the order inaugurated by modernity. Apart from the relations with nature and among territories the case of the bear forces to investigate the way nature is manufactured today.

Keywords: ecologism, nationalism, hybrids, constructivism, protectionism.

En la misma década de los 90 en la que la vertiente sur de los Pirineos se posicionaba como sujeto frente a la política hidráulica de las Administraciones central y aragonesa (Bergua, 2003), la vertiente norte alcanzaba una conciencia similar en su lucha contra la reintroducción del oso. En las líneas que siguen propongo al lector echar un vistazo a este conflicto. Sugiero que la reintroducción del oso es un «actor red» que involucra intereses de actores muy diversos, si bien todos ellos tienen en común el hecho de formar parte de una trama social que cuenta con el apoyo, tanto a nivel nacional como internacional, de muchas y muy influyentes instituciones. Por eso se puede calificar al orden social que ha decidido reintroducir el oso como «instituido». En el otro bando, la lucha contra esa reintroducción, además de contar con menos apoyo institucional, se caracteriza por recuperar una conciencia pirenaica muy similar a la alcanzada en el siglo XVI. Esta otra realidad social, puesto que no dispone de mucha cobertura institucional, bien podría calificarse de «instituyente».¹ De todas formas, no son sólo las relaciones «políticas» con el territorio las que han resultado aludidas por el conflicto. También las relaciones de lo social con lo natural se han visto afectadas.

1. La reintroducción de especies

La reintroducción de especies forma parte de un modo de relacionarse con la naturaleza que sólo aparentemente desborda la Modernidad. En efecto, aunque haya dejado de ser considerada objeto de explotación, ha sido convertida en objeto de protección, rehabilitación, restauración, inspiración, etc.² Por lo tanto, el hombre sigue siendo el sujeto que habla o hace y la naturaleza continúa siendo el objeto que se manipula o del que se habla. Por lo tanto, con el proteccionismo no hemos salido del antropocentrismo que inauguró la Modernidad.

En Francia, la introducción de especies vegetales y animales comienza después de la Revolución (Vourc'h y Raffin, 1992). El gran naturalista Jules Verreux, por ejemplo, propuso por esa época la aclimatación de diversas especies de canguros en los Alpes, en 1854 Geoffroy fundó la sociedad imperial zoológica de aclimatación y en 1860 Napoleón III inauguró un jardín de aclimatación. Más tarde se apostó por la reintroducción de especies desaparecidas. El resultado de esta decisión ha sido que desde 1950 se han reintroducido o se ha incrementado el número de individuos de 26 especies.

En todo el mundo, desde 1973 a 1986 se llevaron a cabo 700 operaciones anuales de reintroducción de aves y mamíferos pertenecientes a 93 especies. Al margen de las reintroducciones realizadas por pescadores y cazadores, la primera reintroducción de envergadura llevada a cabo en Europa fue la del urogallo, hecha en Escocia en el siglo XIX por grandes terratenientes, pues era una especie muy apreciada por los cazadores. En 1837 y 1838 se importaron cuatro urogallos suecos y en 1892-1893 se realizó un aporte masivo de ejemplares noruegos. Otro antecedente de reintroducción es el de la cabra montés de los Alpes, desaparecida de Suiza y que sólo subsistía en la reserva de caza italiana Gran Paradiso. Una ley suiza de 1875 decidió su reintroducción y después de varios ensayos infructuosos con híbridos, a principios del siglo XX se capturaron cabras italianas, inicialmente con ayuda de furtivos y luego con consentimiento de las autoridades transalpinas. Hoy en Suiza hay aproximadamente 12.000 cabras monteses, algunas de cuyas poblaciones ya vuelven a ser cazadas. Otro ejemplo, más reciente, data de los años 80 cuando se decidió reintroducir el buitre leonado, especie desaparecida desde hacía 40 años, en las Cévennes francesas. En este caso los jóvenes buitres procedieron de España. Hoy ya hay 100 ejemplares que vuelan en libertad. Más difícil ha resultado la reintroducción del lince en la zona francesa de los Vosgos. Había desaparecido en el siglo XVII y se decidió importarlo de Checoslovaquia. De los 15 que se soltaron en 1983 actualmente apenas quedan 6.

La reclamación de la reintroducción del oso en los Pirineos probablemente comienza cuando Jean Michel Boineau, uno de los mejores conocedores del oso en Ariège, alza una pancarta en la que está escrito «Salvemos los osos de los Pirineos» el 29 de septiembre de 1982 al paso del cortejo oficial del presidente Mitterrand, que iba camino de Foix. Mitterrand paró y contestó: «Soy de su misma opinión. Hay que salvar al oso y proteger la especie. Se debe poder hacerlo sin perjudicar a los agricultores» (De Marliave, 2003). Este encuentro puso en marcha un engranaje administrativo del que resultó, dos años más tarde, un plan de salvaguarda del oso. Aunque quizás los orígenes de la reintroducción del oso en los Pirineos deban rastrearse más lejos. Sesenta años antes, Séraphin André, el último cazador que tiró a un oso en los Alpes franceses (lo hizo en 1921), había impulsado la defensa de los plantígrados. Lo hizo en un Congreso de Protección de la Naturaleza celebrado en París

pidiendo al Estado la prohibición de la caza del oso. En ese mismo Congreso, un funcionario forestal, Pierre Salvat, reclamó la creación de un parque pirenaico para proteger los últimos plantígrafos franceses. Así comenzó la aventura de la reintroducción (p. 164-165). En 1988 se amplió el Parque Nacional de los Pirineos Occidentales precisamente para «cuidar» mejor a los osos occidentales. En la misma época los catalanes maduraban la idea de crear territorios protegidos para sus últimos osos. De hecho, en 1987 se clasificaron como protegidas dos zonas del valle de Arán con la intención de que albergaran osos en el futuro. De todas formas, aunque las distintas administraciones españolas y la catalana hayan intervenido, ha sido la francesa la que más interés ha puesto en la gestión del oso.

En 1985, la Sociedad Francesa para el Estudio y la Protección de Mamíferos lanzó una campaña a favor del oso apoyada por más de tres mil personalidades de las artes, la ciencia, el cine y la política. Entre los incondicionales de los osos estaban los miembros del Fondo de Intervención Eco Pastoral (FIEP, creado en 1976) y algunos de los mejores especialistas europeos en oso pardo (Claude Dendelecht y Gérard Caussimont). Promovieron un sistema de indemnizaciones, lanzaron las primeras operaciones de heliporteo (el año 1983) para evitar que los pastores pasaran por las zonas de osos e instalaron 28 cabañas de radio-teléfono. Esto unido a una labor pedagógica llevada a cabo en las mismas escuelas (que incluso han puesto nombre a los osos) ha facilitado la cohabitación con el plantígrado (p. 168). Al lado de estos activistas hay que poner también a Jean-Jacques Camarra, técnico de la Oficina Nacional de Caza, miembro del Centro Nacional de Estudio de los Predadores y considerado como uno de los mejores especialistas mundiales en osos (p. 169).

Tras distintas experiencias, en 1996/97 se logró financiar con fondos Life de la Unión Europea para la Protección de Especies la reintroducción del oso. Fue apoyada por Aragón, Cataluña y Navarra. Entre 1996 y 1997 se soltaron tres osos traídos de Eslovenia para que se cruzaran con los autóctonos. El año 2004 murió Papillon, un cazador mató a Canelle, la última hembra autóctona y la ministra francesa de Medio Ambiente decidió soltar 15 osos más, aunque al final sólo fueron 5 (4 hembras y 1 macho). La suelta tuvo lugar, a pesar de la oposición de España y las comunidades autónomas, el año 2006. La intención fue que esta última suelta permita duplicar la población de osos en el 2008.³

Actualmente, si hacemos caso a la información divulgada por DEPANA⁴ a través de su página web, la población de osos del Pirineo oscila entre 14 y 16. En el núcleo occidental (Roncal, Bearn, Tarbes) hay 4 ejemplares: los autóctonos Camille y Aspe Ouest (ambos machos) reforzados con Nere (hijo de Giva) y su hijo (que también lo es de la hembra Canelle, muerta el 1/11/04). En el núcleo central (desde Tarbes hasta Andorra) hay entre 8 y 10 ejemplares, todos introducidos: Pyros (macho) Giva (hembra), Caramelle (hija de

Mellba), dos ejemplares nacidos el 2000 (probablemente hijos de Giva), dos ejemplares nacidos el 2002, dos subadultos nacidos el 2003 y 1 ó 2 crías nacidas en el 2004). En el núcleo oriental (desde Andorra hasta el Canigó) hay 2 ejemplares: Kouky (hijo de Giva) y Boutxy (hijo de Mellba).

