

TEMAS DE  
ANTROPOLOGÍA  
ARAGONESA  
nº 11 - 2001  
Pp. 49 - 89  
ISSN: 0212-5552

## REINVENTAR LA MONTAÑA

---

JOSÉ ÁNGEL BERGUA AMORES  
Departamento de Psicología y Sociología  
Escuela Universitaria de Estudios  
Empresariales de Huesca  
Universidad de Zaragoza

**RESUMEN:** El Manifiesto por la Dignidad de la Montaña presentado a la opinión pública por la Asociación Río Ara el 1 de Mayo de 1999 en Boltaña ofrece una contextualización del conflicto del agua distinta a la que proporcionan el ecologismo y el aragonesismo. Del análisis del Manifiesto se deduce que debe firmarse un nuevo contrato entre la ciudad y los pueblos. Para ello será necesario, según se infiere del Manifiesto, que la Montaña deje de ser concebida por la Ciudad en términos de objeto que explotar y/o proteger. También será necesario que la Montaña se reinvente como sujeto. Sobre estas dos cuestiones, las características sociológicas de los redactores del Manifiesto y alguna cuestión epistemológica gira gran parte del presente artículo

**PALABRAS CLAVE:** Agua, pirineísmo, folklorismo, movimientos sociales.

**TITLE:** *Mountain reinventing.*

**ABSTRACT:** *The Manifiesto por la dignidad de la Montaña, showed to public opinion by the Asociación Río Ara in 1999, offers a different context from ecologist and aragonesist discourses to understand the Water Conflict in Aragon. The Analysis of Manifiesto suggests that it's necessary to sign a new social contract between the City and the Village. In order to this it will be necessary that village stops to perceive villages as a object to exploit and / or to protect. Besides it will be necessary that Mountain invent himself as a subject. This article developpes these two matters, the sological characteristics of people who wrote the Manifiesto and any epistemological matter.*

**KEY WORDS:** *Water, Pyrineism, folklorism, social movements.*

—Texto recibido en octubre de 2001—

«Si algo existe es porque se ha imaginado  
la posibilidad de que exista»

Georges Spencer Brown

## 1. INTRODUCCIÓN

En la década de los 90 ha habido un concepto importado desde las ciencias duras que ha convulsionado la reflexión e investigación sociológicas. Se trata de la noción de *complejidad*. Al término se le han dado, entre otros, dos significados diferentes. Unos lo usan para designar sistemas que funcionan incorporando cierta cantidad de desorden. Puesto que en términos cuantitativos el desorden se mide del mismo modo que la falta de información, el que un sistema sea complejo significa que resulta parcialmente desconocido para un observador externo. Otros autores, en cambio, han vinculado la complejidad con la capacidad que tiene un sistema de hacerse a sí mismo. Por lo tanto, han distinguido los sistemas autónomos (o autopoieticos), que se hacen a sí mismos, de los sistemas heterónomos (o alopoieticos), que son controlados desde el exterior. Entre los

primeros sistemas estarían los vivos y sociales, mientras que los ingenios producidos por el hombre serían sistemas heterónomos.

En realidad, los dos sentidos de la complejidad mencionados son complementarios. En efecto, puede afirmarse que un sistema es complejo o no trivial, en el sentido de que se hace a sí mismo o es autónomo, cuando un observador externo no puede describir o predecir ni controlar su comportamiento absolutamente. En el caso de los sistemas sociales la tarea de control la cumple tanto el científico social cuando investiga y obtiene información como el político cuando actúa y da forma al tejido social. Las dos actividades suelen estar relacionadas, pues, en muchos casos, la información producida por el científico social sirve para que la acción protagonizada por el político sea más efectiva. Es cierto que muchos científicos críticos tra-

bajan precisamente contra la trivialización de su sociedad. Sin embargo, muchos de sus originales métodos e interpretaciones suelen ser apropiados posteriormente por los conversos con la intención de tener mejor y más rica información que facilite la tarea de comprensión y control.

El problema para los científicos y políticos, sean conversos o críticos, es que lo social, aunque pueda ser en parte explicado y dirigido, se sustrae en gran medida a la observación y acción exógenas protagonizadas por las élites. Dicho más exactamente, en ciertas ocasiones la información de los científicos y la posterior acción del político no son capaces de explicar ni de alterar lo suficiente aquello que permite a los sistemas conservar su autonomía. A lo más que llegan tales informaciones y acciones es a convertirse en estímulos que precipitan reorganizaciones endógenas. De la misma manera, en las situaciones metaestables o alejadas del equilibrio, como son las crisis y conflictos, los sistemas sociales parecen aprovechar las perturbaciones provenientes del entorno para reorganizarse de un

modo nuevo. Si analizamos esas situaciones en términos culturales lo que concluiremos es que esos nuevos significados e identidades han sido precipitados por las perturbaciones permitiendo al sistema adoptar una nueva estabilidad para adaptarse mejor al hostil entorno. En cierto modo todo esto es lo que está sucediendo con los territorios altoaragoneses afectados por esas amenazas de intervención que son la construcción y recrecimiento de embalses. Puede que inicialmente tales proyectos hayan debilitado las zonas generando desazón a las gentes y falta de seguridad en sí mismas. Sin embargo, también es posible observar un movimiento reorganizador endógeno que ha servido para que se afirme una identidad no sólo distinta sino más capaz de garantizar la autonomía.