En el conjunto de la parte oriental de los Pirineos las zonas más frecuentadas son Arán, y el norte de Pallars Sobirà y Alta Ribagorza. En menor medida también frecuentan Pallars Jussà (valles de Manyanet y Fosca) y el Parque Nacional de Aigües Tortes. Algunos ejemplares se han expandido al Pirineo oriental (Alta Cerdanya-Capcir) y Nere incluso ha llegado al Bearn, aunque sin contactar con la población autóctona.

Las cinco hembras que se soltaron en Arbas (Alta Garona), cerca de Arán, en mayo de 2006 han demostrado ser muy activas. Palouma (fallecida en agosto de 2006) recorrió parte del valle de Gistaín. Franska llegó a cruzar a España por Sallent de Gállego y el verano del 2007 fue acusada por los ganaderos de los Altos Pirineos de ser «una devoradora de ovejas» que, además, mataba por placer. Los ecologistas de ADET respondieron que los ataques simplemente mostraban «la vulnerabilidad del sistema de pastoreo». ⁵ Otra de las hembras liberadas el 2006, Hvla, fue vista en la primavera del 2007 con un par de oseznos. ⁶ ADET ya ha lanzado una campaña para bautizarlos. Esto no es nuevo. La madre, Hvla, está apadrinada por la cantante y modelo Carla Bruni y por el músico Stéphane Sanverino.

2. La fabricación del oso

El 19 de mayo de 1996 fue soltada en Melles (Alta Garona) a las 8.10 h, ante un selecto puñado de espectadores, Ziva. El momento fue histórico, pues por primera vez desde hacía 6 años volvía a haber osos en los Pirineos centrales. Una semana antes el equipo francés encargado de la captura había despedido en Eslovenia a los especialistas agrupados en torno a Djuro Huber, veterinario de origen croata y profesor de biología en la Facultad de Medicina de Zagreb (De Marlieve, 2003: 173). Este hombre había seguido las negociaciones de la compra de osos porque en la reserva de Medved hay plantígrafos con características similares a las de los pirenaicos. En efecto, Jean Bouvet y Pierre Taberlet (2001) habían construido el árbol genealógico de las dos familias de oso pardo europeas (Escandinavia-Balcenes-España y Rusia-Rumanía) y comprobaron que sólo la primera convenía y que, dentro de ella, Eslovenia resultaba el lugar de provisión más factible (p. 182). La delegación francesa que asistió a la «compra» estaba compuesta por siete personas: dos miembros de Artus (una importante asociación de defensa del oso), el alcalde de Melles, dos representantes de la federación de cazadores y un miembro de la Dirección Nacional del Medio Ambiente de Midi-Pyrénées.

Después de cazar al oso, lo ficharon, le pusieron un collar emisor y lo trasladaron por avión en una cápsula, similar a la de los cosmonautas, vigilada por una cámara de televisión. Una operación similar a ésta se había realizado ya para soltar a Mellba (el 6 de junio de 1996) y Pyros (el 2 de mayo de 1997). En los tres casos, para mantener controlados a los osos se les colocó un emisor de VHF en el collar que enviaba dos *bips* por segundo a un receptor conectado a una antena. Para resultar más efectivos en el trabajo de control se utilizó un avión ligero que hacía rebotar los *bips* emitidos. Se decidió que el avión sobrevolara el territorio un día a la semana en intervalos de 30 minutos. Esta vigilancia tan intensa no tuvo el éxito esperado porque los osos se rebelaron. Poco antes de su muerte, en septiembre de 1997, Mellba se desprendió de su collar. Pyros «perdió» el suyo el 22 de agosto de 1997 (le pusieron uno nuevo el 5 de abril de 1998). Ziva, por su parte, se deshizo de otro a la salida de la hibernación en 1999 (p. 181).

Detrás de cada plantígrado hay una compleja trama burocrática, económica, tecnológica y científica que va mucho más allá de la vigilancia con collares y aviones. Su origen se puede remontar a enero de 1995, fecha en la que se constituyó la Red y el Comité de Seguimiento de la Población de Oso Pardo del Pirineo Occidental en el marco del proyecto LIFE hispano-francés de Conservación de Vertebrados Pirenaicos Amenazados (Herrero y Alcántara, 1997). Los organismos responsables de la red y de su comité son la Oficina Nacional de Caza, por parte francesa, y los Gobiernos de Aragón y de Navarra por la española. Otros organismos franceses que participan son el Parque Nacional de los Pirineos, el Fondo de Intervención Eco-Pastoral y la Oficina Nacional de Bosques.

En la primera reunión del comité se acordó que el Gobierno de Aragón llevaría a cabo durante dos años un programa de búsqueda de huellas y señales de oso pardo con la misma metodología general que ya habían utilizado la parte francesa y Navarra. El diseño general fue elaborado para el conjunto del núcleo osero por Jean Jacques Gamarra, coordinador de la red. En Aragón se decidió que formaran parte de la red un conjunto de guardas, técnicos y vigilantes del Gobierno de Aragón formados y entrenados en la búsqueda de indicios de oso. Durante el mes de febrero de 1995 diseñaron y acondicionaron 26 recorridos fijos por el área osera tradicional y zonas adyacentes con una longitud de aproximadamente 8 km cada uno. En el valle de Ansó había 6, los mismos que en Echo, 4 en Aragüés-Jasa y 4 en Aísa. En cada valle, la mitad de los recorridos estaban en la cabecera y la otra mitad al sur de los pueblos.

Los recorridos se realizaron entre abril y diciembre. Estaban todos acondicionados con 5 «estaciones de huellas» y 5 «estaciones de olor». Las estaciones de huellas consistían en pequeñas superficies de tierra rastrillada de entre 1 y 2 metros cuadrados que pretendían

favorecer el hallazgo de huellas. Las estaciones de olor eran mallas desfleadas embebidas de trementina y clavadas en pinos rojos, abetos y quejigos. La trementina atrae al oso, se rasca en ella y deja pelos que luego son analizados genéticamente. También se dispusieron carroñas (ovejas muertas) en algunos recorridos y al lado de las estaciones de huellas. Además de los recorridos fijos se realizaron otros de manera libre. Y durante abril y mayo se llevaron a cabo dos operaciones de prospección adicionales. En conjunto se llevaron a cabo 272 recorridos (30.204 km). Los resultados obtenidos no estuvieron a la altura del esfuerzo invertido. Sólo se registró un indicio de oso seguro. Se encontró el 29 de julio en el Camino Viejo del Castillo en el Valle de Echo.

Además de la obtención de indicios, el programa de reintroducción del oso incluía más apoyos (Sáinz de la Maza y Nunes Alonso, 2001). En Cataluña, por ejemplo, las energías se centraron en la evaluación de la aclimatación al territorio. Entre los trabajos dirigidos a tal fin destacan los realizados por el LIGIT (Laboratorio de Información Geográfica y Teledetección) de la Universidad Autónoma de Barcelona entre finales de 1997 y la primavera de 2000 en colaboración con el Servicio de Fauna del Departamento de Medio Ambiente de la Generalitat de Catalunya. Primero se construyó un Modelo de Interés Tráfico a partir de un solo factor (la vegetación) identificando las especies más apetecidas por el oso y atribuyéndoles valores de interés tráfico entre 1 y 10. Por otro lado, se elaboró un Modelo de Interés de Refugio para averiguar los lugares potenciales de hibernación. Finalmente, se estudió la selección del hábitat realizada efectivamente por el oso (según el seguimiento telemétrico del que era objeto por un equipo francés y otro catalán) contrastando ese dato con la disponibilidad de hábitats. Los resultados de tan compleja investigación indican que el hábitat frecuentado por los osos se sitúa en alturas medias, entre 1.300 y 1.800 metros de altura (un poco más bajas en primavera y otoño, algo más altas en verano), bastante escarpadas (con pendientes de entre 30 y 60 grados) y a cierta distancia de zonas frecuentadas por los humanos (principalmente zonas urbanas y carreteras). También se comprobó que el comportamiento de Pyros era bastante estable, mientras que Ziva buscó hábitats más variados y también de más difícil acceso. No sabemos cuál es la razón de esa diversidad de gustos. La metodología del LIGIT no estaba preparada para ello.

Otro asunto que interesó a los responsables de la reintroducción del oso fue el análisis de las heces recogidas en colaboración con el servicio francés de alimentación ENVY (Lagalis, Quenette, Rech y Ligereux, 2003: 639-644). El territorio objeto de inspección fue de 7.000 km² repartidos en tres departamentos: Alta Garona, Ariège y Altos Pirineos. Durante los tres años se recogieron 89 muestras de heces. Teniendo en cuenta que un oso defeca una media de dos veces por día durante 8 meses de actividad anual y que había 2 osos en 1996, 3 en 1997 y 4 en 1998 y 1999 (los oseznos de Mellba), las heces recogidas supo-

nían un 1,9% del total de deposiciones. Una vez congeladas, se enviaban al ENVT para su análisis. Allí se comprobó que el 92% de las muestras contenían elementos vegetales (el 51% de las veces sólo vegetales), el 29,6% contenían mamíferos (el 21,6% salvajes) y que en el 22,1% había insectos. Por otro lado, se dedujo que el régimen alimentario global estaba constituido por ungulados salvajes (rebecos y corzos) (22,7%), los frutos secos de quejigos y hayas (18,4%), roedores (12,1%), insectos (12%), plantas no herbáceas (11,5%), mamíferos domésticos (9,5%) plantas herbáceas (5,9%), etc. De modo que los mamíferos constituyen el 44,3% de la dieta y son el alimento clave. Sin embargo, no es posible saber si tales mamíferos han sido matados por el oso o eran carroña. Tampoco saben explicar estos expertos por qué a Franska le gusta más matar ovejas que comerlas. De nuevo una parte importante de la actividad del oso queda en la penumbra, sin esclarecer.

Además de dar trabajo a geógrafos, telemetristas y genetistas de distintas universidades, el oso también tiene su impacto en la estructura ocupacional de las zonas afectadas. En efecto, de los 156 empleos de pastor financiados el 2003, 62 tuvieron que ver con el programa Osos. Las ayudas encuadradas en dicho programa son: 80 puestos de pastor de media por año (106 el 2004), 118 perros de protección, 42 teléfonos para las cabañas, 111 transportes de material por helicóptero, etc. (Reynes, 2005: 61).

3. El imaginario del oso instituido

Bobbé (2005), antropóloga perteneciente al CNRS, ha analizado «la fabricación social de animales salvajes que pueblan el espacio mental y mediático de nuestras sociedades» (p. 124). En su opinión lo de «salvaje» tiene un carácter polisémico, pues en el término se cruzan el significado tradicional y varios contemporáneos. El tradicional nos lo descubre la etimología: «salvaje» deriva de *silvaticus* («hecho en la *silva*»). En el siglo XII se aplica a los animales carniceros que viven en los bosques, desiertos u otros lugares alejados de los hombres. 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 (p. 124). En la actualidad hay una nueva cultura de lo salvaje testimoniada por una crisis de las representaciones tradicionales. Los síntomas de esta crisis son tres: a) al pasar de la noción de especie a la de población, lo salvaje es territorializado; b) al pasar de lo momentáneamente molesto a lo localmente proliferador, lo salvaje es ecologizado; y c) pasando de la erradicación a la regulación, el animal salvaje se convierte en algo bueno que hay que curar. Con estos desplazamientos se tiende a asociar lo salvaje a lo «natural» (opuesto a lo «artificial») y ya no, como sucedía con la noción tradicional, a lo «peligroso». Este deslizamiento semántico ha sido promovido muy especialmente por los amigos de los animales, defensores de su «es-

tado de libertad natural» (p. 125). Una vez territorializado, ecologizado y curado, el animal salvaje se convertirá en parte de las operaciones de labelización de productos artesanales y de los territorios que dicho animal ocupa (p. 125).

La construcción de lo salvaje (artificializado, labelizado y emblemático) comienza con la construcción de un origen mítico que Bobbé ha reconstruido analizando 150 relatos mediáticos sobre osos abatidos desde 1921, en los Alpes, a 2004, en Lescun, año y lugar en que se disparó a Canelle, la última osa autóctona del Pirineo. El esquema mítico al que se someten las noticias y comentarios periodísticos es muy similar al descubierto por Propp en sus análisis sobre los cuentos maravillosos (p. 128). Primero, está la desaparición del último oso alpino, equivalente a la «pérdida» del objeto. Segundo, el proyecto de reintroducción equivale a la «búsqueda» del objeto que falta. Tercero, la política de información y sensibilización evoca el tema de la «prueba». Y cuarto, tratándose de una operación en curso, sólo el condicional puede ser utilizado para evocar la «adquisición» del objeto perdido. Esta base mítica contribuye a legitimar la fabricación social de «un salvaje de primer tipo» y a inscribir el proyecto en un *continuum* histórico.

Como hemos visto, la fabricación de salvajes de primer tipo incluye, además de un relato de fondo que le otorga cualidades mitológicas, numerosas manipulaciones físicas y experimentales que convierten al oso en un animal predecible y controlable. Incluso hay una línea telefónica especial reservada a la localización de los osos reintroducidos. De este modo se pretende prevenir daños y actuar antes de que ocurran, pues así se reactivaría la polémica sobre la reintroducción. Por lo tanto, se intenta mantener en todo momento a los osos salvajes bajo control. Esta anticipación, en fin, «prohíbe el paso al acto de predación negando su legitimidad». Por lo tanto «se reintroduce un salvaje predador al que se le retira el derecho de comportarse como tal» (p. 133). Por eso, más que de naturaleza o de naturalización hay que hablar de artificio o de artificialización. Estamos ante un animal reconstituido. Pero es que estos salvajes de primer tipo son incluso bautizados y algunos incluso cuentan con padrino y madrina. La elección de nombres hasta ha llegado a ser objeto de un concurso en las escuelas.

Hemos hablado del salvaje de primer tipo, pero no es el único que puebla nuestro mundo. Tenemos también al salvaje de segundo tipo, resultado de una acción indirecta que no supone ningún contacto en la medida en que afecta al territorio y no al animal. Los convenios de espacios protegidos transfronterizos son un buen ejemplo de esto. Lo que se hace en este caso es confirmar la naturalidad de los territorios ofrecidos al animal (p. 134). El salvaje ordinario o de tercer tipo es «un asalvajado ordinario» y no es objeto de ninguna protección ni cuidado legal (pp. 139 y ss.). Es el caso de los perros convertidos en salvajes.

Se diferencian de las otras clases de salvajes mencionadas antes en varias cosas. Primero, tiene un estatuto legal de especie doméstica. Segundo, actúa espontáneamente sin que nada pueda hacer prever sus intenciones. Por lo tanto, «la fabricación (indirecta) de este salvaje de tercer tipo resulta de un relajamiento de la presión humana o de un fracaso del hábito de la domesticación» (p. 141).

La fabricación de los dos primeros tipos de salvajes participa de la «nueva cultura de lo salvaje». Se caracteriza por haber un distanciamiento máximo del animal tanto en términos espaciales (se va a otros países a buscarlo) como temporal (se repone un salvaje desaparecido hace tiempo). Sin embargo, después de instalarlo, el distanciamiento queda anulado por sofisticadas medidas de control y vigilancia. La especificidad del salvaje de tercer tipo reside, en cambio, en su inmediatez, pues pertenece a la esfera doméstica. Lejos de ser valorizado, artificializado, protegido e incluso patrimonializado, este salvaje es tan espontáneo como ordinario (p.141). Otra paradoja que encontramos en el trato del hombre contemporáneo con los animales es que, mientras en el ámbito doméstico las relaciones del domesticador con sus rebaños son cada vez más distendidas (pues se les deja cada vez más libertad y mayor contacto con su entorno natural), la eco-zoo-tecnia aplicada a los animales salvajes es cada vez más intensa (vigilancia, marcaje, etc.) (p. 142).