Aceptar el carácter *culturalmente* autónomo de los sistemas sociales implica reconocer que los actores individuales y colectivos construyen el mundo en el que viven a partir de ciertas imágenes que se hacen de sí mismos y de lo que les rodea. En algunos casos esas imágenes parecen tener un compo-

nente heterónimo importante mientras que en otras parece más relevante el autónomo. En realidad se dan las dos influencias y es difícil decidir que viene de fuera y qué es propio. Por ejemplo, en el caso de las imágenes heterónomas no conviene menospreciar el esfuerzo realizado por las gentes afectadas para traducirlas, reinterpretarlas y usarlas. Por lo que respecta a las imágenes aparentemente más autónomas tampoco conviene obviar el esfuerzo de los que más saben y mandan (los científicos y políticos) para traducirlas, eufemizarlas, explotarlas y manipularlas. De modo que lo que sea la autonomía y la heteronomía debe juzgarse a partir de estas dos influencias.

En las páginas que siguen propongo al lector una interpretación del conflicto del agua, según lo padecen los territorios

afectados por la construcción y/o recrecimiento de embalses, que se inspira en las nociones de autonomía (compleja) e imaginario acabadas de exponer. Comenzaré haciendo referencia a los tres discursos que más patentemente han colisionado tras anunciarse el último Plan Hidrológico Nacional: el economicismo de la Administración Central, el ecologismo y el aragonesismo del Gobierno Autónomo. Después, en la parte más extensa del artículo, haré referencia al discurso que parecen querer pronunciar los afectados por los embalses. Lo haré poniendo bastante de mi parte en la interpretación. En concreto radicalizaré tres ideas del Manifiesto por la Dignidad de La Montaña. Para comprender mejor ese discurso que parece querer proferirse también me referiré al perfil sociodemográfico de sus redactores. ❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

## 2. SOBRE EL PHN, LOS ECOLOGISTAS Y LOS ARAGONESISTAS

Vistas las reacciones al Plan Hidrológico Nacional (PHN) recientemente aprobado en el Parlamento, creo que no son muy diferentes a las que ocho años antes, en 1993, desencadenó el proyecto de PHN que presentó el Gobierno del PSOE.

En primer lugar, porque ambos PHN parten de una evaluación del problema del agua similar. En efecto, en los dos casos se entiende que ha de hacerse frente a un peligro, la falta de agua, causado principalmente por el hecho de que en España las precipitaciones se reparten de un modo desigual e irregular perjudicando especialmente a los territorios del arco mediterráneo. También en los dos casos se constata y acepta que los regadíos absorben la mayor parte de la demanda. Y asumen igualmente que el peligro de la falta de agua se agravará en el futuro. Para solucionar lo anterior ambos PHN, aunque proponen medidas de ahorro y de mejora de la gestión del agua, han decidido dar prio-

ridad a un incremento de la oferta regulando las cuencas excedentarias. La única diferencia respecto a esto es que en el último PHN se llega a la conclusión de que la mejor solución es regular y trasvasar exclusivamente las aguas de la cuenca del Ebro. La versión oficial de este último proyecto de trasvase es que la toma de agua se haría en tierras de Tarragona. Sin embargo, afectará a toda la cuenca pues la cantidad de agua concedida al arco Mediterráneo deberá estar permanentemente garantizada. Los embalses de Santaliestra, Biscarrués, el sustituto de Jánovas y el Recrecimiento del de Yesa servirán precisamente para asegurar esas transferencias.

En segundo lugar, los dos PHN tienen también en común el haber provocado la reacción crítica de los movimientos ecologistas, de la mayoría de líderes políticos y ciudadanos de Aragón y de los afectados por la construcción y/o recrecimiento de embalses. Cada una de estas oposiciones ha propuesto eva-

luaciones del problema del agua distintas a las de Madrid. Son distintas no sólo porque discutan y hayan discutido los datos concretos, objetivos tal vez, incluidos en los PHN, sino porque parten de un punto de vista diferente al oficial y, en consecuencia, ven una realidad también diferente.

Para los ecologistas, el problema de fondo en el conflicto del agua es la filosofía que inspira el PHN a la hora de definir las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. No debe ser parasitaria —sugieren los ecologistas— sino simbiótica. Es decir, no se debe tomar todo de la naturaleza sin devolver nada sino que se debe devolver tanto como se toma. Este intercambio desigual impuesto por la sociedad a la naturaleza que denuncian los ecologistas forma parte del orden moderno. En las sociedades premodernas y, en especial, las primitivas, no hay tanta exigencia de orden interno así que el desorden natural producido es mínimo: los niveles de desorden o entropía son, dentro y fuera, para el sistema y el ecosistema, tolerables. Eso se debe a que son sociedades no acumulativas pues practican el

principio de intercambio tanto en el interior de la comunidad como con la naturaleza y los dioses. En cambio, en las sociedades acumulativas, con la sustitución de la reciprocidad por la deuda, las relaciones entre los hombres y con la naturaleza se jerarquizarán de un modo estable e irreversible. Como consecuencia de la ruptura de la reciprocidad el creciente orden interno provocará cada vez mayores desórdenes externos. Acompañando a estos cambios vendrán una clase de dioses frente a los cuales los hombres siempre estarán en deuda.

Sin embargo, el orden moderno no sólo declaró una guerra económica a la naturaleza. También le declaró otra científica. En efecto, algo que parece singularizar a la ciencia frente a otros modos de conocer es la distinción tan drástica que establece entre un sujeto activo que conoce y un objeto inerte que se deja conocer. Dicho de otro modo, la Ciencia es una «teoría de lo real» que entiende por «real» lo puesto como objeto muerto. Por eso la medicina califica a sus enfermos de pacientes y se enseña diseccionando cadáveres. No es pues un diálogo

go entre el observador y el mundo lo que se practica con la ciencia moderna. Recordemos a Bacon, uno de los legitimadores del método experimental: «colocaremos a la Naturaleza en el potro de tortura y le extraeremos todos sus secretos».