Demos un paso más. El sociólogo del CNRS André Micaud (1993), como Bobbé, aunque de otra manera, también se ha ocupado de la fabricación de lo salvaje. Sus reflexiones parten de una proposición de ley discutida en 1988 en la Asamblea Nacional de Francia que pretendía extender cierta protección a animales designados como «animales que viven en el estado de libertad natural» y a los que se les niega el calificativo de «salvajes» pues ese término —se dijo en la Asamblea— «podría dar la impresión de que pueden ser peligrosos para el hombre». Según Micaud, en la política del medio ambiente hay tres desplazamientos que demuestran la crisis de la antigua representación de lo salvaje. Primero, ya no se habla de «especies» (término que reenvía a una aproximación naturalista y biologicista), sino de «poblaciones» (de carácter ecológico, pues tiene en cuenta la articulación del viviente con el medio). Con este reforzamiento del vínculo entre el animal y su territorio hay una «patrimonialización de la fauna salvaje». En segundo lugar, no se habla de los perjuicios ocasionados por una especie sino de desórdenes en un «processus naturel» (el de la reproducción de una población). Y en tercer lugar, no se habla de destrucción o eliminación de especies nocivas sino de «regulación» (término que implica una idea de gestión).

Otro cambio que habla de la crisis de la antigua representación a favor del «viviente en estado de libertad natural» tiene que ver con los cambios habidos en la caza. Esta actividad partía inicialmente de una experiencia fuerte, ver a un alimaña salvaje evolucionando

libremente en su medio natural, que lleva a reflexionar sobre la humanidad del hombre. A partir de esta experiencia, cada sociedad articulaba «las prácticas legítimas que se deben tener con los animales» (p. 204). En nuestras sociedades esas prácticas están cambiando. La caza era una forma de relación legítima con los animales salvajes, pero hoy ya no es así: «la caza no dura más que para permitir a los rurales mantener una identidad que ellos saben perdida» (p. 205). La concepción de lo salvaje también ha cambiado, dice Micaud, con la reintroducción de animales. Ya no amenaza a la Cultura sino que garantiza la excelencia del medio natural. Es un indicador de cualificación de un medio ambiente (p. 208). Por lo tanto, la oposición ya no es salvaje/cultura sino natural/artificial. Finalmente, hay que tomar nota de la «naturalización» del «animal salvaje». Lo está en tres sentidos. Primero, porque se pretende que sea auténtico. Segundo, en el caso de la reintroducción, el animal tiene que ser algo del lugar, un «indígena». Por eso, «no será posible autorizar la reintroducción de una población animal para la cual no sea posible probar una presencia pasada» (p. 208). Y tercero, el animal no sólo es signo de lo verdadero y lo bueno, sino del bien, y por eso debe ser amado.

4. Ecologismo y ontología naturalista

Los análisis de Bobbé y Micaud muestran que en las relaciones que Occidente está instituyendo entre los humanos y los no humanos hay algo de mala conciencia. En efecto, si el antropocentrismo moderno impulsó la explotación económica, la racionalización científica y, en fin, el distanciamiento de la naturaleza, en la actualidad parece que se quiere volver a ella. El ecologismo político parece haber impulsado este retorno. Sin embargo, el malestar occidental es bastante más complejo de lo que esta nueva ideología da a entender. Deriva de una ontología de la que, a pesar de pretenderlo, el ecologismo político no logra escapar. Para comprender las posibilidades y limitaciones de dicha ontología es necesario ver cómo otras culturas han decidido relacionar a los humanos con los no humanos y las trampas en las que tienden a quedar enredadas. Sólo después de esa mirada será posible dar un paso más y comprender lo que el ecologismo político puede y no puede hacer.

El antropólogo francés Philippe Descola, discípulo de Lévi-Strauss y muy relacionado también con Bruno Latour, ha realizado una descomunal investigación que permite al lector occidental visitar los bordes de su régimen epistemológico, el límite donde, una a una, las parejas de conceptos con las que solemos operar (por ejemplo naturaleza/cultura) se ven relativizadas hasta perder su aura (Besis, 200: 54). Según Descola, todo humano se percibe como una unidad mixta de interioridad y fisicalidad desde la que reconoce o niega al otro no humano características derivadas de las suyas propias (Descola, 2006: 169-176).

En efecto, frente a un otro no humano puedo suponer que posee elementos de fisicalidad e interioridad idénticos a los míos (totemismo) o distintos (analogismo). También puedo suponer que tengamos interioridades similares y fisicalismos diferentes (animismo) o interioridades diferentes y fisicalismos análogos (naturalismo). Una vez distinguidas, veamos por separado y con más detenimiento esas ontologías.

Lo que caracteriza al animismo es que los humanos imputan a los no humanos una interioridad idéntica a la suya. En efecto, el alma de la que los animales y las plantas están dotados les permite no sólo comportarse según las normas sociales y los preceptos éticos de los humanos sino de establecer con éstos una relación de comunicación. Por lo tanto, una y otra clase de seres se diferencian sólo por su aspecto físico. En el animismo el cuerpo posee, pues, el rol que de ordinario tiene el alma para los occidentales (p. 188). En efecto, si el animismo de los pueblos amazónicos es «multinaturalista», como dice Viveiros de Castro (2006), pues está fundado en una heterogeneidad física o material de existentes dotados de un mismo espíritu o cultura, el naturalismo del mundo occidental es «multiculturalista» pues postula una diversidad de manifestaciones individuales y colectivas de la subjetividad sobre una misma base natural o biológica. Volveremos a tratar este contraste más adelante.

Contraste de Ontologías

Interioridades parecidas y fisicalidades diferentes	Animismo	Totemismo	Interioridades parecidas y fisicalidades parecidas
Interioridades diferentes y fisicalidades parecidas	Naturalismo	Analogismo	Interioridades diferentes y fisicalidades diferentes

(Descola, 2006: 176)

El analogismo, por su parte, es un modo de identificación que fracciona el conjunto de existentes en una multiplicidad de entidades física y anímicamente independientes que sólo pueden relacionarse por la vía de la analogía (p. 280). Por lo tanto, para que pueda intervenir la fuerza vinculante de la analogía es necesario que antes todo esté separado y distinguido. Esta forma de ontología es muy común en el mundo. Se expresa, por ejemplo, en las relaciones entre microcosmos y macrocosmos que establece la geomancia y la adivinación china, o la idea, muy común en África, de que los desórdenes sociales pueden acarrear catástrofes climáticas. Por otro lado, la analogía, además de relacionar existentes distintos,

también permite, como sucede en China, relacionar en cada uno de ellos su fisicalidad y su interioridad.

Finalmente, en el totemismo, los humanos y no humanos se encuentran originalmente unidos, tanto física como interiormente, en un mismo magma. En efecto, esta ontología postula la inmanencia de los «seres del sueño», que están introducidos desde los orígenes del mundo en distintas clases de grupos totémicos de los que forman parte animales, plantas y humanos. Tales grupos totémicos son una especie de duplicaciones de los seres primordiales. Por eso la individualidad, tanto física como interior, no existe. En cuanto al Sueño, están instalados en él todos los existentes. No es un pasado rememorado ni un presente retroactivo sino una expresión de la eternidad. Por eso hay entre todos una relación perenne (p. 228). Por otro lado, en el totemismo todos los individuos son humanos por su comportamiento, dominio del lenguaje, intencionalidad, códigos sociales, etc., pero tienen la apariencia o llevan el nombre de plantas o de animales (p. 207). Por lo tanto, estamos ante existentes híbridos, sicionaturales. El mejor ejemplo de esto lo encontramos en el totemismo australiano

A partir de esta distinción de ontologías, Descola atiende a varios problemas que cada una tiene que resolver. El animismo, por ejemplo, debe convencerse de que los no humanos humanizados no son verdaderamente humanos para no caer en un grave peligro. El *inuit* Ivaluardjuk lo formuló muy claramente: puesto que plantas, animales y humanos están emparentados, «el peligro más grande de la existencia viene del hecho de que el alimento de los hombres está todo él hecho de almas» (p. 392). En el caso de nuestro naturalismo, el «multiculturalismo» que se despliega sobre el universalismo natural introduce una inquietud permanente por la arbitrariedad de lo cultural que la ciencia no alcanza a resolver (p. 398). En el totemismo, puesto que los seres originarios instrumentalizan a los humanos y se sirven de ellos para reproducir el mundo, hay un problema: ¿cómo singularizarse sin ambigüedad en el seno de un colectivo híbrido de humanos y no humanos? (p. 404). Finalmente, el problema del analogismo es cómo autentificar un punto de vista reunificante en un cosmos de inmanencias particularizadas (p. 412).