Fuera de la modernidad nos encontramos con modos de tratar y de conocer la naturaleza sustancialmente diferente. Esto se debe a que reconocen más libertad y actividad a la naturaleza. De ahí que el taoísmo, por ejemplo, proponga un tipo de intervención menos violento. Es lo que sucede con el *wu wei* un principio que recomienda «no hacer» siguiendo la línea de menor resistencia o esperando el momento del retorno. Las artes marciales, la agricultura basada en las periódicas crecidas de los ríos o el aprovechamiento de las energías eólica, maremotriz y solar, podrían ser algunos ejemplos prácticos, antiguos y contemporáneos, de esta máxima. El modo de lograr la eficacia es pues en la cultura china bien distinto al nuestro. No se trata de forzar que las cosas sucedan sino de aprovechar su *che*, su «potencial de disposición». También en la premoder-

nidad occidental la voluntad de dominio proyectada sobre la naturaleza era menos violenta de lo que lo es hoy debido a que se reconocía a la naturaleza su carácter activo. Así, por ejemplo, la labor de herreros, metalúrgicos y mineros solía estar rodeada de rituales de purificación por entenderse que se aceleraba el proceso de maduración natural de los minerales. Quiere todo esto decir que fuera de la modernidad el hombre no es económica ni intelectualmente tan violento con la naturaleza. No hay guerra (sujeto/objeto) sino coevolución (sujeto-objeto).

Los ecologistas pretenden desbordar la modernidad y reconciliar lo social y la naturaleza. En el caso concreto del problema del agua sugieren medidas que pasan por una política hidráulica que incida no en la oferta (la mayor disponibilidad de agua) sino en la demanda y en la gestión del agua. Es un modo realista, adaptado a la jerga económica, de solicitar la firma de la paz con la naturaleza. Al parecer la necesitamos más los humanos que ella.

En cuanto al aragonésismo, representado por esas 400.000 personas que inundaron el 8 de

Octubre de 2000 las calles de Zaragoza pero que ya antes, en 1993 y en los años 70, salió también a oponerse a planes trasvasistas similares, es más difícil descifrar su punto de vista. Si buscamos un denominador común quizás para el aragonesismo, más allá del agua, el problema de fondo es cómo interpretar el contrato nacional que relaciona a los distintos territorios que forman el Estado Nación español. Sin embargo, todo es bastante más complejo. En términos victimistas cierto aragonesismo denuncia el desarrollo desigual de los territorios propiciado desde Madrid. Otros parecen querer abrir un debate relativo a la capacidad de decisión y soberanía que tiene y/o debe corresponderle a Aragón. Finalmente, está también el sentimiento de que el Ebro forma parte de las entrañas identitarias de Aragón. Para este aragonesismo el Ebro es un símbolo de identificación equiparable a la Virgen del Pilar. A partir de él se ha levantado un discurso que sugiere redimir el árido y sediento centro de Aragón con las aguas del Ebro y de sus afluentes. Así que el agua es la sangre de Aragón. Por eso

el trasvase es innegociable. Este complejo ideafectivo data de principios de siglo, tuvo en Costa a su principal valedor y desde entonces ha sido argumentado y cantado en numerosas ocasiones.

Las medidas propuestas para resolver el problema del agua desde el punto de vista aragonesista están en gran medida recogidas en el Pacto del Agua de 1992 (PA). En él se dio por seguro un incremento de la demanda de agua para regar 350.000 nuevas hectáreas así como un aumento de las reservas estratégicas de agua para consumo urbano e industrial. Para solucionar ambos problemas se sugirió regular prácticamente la total aportación media de los ríos nacidos en Aragón. De modo que la definición técnica de los peligros y medios de aseguramiento descritos por el Pacto del Agua no difieren sustancialmente de los del Plan Hidrológico Nacional de 1993 y del recientemente aprobado. Sólo cambia el ámbito territorial desde el que se evalúan. Si en el caso del PHN es el marco del Estado-Nación español en el del PA es el marco correspondiente a la comuni-

dad autónoma de Aragón. En el primer caso se sugiere trasvasar aguas de la cuenca del Ebro al Mediterráneo, mientras que en el segundo se propone llevar las aguas de la montaña al llano.

Ecologistas y aragonesistas tienen claro lo que quieren y disponen de potentes teorías que permiten explicar bastantes cosas. El agua es sólo una de ellas. En el fondo los ecologistas

proponen discutir el contrato natural que debe relacionar a la sociedad y a la naturaleza. Por su parte, el aragonesismo, aunque no de un modo tan claro, parece pretender discutir el contrato nacional que vincula a los territorios que forman parte del Estado Nación Español. En ambos frentes se apuesta entonces por restablecer el principio de reciprocidad y acabar con el intercambio desigual. 🐼🐼🐼

### 3. LOS AFECTADOS POR LA CONSTRUCCIÓN DE EMBALSES

Si pasamos de las críticas ecologistas y aragonesistas a las que plantean los afectados por la construcción y recrecimiento de embalses, destinados por los dos PHN al trasvase de las aguas del Ebro, es fácil comprobar que no hay en éstos una teoría tan potente ni una tan clara contextualización del problema del agua. Por eso se han ido tomando los argumentos que iban apareciendo según avanzaban los conflictos. Se trata de argumentos que subrayan los defectos técnicos de

los proyectos (como sucede en Santaliestra). Hay también argumentos que ponen de manifiesto su irracionalidad económica gracias a análisis coste/beneficio realizados por especialistas (como sucede en Biscarrués). Se proponen igualmente argumentos jurídicos relativos a procedimientos, plazos, etc. no respetados (como ha sucedido con Yesa.). Se alude también al daño que se causa a parajes pintorescos o a hábitats de especies protegidas (como pasó con Jánovas). Y hay, por último,

en todos los casos, argumentos relativos al impacto sobre casas, pueblos y comarcas.

De todos estos argumentos los últimos son los que más interesan a los afectados. Sin embargo, son los más difíciles de defender debido a que no son considerados moralmente ni tienen cobertura legal. En efecto, los proyectos de construcción y recrecimiento de embalses parten de la inevitabilidad de que los montañeses padezcan alguna clase de afección que ha de repararse económicamente y/o propiciando el traslado de las gentes a otros lugares. La interpretación de los intereses de los afectados en términos económicos y la posibilidad de desplazarlos hacen que la afección social no sea algo grave. De hecho es un problema menor que el que plantea la afección medioambiental. En efecto, como a los parajes y especies no se les puede desanclar económica ni físicamente, cualquier afección que puedan padecer podrá servir como argumento para invalidar una obra pública. Esto es así desde que a mediados de los 80 se convirtiera en obligatoria la elaboración de informes sobre impacto am-

biental. Pues bien, probablemente lo que los afectados desean es que la afección social contra la que protestan sea valorada del mismo modo. En concreto, que su hábitat no sea considerado exclusivamente según su valor de cambio económico y que ellos mismos no sean tratados como objetos que se pueden llevar de un lugar a otro. El problema es que, hoy por hoy, aunque quiera discutirse en profundidad, el impacto social causado por un embalse es inargumentable. De eso no se puede hablar. No cabe en la realidad definida moralmente y codificada legalmente por la Administración.

Sin embargo, esta evaluación está cambiando. La Comisión Mundial de Embalses, creada al amparo del Banco Mundial, ha observado con preocupación el hecho de que en los últimos 50 años entre 40 y 80 millones de personas hayan sido desplazadas por culpa de los embalses. El informe presentado recientemente por la Comisión sugiere tomarse más en serio este impacto utilizando un enfoque basado en el respeto de los derechos humanos y una amplia evaluación de los ries-

gos. Más lejos apunta aún la Directiva Marco de la Unión Europea recientemente aprobada. Del mismo modo que se viene haciendo ya en Estados Unidos con las Agencias Medioambientales, se sugiere un largo e intenso debate entre todas las partes implicadas para consensuar obras públicas tan ambiciosas y polémicas como las que contempla el PHN. En California, como consecuencia de este debate, la política constructora de embalses impulsada por los mormones, en la misma época y con un tono igual de mesiánico que el utilizado por Costa aquí, ha sido abandonada definitivamente. Hoy, en lugar de construir embalses, se están quitando los que ya había.

He dicho que los afectados no tienen una filosofía que trate en profundidad el problema del agua y lo relacione con otros asuntos del mismo modo que sucede con el ecologismo y el aragonesismo. He dado pues a entender que a los afectados les falta una conciencia clara de cuáles son sus intereses que le permita enfrentarse al punto de vista de la Administración argumentando más claramente el impacto social. Sin embargo, es-

to no es del todo cierto. Poco a poco, a medida que van avanzando los diferentes conflictos, se están lanzando valoraciones que interpretan los intereses de los montañeses de un modo cada vez más consistente y que afectan a más problemas. Es como si los conflictos hubieran tenido el efecto catártico de despertarles y hacerles ver el mundo, no sólo el problema del agua, de un modo nuevo.

Estas valoraciones están en gran medida resumidas en el Manifiesto por la Dignidad de la Montaña presentado el 1de Mayo de 1999 en Boltaña por la ya desaparecida Asociación Río Ara (contraria al embalse de Jánovas) y suscrito por el resto de asociaciones anti-pantano pirenaicas, los ayuntamientos y mancomunidades altoaragonesas y más de un centenar de asociaciones, entre ellas COA-GRET. Probablemente estas valoraciones necesiten tiempo y reflexión para convertirse en un discurso. Y quizás falte mucho todavía para que, una vez producido, sea tan potente como los de los ecologistas y aragonesistas. Sin embargo, el camino ya ha comenzado a ser andado. Una prueba de ello es el paro

que protagonizó el Pirineo oscense el 25 de Octubre pasado para oponerse a los cuatro grandes embalses proyectados. En Jaca se concentraron 5000 personas y 1000 más en Sabiñánigo, Ayerbe, L'Ainsa, Graus, etc. Pues bien, lo que voy a intentar es contribuir a ese esfuerzo de resistencia de la montaña citando alguna idea del

manifiesto y radicalizándola. Es decir, yendo, de la mano de ella, a la raíz del problema. Sin embargo, no seré exhaustivo. En parte porque no es mi intención suplantar la voz de los afectados. Pero también porque las ideas raíz en las que parece inspirarse el Manifiesto necesitan madurar antes de ser precipitadamente desarrolladas. 🗨️