La relación que tienen las distintas ontologías entre sí es compleja. Los animistas, por ejemplo, puestos a cambiar, parecen preferir hacerlo hacia el analogismo. Es lo que ha ocurrido entre los *inuit* cuando se han sedentarizado (Descola, 2006: 512 y ss.). En mi opinión, algo parecido ha ocurrido con los indígenas de la Amazonia. Cuando han salido de la selva, han pasado a estar vinculados a sincretismos religiosos con una fuerte carga de analogismo. En cambio, el naturalismo suele ser llevado por el ecologismo en dirección al totemismo. Es lo que ocurre con la *land ethic* de Aldo Leopold (Descola, 2006: 273 y ss.;

Larrère, 2006) y su propuesta de «pensar como una montaña». También la reflexión sobre lo social practicada por las élites de Occidente ha solido cultivar el totemismo. En efecto, como ha mostrado Derrida (2007), gran parte de los discursos sobre la política se apoyan en metáforas animales. Recuérdese, por ejemplo, a Hobbes, cuando decía que «el hombre es un lobo para el hombre». Pero es que la misma cultura popular de nuestra civilización tiene abundante dichos y expresiones en los que se compara a los hombres con toros, linces, perros, cerdos, burros, zorros, gallinas, buitres, ratas, etc. Si el totemismo tiene tanto éxito en nuestra civilización, tanto a nivel culto como popular, quizás sea porque es la parte infraestructural o incluso inconsciente del naturalismo, la ontología que Occidente ha convertido en dominante, superior y consciente. En ese caso, el ecologismo sería una especie de autoconfesión y anamnesis ejecutada por el naturalismo para volver a contactar con el totemismo original. Más exactamente con la unión de lo social y natural que el totemismo parece enunciar. El problema es que, como ocurre con todas las anamnesis, ese retorno es siempre parcial y desfigurado.

Si hacemos caso a Latour (1999), la ecología política falla porque sólo habla de la naturaleza y de la política cuando debería incluir en sus reflexiones más asuntos. En efecto, lo que llamamos naturaleza es el resultado de una partición política o Constitución que separa lo que es objetivo e indiscutible (la naturaleza tal cual la relata la ciencia) de lo que es subjetivo y discutible (la sociedad tal cual la entiende la política). La ecología política, en lugar de referirse a los derechos de los animales o la protección del medio ambiente, debiera permitirnos «salir de la caverna» (p. 30) y encontrar un sucesor para «el colectivo con dos habitaciones» (p. 72) en que hemos convertido el mundo. En opinión de Latour ese nuevo colectivo debería estar compuesto por humanos y no humanos capaces de actuar los dos como ciudadanos. Para hacer valer esa capacidad de deliberar que es inherente a la condición de ciudadano habría que redistribuir la palabra entre los humanos y los no humanos. Más exactamente, habría que dudar de todos sus portavoces: los políticos en el caso de los humanos, y los científicos en el de los no humanos. También habría que redefinir la capacidad de actuar. En concreto, se deberían considerar como actores solamente a aquellos que asocien, de distinto modo, lo humano y lo no humano. Por ejemplo, como veremos más adelante, los cazadores o ganaderos y los ecologistas de los Pirineos son actores que relacionan lo humano y lo no humano de dos maneras muy diferentes. De ahí sus diferencias políticas en relación al oso. En tercer lugar, habría que tener en cuenta que los actores se definen por su recalcitrante realidad. Es decir, por insistir e irrumpir sorprendiendo al mundo de los portavoces científicos y políticos (p. 117 y ss.). Es lo que ocurre con el oso real, cuando se sustrae a los aparatos de registro, medición y entendimiento de la ciencia.⁷ Los humanos desbaratan de un modo parecido las suposiciones y mediciones que sobre

ellos proyecta la política. Finalmente, haría falta una nueva constitución basada en una nueva separación de poderes. La antigua separación entre hechos y valores no tiene más que inconvenientes, pues ha acabado paralizando por igual a las ciencias y a la moral. Por ello es necesario un poder que garantice a los hechos la exigencia de perplejidad y a los valores la exigencia de consulta (p. 149 y ss.).

Estos son sólo algunos de los pasos que Latour propone dar para salir del atolladero en el que la ontología naturalista y la democracia nos han metido a los occidentales. Aunque parece apuntar a una anamnesis del totemismo (y sus híbridos socio-naturales) hace entrar en juego más asuntos. De todas formas, quizás no deba concedérsele tanta importancia al naturalismo, pues es una ontología que sólo tiene que ver con el orden instituido o institucionalizado y probablemente al lado de dicho orden hay realidades informales o instituyentes que resultan de la intervención de otras ontologías. Por ejemplo, quizás los habitantes pirenaicos participen más de la ontología animista que de la naturalista. Si fuera así, a nivel ontológico, su comunicación sería más fluida con un *achuar* de la Amazonia ecuatoriana, para el que, por ejemplo, la caza es una relación social más (Descola, 2006: 35 y 436-443), que con un ecologista.

La diferencia que separa a animistas y naturalistas no es nada superficial. Viveiros De Castro (2006) dice que si el «relativismo cultural» moderno, así como su corolario, el «multiculturalismo», suponen una diversidad de representaciones subjetivas y parciales frente a una naturaleza exterior indiferente a la representación, el animismo propone lo contrario: una unidad representativa que se aplica indiferentemente sobre una diversidad real, una cultura única con múltiples naturalezas, una epistemología constante con ontologías variables. Estamos ante un principio epistemológico que está en las antípodas del relativismo cultural. Puede ser llamado «perspectivista» y su corolario no es el multiculturalismo, sino el «multinaturalismo». Una perspectiva no es una representación porque, si bien las «representaciones» son atributos de los espíritus, el «punto de vista» está en el cuerpo. Por eso, «si los animales ven cosas diferentes de las que nosotros vemos es porque sus cuerpos son diferentes de los nuestros» (p. 48). «Lo que yo llamo cuerpo —dice Viveiros de Castro— no es sinónimo de una especificidad fisiológica o de una característica anatómica; es un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *habitus*» Por lo tanto, «lejos del esencialismo espiritual, el perspectivismo es un manierismo corporal» (p. 48).

Partiendo de estas enseñanzas del animismo, Viveiros De Castro observa que el estatuto de lo humano es ambiguo en nuestra civilización. Por un lado, la humanidad es una especie animal entre otras. Por otro lado, la humanidad es una condición moral que excluye a los animales. Dicho de otro modo, nuestra cosmología postula una continuidad física entre hu-

manos y animales (que convierte a los primeros en objetos de las ciencias de la naturaleza) y también una discontinuidad (que hace de los humanos un objeto de las ciencias de la cultura). 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.). Los amerindios, por el contrario, han concebido una continuidad metafísica (de espíritus) y una discontinuidad física (de cuerpos).

Desde un punto de vista físico nosotros comunicamos todo. Sin embargo, el problema es cómo unir lo que concebimos separado desde un punto de vista metafísico. De ahí esas explicaciones hominizantes que son el Contrato Social, lo Simbólico, el Edipo, el Lenguaje, etc. Nos ha hecho falta construir un edificio conceptual gigantesco para justificar lo colectivo. Y esto porque el Yo (recuérdese a Descartes) es lo más primario y elemental. En cambio, para los amerindios es el yo lo que está en peligro: 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 la falta o ausencia de comunicación, sino el exceso de comunicación entre los seres del mundo que debe ser curado por una técnica meticulosa de separaciones, disyunciones, rupturas y silencios.

6. Conciencia de pirineidad

Volvamos al conflicto del oso y prestemos atención ahora no a los objetos red que apadriñan las instituciones, con su singular ontología, sino a la realidad que traen consigo los movimientos opositores. Si la primera aproximación nos ha llevado a los confines de lo que nuestro mundo puede imaginar para relacionar a los humanos y los no humanos, ahora nos encaminaremos de la mano de los activistas que luchan contra la reintroducción del oso más allá de la clase de Pirineos que la Modernidad ha imaginado e instituido. Como comprobaremos, más allá hay otras pirineidades que están deseando realizarse.