#### 4. PRIMERA IDEA: EL INTERCAMBIO DESIGUAL

**D**ice el Manifiesto que, *«durante todo el siglo, en temas relacionados con el agua, la montaña ha sido puesta al servicio de un interés general que, en muchos casos, no ha sido tal»*. Se afirma también que *«es hora de posibilitar el desarrollo sostenido de la montaña, de ir subsanando esa deuda con la historia»*. Las dos frases muestran que estamos ante una posición argumental victimista. Pero al mencionarse la existencia de una deuda se supone que debe haber detrás de ella, del mismo modo que denuncian los ecologistas en el contrato natural y los aragone-

sistas en el nacional, un intercambio desigual, una explotación. Aunque no se diga expresamente yo creo que se acusa implícitamente a la ciudad de beneficiarse de esa explotación. En efecto, puesto que en el resto del Manifiesto se alude varias veces al hábitat rural, que incluye a la Montaña, en términos victimistas, se deduce que la explotación o intercambio desigual beneficia a la Ciudad y perjudica a la Montaña. No se acusa entonces al llano regante, del que los afectados opinan que es engañado y presionado, pues también forma parte del ecosistema de la ciudad, sino al

hábitat que, en general, parece oponerse a lo rural, sea llano o montaños. Pues bien, si nos tomamos en serio la existencia de la explotación o intercambio desigual que vincula a la Ciudad y a la Montaña es necesario, como sucede con otras relaciones de explotación, extenderla a más ámbitos.

En concreto, creo que la explotación se produce en el intercambio de objetos, sujetos e información. En efecto, por lo que respecta al intercambio de objetos, se dan recursos infravalorados, cuando no gratuitos (como sucede con el agua), y se reciben productos sobrevalorados. Por otro lado, en relación a los sujetos, se van jóvenes a formarse, que luego en su mayoría se quedarán en la ciudad, así como gentes sin título que el mercado considera descualificadas, y en su lugar vienen profesionales y funcionarios, como médicos, secretarios de ayuntamiento, asistentes sociales, etc., considerados más valiosos. Finalmente, ya en relación a la información, se va conocimiento autóctono transmitido de generación en generación, que los estudiosos urbanos catalogarán y estudiarán a medida que vaya siendo

olvidado, y se recibirá a cambio conocimiento científico que, por considerarse más valioso, pasará a ser aplicado en la interpretación y construcción de la realidad montañesa.

El que lo que se dé o vaya tenga menos valor que lo que se recibe o venga no responde a ningún criterio objetivo. Tiene que ver principalmente con el hecho de que la vara de medir la impone la ciudad. Sin embargo, también ha sido necesario que los montañeses la aceptaran. Esto es fácil de comprobar que ha sucedido pues en los tres frentes de intercambio los montañeses se sienten inferiores a la ciudad y creen que lo que viene de ella vale más que lo que se les va. De modo que no sólo han sido vencidos sino, sobre todo, con-vencidos: han hecho suyas las ideas del vencedor. Por eso suelen emular a la ciudad volviéndose ávidos consumidores, enviando a sus hijos a formarse en ella o deseando ellos mismos vivir allí e incorporando mecánicamente las opiniones y puntos de vista urbanos. Por eso también tienden a dejar de lado sus propios objetos manufacturados, sus actividades económicas tradicionales y sus

conocimientos acerca del entorno e incluso de sí mismos. De modo que los mismos montañeses contribuyen a que la explotación o intercambio desigual se reproduzca e incluso a que se intensifique. En esta colonización cultural han solidado jugar un papel fundamental los medios de comunicación y la educación. Y los más favorecidos por este cambio de valores han sido, sin lugar a dudas, los jóve-

nes y las mujeres, que han visto relajarse el sistema patriarcal tradicional. Sin embargo, el cambio de valores no ha sido absoluto pues parte de lo propio aún merece estima y no todo lo de la ciudad es acriticamente aceptado. Por lo tanto, algo de alteridad, a pesar de las violencias físicas y simbólicas ejercidas por la ciudad, todavía queda en las conciencias de los nativos de la montaña. 🌲🌲🌲🌲

## 5. SEGUNDA IDEA: LA MONTAÑA-OBJETO

Profundicemos en la relación de dominio descubierta continuando la radicalización de otra idea contenida en el Manifiesto por la Dignidad de la Montaña. En concreto la denuncia de que, en el caso del río Ara, «*nos encontramos con el proyecto de construir un embalse diez kilómetros al lado de un Parque Nacional*», el de Ordesa y Monte Perdido, uno de los más antiguos y extensos del Estado pues fue creado en 1918 y ampliado en 1982. La contradicción puede ser resaltada si tenemos en cuenta que en las inmediacio-

nes del lugar que se proyectó para la presa de Jánovas hay más pantanos y parques. En efecto, cerca de L'Ainsa está el pantano de Mediano y algo más abajo, también en el río Cinca, el de El Grado. Pero es que más arriba, en el corazón de Sobrarbe, hay tres pequeñas presas, con sus correspondientes canales y tuberías, utilizadas para obtener energía hidroeléctrica. Y no convendría olvidar las obras y canalizaciones realizadas, también con fines hidroeléctricos, en los ibones o lagos de las cumbres.

En cuanto a los Parques no

sólo está el de Ordesa y Monte Perdido. Desde 1981 tienen también los sobrarbenses el de la Sierra de Guara, hoy paraíso de excursionistas y barranquistas. Pero es que además, los macizos del Posets y la Maladeta, en los que se encuentran las más altas cumbres y el mayor glaciar del Pirineo, fueron convertidos en Parque en 1994. En definitiva, como dice el Manifiesto, «*el todo y la nada juntos*». Pantanos y parques unos al lado de los otros.

No es una casualidad que convivan tan armoniosamente en el Pirineo la sobreexplotación (los embalses) y la sobreprotección (los parques). Ambas acciones derivan de la imagen que se tiene actualmente del Pirineo y que nace a finales del XIX. En efecto, en esa época descubren el Pirineo dos clases de gentes provenientes de las ciudades que se han esforzado en redefinir aquella tierra según sus propios valores. Por un lado, las empresas hidroeléctricas y las sociedades de riego, ambas muy influyentes en Madrid, verán en el Pirineo un inmenso caudal de agua que se debe aprovechar. Por eso en 1888 se otorga una concesión de

los ríos Esera y Cinca a la Sociedad Canal de Aragón y Cataluña y algo más tarde, en 1917 se hará lo mismo con el río Ara.

Por otro lado, en esa misma época montañeros y excursionistas, principalmente franceses (Schrader, Wallon, Saint-Soud, Briet, Roussell, etc.), comenzarán a descubrir paisajes, recorrer caminos y coronar cumbres. Muchos de ellos, por ejemplo Lucien Briet, pasarán de la mera contemplación extática del Pirineo a sentir la necesidad de solicitar su protección. Estos aventureros son los antecesores del ecologista. Pero son también los precursores de ese turista que, cada vez más abundantemente, visita los valles y montañas. Tienen en común todos esos visitantes (el ecologista y el turista) el proceder de las ciudades.

La pregunta es inevitable: ¿cuál es el origen de ese deseo de disfrutar y de ese interés proteccionista tan poderosos que vuelca el urbano, sea ecologista o turista, sobre la montaña?. Pues seguramente deriva de la necesidad de liberarse de su exceso de civilización y de reencontrarse con una naturaleza de la que se siente alejado. Por

eso ve en la montaña oscense parajes maravillosos y siente la necesidad de protegerlos. Sin embargo, esta romántica mirada proyectada por la ciudad sobre la Montaña no ha existido siempre. Cuenta Eugenio Trias en un ensayo sobre estética que a mediados del XVIII un viajero hablaba así de los Alpes: *«esas formas caóticas carentes de gracia y de belleza, ese compendio de horrores y fealdades que son los Alpes con sus repugnantes extensiones nevadas, malformaciones irregulares y glaciares»*. En cambio, apenas cien años después, en 1877, el geógrafo francés Franz Schrader, nacido y educado en una gran ciudad (Burdeos), describirá el paisaje que se puede observar desde la cima de Cotiella, situado entre Sobrarbe y Ribagorza, de un modo bien distinto: *«sólo a los decoradores les aconsejaría que subieran un día al Cotiella... Estamos en el cielo mismo, todo es luz, transparencia destello, surgen rayos de luz de cada llanura y de cada montaña, los ríos que discurren a lo lejos parecen regueros de fuego blanco»*. También escribirá, estando en el ibón de Marboré, a los pies de Monte Perdido, frente al gla-

ciar, lo siguiente: *«¿Cuántos viajeros conocen este rincón incomparable?. Diez, a lo más»*. Es obvio entonces que la concepción del Pirineo en términos de objeto precioso que conviene proteger no es muy antigua. Probablemente ha ido adquiriendo peso a medida que las ciudades aumentaban, se hacían más complejas y se distanciaban de la naturaleza.

Pero al ciudadano no sólo le gustan los paisajes naturales. También le atrae el mundo rural. Probablemente este interés por los pueblos surge después de haberse dado cuenta de que la relación de contigüidad con la naturaleza que querían disfrutar la protagoniza de un modo espontáneo el habitante del medio rural. Es cierto que no todo lo de los pueblos atrae pues ciertas consecuencias de la contigüidad sociedad-naturaleza desagradan. Los viajeros franceses del siglo pasado criticaban los chinches de las posadas, los olores a excrementos de las calles, la costumbre de guardar los animales en la planta baja de las casas y el hábito de comer rodeados de perros y gatos. Son las inconveniencias de la contigüidad sociedad-natura-

leza. Pero es que tampoco les gustaba la comida, la suciedad de la vestimenta de hombres y mujeres, la manía de revolver la comida de los pucheros con los mismos instrumentos que se usaban para atizar el fuego, el uso de abundantes juramentos, etc.

Sin embargo, a pesar de sus inconvenientes los pueblos de la montaña gustaron a esos primeros viajeros. Así lo reconoce Schrader *«Una vez que me acostumbro al perfume de las calles y a la cocina con aceite de oliva, disfruto de todo el encanto de estos pueblos españoles, tan revueltos como tranquilos, ruidosos y melancólicos, erizados de torres, en los que cada callejuela desemboca en una plaza central a la que las cabras acuden a dormir sobre el empedrado a la caída de la tarde»*. Esa si que es una buena mezcla entre lo social y lo natural. Saint-Saud describió mucho mejor el atractivo que para él tenía el Pirineo aragonés: *«bien es verdad que aquellos recónditos lugares, sin carreteras ni expectativas de futuro todavía no han llegado los progresos y beneficios de la civilización, pero también es cierto que no se ve ni rastro de las ma-*