Las tentativas de los años 80 para concertar una gestión de la población bearnesa de osos (Plan ours 1984, Directive Ours 1988) encontraron gran resistencia y culminaron en lo que ya muchos han llamado «guerra del oso» (Benhammou y Mermet, 2003; y Benhammou, 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 ese y otros episodios, ciertos actores locales (electos, cazadores, socioprofesionales 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 Bearn (IPHB). Para Jean Lassalle, electo del Bearn y presidente del IPHB, lo importante es que, con el nuevo sindicato, los habitantes del Pirineo se convirtían 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). Para reforzar al IPHB el director departamental del Ministerio de Agricultura les envió a Jean-Pierre Gerondeau. Según Lassalle este técnico se le presentó así: «Es usted quien tiene razón. Usted no tiene el vocabulario para explicarlo ni los medios para ponerlo en marcha. Todo eso necesita un poco de técnica, un poco de ciencia que nosotros podemos aportarle» (2005: 82).

Como consecuencia del apoyo del Ministerio de Agricultura, de 1994 a 1999 los gastos realizados por el Instituto Patrimonial del Alto Bearn (IPHB) en relación al oso sólo fueron el 8,2% del total, frente al 51,6% que se orientó al pastoralismo, el 11,4% a actividades forestales, 8,3% a caza, etc. (Benhammou, 2005: 83). Los datos muestran que para el IPHB el oso era mucho menos importantes que otras actividades. Esto nunca fue bien visto por el Ministerio de Medio Ambiente, así que en 2005, tras la muerte de Canelle a manos de un cazador, el ministro de Ecología Serge Lepeltier, más decidido que su antecesora Roselyne Bachelot, decidió apostar decididamente 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 antioso 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), decide crear en 1991 ADET (Asociación para el Desarrollo Económico y Turístico del valle alto del Garona). Su finalidad es reintroducir el oso para valorizar económica y ecológicamente la zona. En aquella época, 1993, el Ministerio de Medio Ambiente es 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 cambia y entre 1996 y 1997 introducen dos hembras y un macho eslovenos. La respuesta no se hizo esperar. La primera movilización hostil al oso la impulsa 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 Augustin Bonrepaux, alcalde de Orlu de 1966 a 1995 y diputado desde 1981) busca oponerse al oso a través de las estructuras sindicales departamentales. En una manifestación celebrada en Foix en agosto de 1999, el señor Bonrepaux dijo: «No acepto el modo como se ha hecho la reintroducción del oso. Su presencia se puede discutir, pero la reintroducción es inaceptable» (Benhammou, 2005: 93). Ajena a esta oposición, la administración creó la DIREN Midi Pyrénées, y a través de ella tomó distintas medidas encaminadas a favorecer la introducción del oso.

A partir del 2000, el conflicto se iba a redimensionar. 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 (Barèges, Luz-Saint-Sauveur) organizada alrededor de electos como el alcalde de Luz-Saint-Sauveur (Claude Massoure), algunos cazadores y la responsable del sindicato ovino local Barèges-Gavarnie. Para agrupar las fuerzas hostiles al oso crearon la ASPP (Asociación para la Salvaguarda del Patrimonio Pirenaico). En la zona Barèges-Gavarnie también es contrario al oso el sindicato de ganaderos AOC, creado por una ganadera, doctora en sociología rural. También hay que mencionar a la diputada radical de izquierda Chantal Robin-Rodrigo. Pero, en general, quienes más se oponen a la reintroducción del oso, posicionándose como víctimas y hablando en nombre de la población local y de los Pirineos, son «neorrurales que han hecho con frecuencia estudios superiores, tienen un pasado militante experimentado y adoptan discursos muy virulentos (Benhammou y Mermet, 2003: 388). Como confiesa un pastor de los Altos Pirineos, «son más pirenaicos que los pirenaicos mismos». Es pues «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»⁸ (p. 389).

Ajeno a los conflictos que su presencia desencadenaba, Nere continuó su marcha y llegó al Alto Bearn. 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 estructurando dicha oposición 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 Bearn 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 bearneses 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 Salvaguarda 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 son diferentes. El primero quiere gestionar el oso y el segundo se opone a su introducción.

Sin embargo, las divergencias han desaparecido 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 Bearn. 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 manifiesto «La cólera de los Pirineos». Para materializar esta unión, en la primavera de 2001 se organizaron manifestaciones en toda la cordillera. Dicen las malas lenguas que no juntaron a más de 150 ó 200 personas y que siempre eran las mismas.⁹

7. El regreso del futuro

Las idas y venidas de los osos por los distintos valles de los Pirineos han terminado poniendo en relación gentes que históricamente siempre tuvieron vínculos y relaciones muy fuertes. No sólo eso. El oso se ha convertido en el agente principal de la construcción de una identidad pirenaica muy parecida a la que existía antes de la Modernidad.

Históricamente 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 llama Consell de la Terra, fue creado en 1419, está formado por dos cónsules y dos consejeros de cada una de las *paroisses* (o sea, 24 personas) más el síndico general, título reservado para las familias más ricas del valle. En Arán recibe el nombre de Conselh Generau y está compuesto por un consejero y de un *lieutenant* por *terçon* (13 personas en

total). En el valle de Àneu hay una Cort formada por cuatro miembros llamados *braços de cort*. Más al Oeste, en Baztán, todos los habitantes con derechos políticos componen la Junta General que se reúne cuatro veces al año. En Campan sus habitantes elegían a 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 repartidas en tres consulados, dos *paroisses* y 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 (pp. 125-129). Dice Poujade que las solidaridades internas de cada valle se vieron reforzadas por los incidentes de las guerras de religión pero que distanciaron a los valles entre sí. Sin embargo, permanecieron las viejas solidaridades externas, 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 Cavallès en 1910, datan del siglo XIV (vinculan, entre otros, a Saint-Savin y Panticosa, a Ossau y Tena, a Baretous y Roncal, a Barèges y Bielsa, a Barèges y Broto, etc.). Sin embargo, tienen un origen anterior, pues los acuerdos hacen referencia a documentos del siglo XII (p. 141). 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 (p. 142). Pues bien, en 1513 y 1514, sobre la base de esos acuerdos, se crearán dos grandes *passeries* (pp. 144-145) que, aunque no de un modo expreso, parecen estar en la memoria de los dos movimientos contra la reintroducción del oso que se han ido consolidando 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, Arán, Pallars, Vilamur, Àneu, Ribagorza, Barravés, Eriste, Orcau, Benasque, Gistaín 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 Bearn, las Cortes y el Vice Rey de Aragón. Dice Poujade 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» (p. 145).

El comienzo del siglo XVIII y particularmente la Guerra de Sucesión de España introduce un cambio y una aceleración de la evolución hacia el declive de los acuerdos (p. 173). Poco a poco los privilegios desaparecen y los intercambios comerciales entre los valles son gravados con los mismos impuestos que cuando intervienen agentes de fuera (p. 174). Sin embargo, aunque fuera de un modo inercial, las relaciones entre los valles continuaron siendo estrechas, los tratados de pastos siguieron funcionando, 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, en general todos los habitantes continuaron con su ancestral y singular plurilingüismo,¹⁰ etc. Sólo 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 pusieron realmente término a la casi milenaria relación entre países o valles pirenaicos. Pues bien, ese pasado tan reciente y arraigado en la memoria colectiva de todo el macizo parece despertar de nuevo con la «guerra del oso» y las andanzas de Nere. Lo hace a la vez que los estados nacionales y sus políticas centralistas entran en crisis. Por lo tanto, estamos asistiendo a una anamnesis, un retorno de lo que el orden moderno necesitó apartar o reprimir para instituirse.

8. Más allá del Estado-Nación

La pirineidad a la que parece apuntar el movimiento contra la reintroducción del oso pone en cuestión varias distinciones y asociaciones que se han dado por obvias en la Modernidad: por ejemplo, además de la separación sociedad/naturaleza, ya tratada más atrás, la distinción entre el «pueblo», grupo social que comparte ciertos atributos culturales como la lengua, tradiciones, costumbres, etc., y la «nación», un pueblo que ha logrado obtener conciencia política de su singularidad cultural y que puede desear aspirar a ser soberano. En la Modernidad parece que, una vez adquirida dicha conciencia, la única manera de desarrollarla es que el pueblo se convierta en nación. Sin embargo esto no es fácil, pues aunque hay naciones que tienen Estado, otras carecen de él y, por lo tanto, están atrapadas dentro de la soberanía de una o varias Naciones con Estado.