*las influencias ni de los problemas que suele traer consigo»*

Es precisamente esa idea de una ruralidad pura, incontaminada, virginal y en la que se han mantenido ciertas relaciones de contigüidad sociedad-naturaleza, la que hoy ha permitido atraer al turismo y llenar los pueblos los fines de semana y vacaciones. Sin embargo, ese éxito ha llegado en un momento en el que los pueblos «reales» y el estilo de vida rural «real» prácticamente han desaparecido. En España la población urbana ha pasado de ser el 56,5% del total en 1960 a ser el 78,1% en 1990. Este aumento de casi 22 puntos dobla el de Francia y es, en general, el mayor de Europa. En Sobrarbe, la comarca de los autores del Manifiesto, la disminución de la población rural ha sido dramática y pasan de 100 los pueblos deshabitados. Hoy, aunque con sus 2.202 kilómetros es la octava en extensión de Aragón, los 6.794 habitantes repartidos por sus 19 municipios la convierten en la tercera menos poblada. Su densidad de población, 0,32 habitantes por kilómetro cuadrado, no sólo es la más baja de las 33

comarcas de Aragón sino de toda Europa

La pérdida de importancia de las actividades económicas típicamente rurales, la agricultura y la ganadería, también es importante. En Euskadi por ejemplo, un territorio que ha sabido fijar su población rural, sólo el 21,5% de la población activa rural se dedica al sector primario. Pero es que, una proporción considerable de los agricultores vascos, 1 de cada 3 en Alava, tienen fijada su residencia en hábitats urbanos.

De modo que los urbanos se interesan por los pueblos en el momento en que están desapareciendo.

El actual interés por la tradición es similar al que se proyecta sobre la naturaleza y los pueblos. También surge en la ciudad impulsado por gentes saturadas de civilización. La remodelación subvencionada de los pueblos y casas para que mantengan el aspecto de antaño, la creación de museos etnológicos en los que se exponen objetos que ya no se usan, el desembarco de especialistas encargados de recuperar y analizar aquello que se va abandonando y la aparición de

ideologías que se inspiran en el pasado que los restos evocan son todos fenómenos que se proyectan sobre las tradiciones de los pueblos pero que tienen un origen urbano.

También los pirineístas franceses solían disfrutar con las costumbres de los montañeses. Observando cómo se divertían los jóvenes en la fiesta de Bielsa Schrader pensaba: *«los bailes de nuestra sociedad civilizada puede que resulten más brillantes, pero seguro que no poseen el mismo encanto, ni similar gracia, ni esa distinción particular que poseen las fiestas en el campo»*. Sin embargo, no toda la tradición gustaba a estos primeros turistas. Así, por ejemplo, el vestuario típico de las mujeres de Ansó daba risa a Wallon: *«hace su entrada la señora, que parece un poco más despejada; va empaquetada con una enorme «basquiña» verde con «gorguera» descomunal. Pujo se las ve y se las desea para no partirse de risa; de modo que me toca a mí negociar»*. Quizás sorprenda que ese aprendiz de turista que era Wallon no fuera capaz de valorar, como hoy se hace, las gorgueras del vestuario femenino típico de Ansó. Eso

se debe a que los códigos que permiten distinguir lo importante o interesante no estaban todavía elaborados. Hoy cualquier turista se entusiasmaría con lo que vio Wallon. Sin embargo, dentro de algunos años quizás suceda que lo que hoy parece poco interesante e incluso feo parezca a los turistas de entonces algo maravilloso. Y es que los códigos urbanos que traducen la tradición rural cambian. En general parecen dar un alto valor a aquello que ha desaparecido y carece de vida.

Resumamos. Si inicialmente el ciudadano ha querido redimirse de su exceso de urbanidad reencontrándose con la naturaleza y luego ha comprobado que esa anhelada relación de contigüidad la podía encontrar en el hábitat rural, después ha debido darse cuenta de que tiene que dar un rodeo más amplio pues está obligado a familiarizarse con su compleja cultura, con la tradición rural. Este último fenómeno no es nuevo. Desde los orígenes de la modernidad cierta alta cultura urbana se ha interesado por la baja cultura rural. Y si sobre la naturaleza se ha volcado la tribu urbana «ecologista» sobre los tradi-

ciones de los pueblos se proyecta el deseo del «etnologista», ese *urbanitas* ilustrado que defiende la protección de la cultura y patrimonio de los pueblos con tanta pasión como el ecologista defiende especies y parajes. Como este deseo ha tenido importantes consecuencias y ha formado parte de algunas de las características más emblemáticas de la sociedad moderna será conveniente detenerse en él y abordarlo desde un punto de vista más amplio.

### 5.1. La cultura Popular, la Ciencia Social y la Modernidad

En el corazón de la modernidad hay una paradoja. Es cierto que el orden social contemporáneo se construyó volcándose sobre la ciudad y apartándose de la naturaleza, los pueblos y la tradición. Sin embargo desde los orígenes mismos de ese distanciamiento tales alteridades fueron imaginariamente consideradas como la base misma del orden moderno. Por lo que respecta a la naturaleza todavía hoy se sigue apelando a ella para justificar y legitimar el buen orden social. Si la natura-

lización de las convenciones sociales es un eficaz mecanismo ideológico ello se debe a que la naturaleza, aunque haya sido explotada y racionalizada, siempre ha ocupado un lugar central en el imaginario del civilizado orden moderno. Algo parecido ha sucedido con los pueblos y la tradición.