Además del problema de las naciones sin Estado, está el de los pueblos que, si bien tienen cierta identidad, ésta no ha desembocado en la conciencia de ser nación y, en consecuencia, no tienen voluntad de tener Estado. Es lo que ocurre, por ejemplo, con los pueblos indígenas. El problema es que, si bien 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, en el caso de los pueblos indígenas no hay aún teorías ni políticas satis-

factorias. Y eso que, a pesar de englobar a sólo al 4% de la población (unos 300 millones de personas), dan vida al 95% de las culturas existentes y en sus territorios se encuentra el 70% de la flora y fauna mundial. Aunque en 1982 las Naciones Unidas crearon un grupo de trabajo específico para ello, todavía no está redactado el Proyecto de Declaración de los Derechos Indígenas (del borrador de 45 artículos sólo se han aprobado dos). Seguramente porque los esquemas teóricos y políticos no pueden comprender ni tratar una realidad que les excede

El marco teórico propuesto para interpretar la realidad de las naciones sin Estado es conocido. Parte de un escenario, la premodernidad, en el que nos encontramos con un complejo y heterogéneo mosaico cultural con fronteras indefinidas que sobreviven y reproducen sus borrosas identidades culturales gracias a que las élites no están muy preocupadas por la homogeneidad cultural de su territorio, sino por la obediencia política y por su capacidad tributaria (Gellner, 1994). Como recuerda Anderson (2006: 123-124), la falta de «conciencia nacional» permitía que los Romanov gobernaran a tártaros, letones, alemanes, armenios y fineses, o que los Habsburgo mandaran a magiares, croatas, eslovacos, italianos y ucranianos. Con la revolución industrial todo cambia, pues la uniformización cultural que exigirá el capitalismo para crear mercados tenderá a ir acompañada de la invención de tales territorios en términos de nación. Este proceso reducirá drásticamente el número de unidades políticas existentes en el mundo: si en el siglo XIV había en Europa en torno a 1.000, en 1500 el número se redujo a 500, en 1789 a 350 y en 1900 quedarán en torno a 20. Desde la Segunda Guerra Mundial, por distintos motivos, el número no ha hecho sino crecer.

Para la legitimación de las nuevas naciones se utilizará una memoria cultural que seleccionará o inventará atributos culturales y acontecimientos históricos para reescribir la historia y darle una dirección. En este sentido, las mitologías nacionales son de lo más fantásticas. Respecto a España se ha dicho desde antiguo que sus habitantes descienden de uno de los hijos de Noé que subió navegando por el Ebro, Túbal (Juaristi, 2000: 123-126). En cuanto a los franceses, en el siglo XVI (cuando guerreaban católicos y protestantes) se incubaba la idea de que los galos descienden de otro personaje mítico, Jafet, y que de su lengua nacieron el griego, el latín e incluso el germánico (p. 135). De esta manera los germanos eran considerados inferiores y, lógicamente, sus reyes no podían dominar a los franceses.

A ese movimiento de construcción nacional, acompañado de políticas educativas activas encargadas de homogeneizar culturalmente el territorio, sucederá la aparición de distintas conciencias nacionales interiores que no se reconocerán como partes de la nación ya creada. Paradójicamente, la protagonizarán sectores ilustrados de las nuevas ciudades en las que la cultura de la nación hegemónica va imponiéndose. En este entorno rememorarán románticamente la cultura de sus ancestros o antepasados directos, la descubrirán en los en-

tornos rurales más vírgenes y procederán a inventarse la nación de un modo muy parecido a como hicieron las naciones ya instituidas. También en este caso utilizarán una memoria selectiva y focalizarán su imaginación en la lengua, la raza, algunas de sus costumbres, cierto pasado mitificado, etc.

El modelo expuesto, aunque a algunos les resulte interesante, no sirve para explicar el fondo «político» premoderno del que surgen los Estados Nacionales ni su reaparición en el mundo contemporáneo más allá de la polémica que plantean las Naciones sin Estado. Es lo que ocurre con los indígenas y con la pirineidad que parece asomar con el conflicto del oso o el de los pantanos. No están cómodos en los Estados Nacionales que se los han repartido y los han convertido en objetos de explotación, disfrute estético o inspiración ideológica, pero no dan muestras de querer crear ningún Estado Nación nuevo. Probablemente quieran vivir como sujetos pero sin ese invento. Hubo un tiempo en el que los indígenas y los Pirineos lo lograron. ¿Podrán recuperar, aunque formulada de otro modo, esa libertad? Por lo que parece, conflictos como los del agua y el del oso están despertando ese deseo. Quizás haya llegado el momento de darle alguna clase de cuerpo.

Notas

- 1 Acerca de la potencia instituyente de lo social y el modo de interpretarla respetando su radical heterogeneidad véase Bergua (2007).
- 2 Un ejemplo de esta nueva vocación rehabilitadora es el programa «Recrear la naturaleza, rehabilitación, restauración y creación de ecosistemas», lanzado en 1996 por el Ministerio de Medio Ambiente francés. Cinco años después llegaron a su final 19 de los 20 proyectos seleccionados, entre ellos la restauración de la vegetación afectada por las pistas de esquí en los Alpes o por el tren mediterráneo de alta velocidad. El sociólogo Fabián (1995: 84-91) ha construido un interesante marco interpretativo destinado a dar cuenta de las prácticas científicas que tales proyectos han generado. En concreto, ha investigado su base teórica y las prácticas específicas de la restauración, la autodefinición de sus prácticas, las políticas restauradoras y la puesta en espectáculo de la naturaleza mediante la rejerarquización de sus componentes.
- 3 Otra experiencia europea relacionada con el oso la encontramos en Trentino (en los Dolomitas italianos), donde se han soltado 10 osos (3 machos y 7 hembras) para reforzar la población autóctona de 2 ó 3 que quedaba. La adaptación ha sido buena e incluso la hembra Vida se ha escapado a Austria, donde hay dos pequeños núcleos de osos con una decena de ejemplares cada uno. Después de varios nacimientos y defunciones, la población actual se estima que es de 17 osos. Fuera de Europa, hay casos de reintroducción en Estados Unidos que, esta vez sí, han contado con la oposición de la población autóctona de ciertas zonas de Montana e Idaho. Se trata de osos traídos desde Canadá que se han introducido en el parque de Yellowstone para aumentar la población.
- 4 DEPANA es un movimiento ecologista catalán que nace a mediados de los años 70 agrupando a movimientos más pequeños y que está absolutamente comprometida con la reintroducción del oso. Además de DEPANA, ha habido bastantes individualidades con cierta ascendencia política que han apoyado la reintroducción del oso. Uno es Jordi Sargatal, un político de la órbita socialista que preside la Fundación Territorio y Paisaje de Caixa Catalunya. Otra personalidad es el geógrafo Martí Boada, que ha recibido un premio por su actividad ecologista. En Francia la referencia obligada es Gerard Caussimont, de la FIEP (Fundación de Intervención Eco-pastoral).

5 *Heraldo de Aragón*, 26/06/07.

6 *El Periódico de Aragón*, 26/04/07.

7 Dice el constructivismo radical, por boca de Ernst Von Glasersfeld (Watzlawick, 1995: 74-75), que «el mundo real se manifiesta allá donde nuestras construcciones fracasan». Y añade: «Dado que nosotros sólo podemos describir y explicar el fracaso justamente en aquellos conceptos que hemos utilizado para construir las estructuras fracasadas, eso jamás puede transmitirnos una imagen del mundo al que pudiéramos hacer responsable del fracaso.» Por lo tanto, la realidad es del orden del «no ser», tiene que ver con aquello que precede, excede e interrumpe las estructuras con las que construimos a la vez que pensamos el mundo. Esa Nada es la morada del Diablo según lo interpreta Pessoa (2003: 30): «Soy el Dios de los mundos que fueron antes del Mundo. Mi presencia en este Universo es la de alguien que no ha sido invitado. Llevo conmigo recuerdos de cosas que no llegaron a ser...» En el pensamiento oriental quien más compromiso puso con esa realidad que no es y que vacía de sentido todo lo que es fue Nagarjuna (2004), iniciador en el budismo de la «vía media» o *madhyamaka*. Su habilísima e implacable dialéctica demuestra que no hay cese ni producción de nada, ni eternidad ni aniquilación, ni unidad ni multiplicidad, ni venida ni partida, ni causas ni efectos, ni existencia ni inexistencia, etc. En lugar de tales pares de ideas lo que hay es un hipotético medio, vacío, de naturaleza indeterminada. El aprendiz o *bodhisattva* tiene como objetivo recuperar esa vacuidad.

8 Parecen tener el mismo carácter híbrido, urbano-rural, que los activistas antipantano (Véase Bergua, 2003).

9 ¿Qué opinan las gentes del Pirineo? Pues una encuesta del 2005 encargada al IFOP por «Pays de l'ours - Adet», favorables a la reintroducción del oso, y realizada en los Pirineos centrales (Ariège, Haute Garonne y Hautes Pyrénées) revelaba, entre otras cosas, que el oso era para el 63% de los encuestados el animal que mejor simboliza a los Pirineos, muy por delante del rebeco (19%). También se registraba que un 71% de los habitantes de los valles estaban de acuerdo en mantener una población de osos en la cordillera, si bien el porcentaje ascendía al 84% cuando se tenía en cuenta al conjunto de la población de los departamentos. Es muy importante tener en cuenta esta diferencia de 13 puntos entre la opinión de los valles y la del conjunto del departamento. Lo mismo ocurre con la opinión sobre la introducción de osos: el 62% de los montañeses era favorable, por un 77% de los habitantes del conjunto de los departamentos. Aquí la diferencia entre la montaña y el conjunto era de 15 puntos. Finalmente, también se preguntaba en la encuesta por el papel de la asociación en defensa del oso y del desarrollo sostenible en los Pirineos centrales. El 72% estaba a favor, por un 82% de los habitantes de los departamentos. La diferencia seguía siendo alta: 10 puntos.

10 En las conversaciones entre los habitantes que circundaban Monte Perdido, los de Barèges utilizaban un dialecto *bigourdan* y los aragoneses de Broto y Bielsa sus propias *fablas*. Dice Brives (2000) que todas esas lenguas tenían puntos en común. En efecto, «gran parte de las palabras relativas a las actividades de los montañeses y especialmente las pastorales 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.» Como confesaba un anciano de Barèges a Brives, el habla de los de Broto y Bielsa «se comprendía fácilmente; por eso yo no hablo español». En 1828, un viajero que andaba por los alrededores de la Brecha de Roldán cuenta que se encontró con un pastor aragonés que estaba tricotando con lana y que sus guías hablaron con él «en ese lenguaje mixto que es la mezcla entre el *patois* de nuestras provincias meridionales y el aragonés, lenguaje que han creado para entenderse los habitantes de las fronteras en toda la frontera de los Pirineos» (p. 126). La aptitud para manejarse entre lenguas diferentes pero conectadas se ejerció también en el barrio Sainte Croix de Oloron, donde estaban instalados muchos españoles, durante la primera mitad del siglo XX: «Se hablaba una lengua extraña hecha de palabras españolas, francesas, aragonesas y bearnesas mezcladas» (p. 125). ¿Cómo era esa lengua? Pues aunque no hay ningún documento escrito, nos ha llegado por vía oral lo que un pastor aragonés encargó a un *arroudabas* (joven ayudante de los pastores) que transmitiera allá por el siglo XVII: «Que diséros a vouétros qué disinquier as nouésts qué m'apportin drin dé léché, fariéto mantéca, fieu, una gulleto ta apagna una abarqueto» (Diles a los nuestros que ellos me dan leche, harina, mantequilla, hilo y una aguja para reparar una albarca) (p. 125).

Bibliografía

- ANDERSON, B. (2006). *Comunidades imaginadas*. México: FCE.
- BENHAMMOU, F. (2005). «Vendre la peau de l'ours avant de l'avoir sauvé?», *L'ours des Pyrénées. Les 4 vérités*. Toulouse: Éditions Privat, pp. 99, 77-120.
- BENHAMMOU, F. y L. MERMET (2003). «Stratégie et géopolitique de l'opposition à la conservation de la nature: le cas de l'ours des Pyrénées», *Natures, Sciences, Sociétés*, vol. 11, núm. 4, pp. 381-393.
- BERGUA, J. A (2003). *Los Pirineos y el conflicto del agua*. Donostia: Iralka.
- (2007): *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- BESIS, R. (2006). «La syntaxe des mondes», *Multitudes*, núm. 24, pp. 53-61.
- BOBBÉ, S. (2005). «L'ours des Pyrénées, un sauvage parmi d'autres», *L'ours des Pyrénées. Les 4 vérités*. Toulouse: Éditions Privat, pp. 123-146.
- BOUVET, J., P. TABERLET (2001). «Génétique moléculaire et observations sur le terrain au secours de l'ours des Pyrénées», *Bulletin de la Société zoologique de France*, vol. 126, núm. 1-2, pp. 179-188.
- BRIVES, A. (2000). *Pyrénées sans frontière*. Pau: Éditions Cairin.
- CAMARRA, J-J. (2005). «Biologie, écologie, comportement de l'ours brun», *L'ours des Pyrénées. Les 4 vérités*. Toulouse: Éditions Privat, pp.15-36.
- CAUSSIMONT, G. (1983). «El oso pardo en el Pirineo Navarro y aragonés: primeros resultados de una investigación de campo (1983-1988)», *Pirineos*.
- DE MARLIAVE, O. (2000). *Histoire de l'ours dans les Pyrénées. De la préhistoire à la réintroduction*. Burdeos: Éditions Sud Ouest.
- DERRIDA, J. (2007). «El bien soberano o estar malo de ganas de soberanía», *Archipiélago*, 75, pp. 91-119.
- DESCOLA, Ph. (2005). *Par delà nature et culture*. París: Gallimard.
- FABIÁN, J-L. (1995). «Les créateurs de la nature. Enjeux et justification d'une pratique paradoxale», *Natures, Sciences, Sociétés*, 3, pp. 84-91
- GELLNER, E. (1994). *Naciones y nacionalismos*. Madrid: Alianza.
- HERRERO, J., M. ALCÁNTARA (1997). «Seguimiento coordinado del oso pardo en el Pirineo occidental aragonés durante 1995», *Lucas Mallada, Revista de Ciencias*, 8, pp. 99-108.

- JUARISTI, J. (2000). *El bosque originario*. Madrid: Taurus.
- LAGALISSE, Y., P-Y. QUENETTE, J. RECH, Y. LIGNEREUX (2003). «Étude croposcopique du régime alimentaire d'une population d'ours bruns réintroduite dans les Pyrénées (1996-99)», *Revue du Médecin Vétérinaire*, vol. 150, núm. 10, pp. 639-644.
- LARRÈRE, R. (2006). «Éthiques de l'environnement», *Multitudes*, 24, pp. 75-84.
- LATOURE, B. (1999). *Politiques de la nature*. París: La Découverte.
- MICAUD, A. (1993). «Vers un nouvel animal sauvage: le "sauvage naturalisé" vivant?», *Natures, Sciences, Sociétés*, 1 (3), pp. 202-210.
- NAGARJUNA (2004). *Fundamentos de la vía media*. Madrid: Siruela.
- PESSOA, F. (2003). *La hora del diablo*. Barcelona: Acantilado.
- POUJADE, P. (2000). *Identité et solidarités dans les Pyrénées. Essai sur les relations humaines (XVI-XIX siècle)*. Aspet: PyréGraph.
- REYNES, A. (2005). «De la chasse à la réintroduction. Entre l'histoire et l'espoir», *L'ours des Pyrénées. Les 4 vérités*. Toulouse: Éditions Privat, pp. 39-74.
- SAINZ DE LA MAZA, P., J. NUNES ALONSO (2001). «Los sistemas de información geográfica aplicados al estudio, la gestión y la conservación del hábitat del oso pardo en un área del Pirineo catalán», *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 52, pp. 245-264.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2006). «Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar», *Multitudes*, 24, pp. 41-52.
- VOURC'H, A., J-P. RAFFIN (1992). «La réintroduction des espèces. De la passion à la méthode», *La Recherche*, 241 (23), pp. 371-380.
- WATZLAWICK, P. (1995). *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*. Barcelona: Herder.