En el Diccionario de Autoridades de finales del siglo XVIII el término «pueblo» todavía significaba simplemente lo opuesto a la ciudad. Por su parte, el término «cultura» estaba relacionado con la actividad agrícola y se llamaban «incultos» no a los analfabetos sino a los terrenos no cultivados. Este mantenimiento de los significados originales del «pueblo» y de la «cultura» coincidía con una relativa autonomía de los pueblos y de sus tradiciones. Según parece este vigor de la cultura popular debió ser mucho mayor en la Edad Media. Y es que las élites de entonces, los nobles, impusieron un orden que permitió disfrutar a las gentes de bastante libertad cultural. Su poder era exclusivamente político y económico. No había pues dominación cultural. Tampoco a la Iglesia parecía preocuparle

mucho lo que hiciera el vulgo. Ella sí que disponía de una cultura distinguida. Sin embargo se cultivaba fuera del mundo, en los monasterios, y utilizaba una lengua, el latín, que ya nadie hablaba. Por lo tanto, en la más profunda premodernidad se puede decir que no había más cultura que la de la gente. Por eso los nobles e incluso los curas de a pie participaban de ella.

¿Cuál era el contenido principal de esa cultura?. No se conoce muy bien. Sin embargo, parece que era en las fiestas donde mejor se manifestaba. En ellas las gentes utilizaban un lenguaje muy singular, el del «realismo grotesco», que estaba muy presente en la vida cotidiana. Más tarde, en el Renacimiento, esta cultura festiva se refugiará en el carnaval. De él ya sabemos que manifiesta un punto de vista que se opone a toda separación de las raíces materiales y corporales del mundo, a todo carácter ideal y abstracto o intento de expresión separado e independiente de la tierra y del cuerpo. A la luz del carnaval la cultura popular es pues profundamente materialista, no se separa del mundo, y

se opone, por lo tanto, a la espiritualidad religiosa de entonces y al idealismo científico que vendrá después

Desde un punto de vista cultural la modernización de la sociedad se inicia cuando las élites comienzan a ver con preocupación las prácticas culturales de las gentes. Quien primero dio ese giro fue la Iglesia. En efecto, entre 1550 y 1650 la acción combinada de la Reforma y la Contrarreforma generó una ola de puritanismo que invadió Europa. Se criticó, e incluso en algunos casos prohibió, los juegos, los bailes, los carnavales, las mofas a clérigos, la adoración «pagana» de los santos, etc. Otro fenómeno que influyó en el cambio de mirada proyectado sobre las gentes fue el acortamiento de los guerreros. Con el Estado y el monopolio de la violencia los guerreros se recluyeron en la corte. Poco a poco sus nuevos modales fueron creando lo que luego se llamó civilización. La separación entre la cultura distinguida laica y la vulgar tuvo ahí su origen.

Sin embargo, el momento clave a partir del cual las élites inician realmente la represión y desmantelamiento de la cultura

popular es la Revolución Francesa. Y el principal instrumento que se propuso para civilizar al pueblo fue la escolarización universal. Paradójicamente este interés por domesticar culturalmente al pueblo surge prácticamente a la vez que se decide que la soberanía había de residir en él. Más aún, el término pueblo comienza a adquirir importancia política a medida que lo rural y las gentes de cualquier hábitat van perdiendo su singularidad cultural. Y es que hay una relación inversamente proporcional entre el pueblo ideal y el real. El primero sólo puede construirse destruyendo al segundo

Después de la Revolución Francesa y de la Escuela Universal, a medida que el pueblo real iba siendo destruido y el ideal fortaleciéndose, apareció el interés por la tradición. Este nuevo interés por el pueblo surge entre ciertas élites urbanas. A medida que la brecha entre las dos culturas fue creciendo, algunas personas instruidas, pero saturadas de civilización, comenzaron a ver las canciones, creencias y fiestas populares como exóticas, pintorescas, fascinantes, dignas de ser recogidas

y registradas. Habían dejado de participar en la cultura popular pero estaban en el proceso de redescubrirla como algo exótico y por ello interesante. Estaban empezando a admirar al pueblo, aquél del que había surgido esa extraña cultura. Sin embargo, este interés de la ciencia social y de los románticos por coleccionar y archivar las prácticas populares no supuso ni mucho menos la salvación de la cultura popular sino su entierro definitivo. En efecto, estos estudios, al estar hechos por los cultos, definieron más los anhelos del intelectual que el contenido real de la cultura popular que estaba desapareciendo. La recuperación de cuentos, músicas y poemas consistió más en una traducción que en una recuperación. Además, pasaron a ser expuestos, ya sin vida, en archivos y museos, Es por eso que la labor de los primeros folkloristas no corrigió el etnocidio iniciado con la Revolución Francesa o la Escuela Universal sino que lo culminó.

Estos folkloristas animaron además el nacionalismo. En efecto, contribuyeron a dotar de contenido al abstracto pueblo alumbrado por la Revolución

Francesa y apuntalaron así el Estado Nación Moderno. Desde finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el XIX, Herder y los hermanos Grimm en Alemania, Michelet en Francia, MacPheron en Inglaterra, etc. contribuyeron a ello. Michelet, por ejemplo, convertirá al pueblo en el depositario del genio de una nación, comparará su conocimiento instintivo con el del niño, conectará su sencillo y simple saber vivir con el del sabio y verá su realización natural en la patria. Sin embargo, también vio cernirse sobre el pueblo graves peligros: *«Los partidos lo han engañado, los industriales lo han explotado y el gobierno lo ve sospechosamente... ¡Todas las fuerzas de la sociedad parecen haberse volcado contra el instinto de sociabilidad!»*

La función que ha tenido esa Cultura, hoy objetivada y tutelada en cada Estado por ciertos Ministerios (los de Cultura), ha sido la de dividir los indefinidos continuos culturales y aclarar quién es dentro y fuera de cada Estado el enemigo. La cultura es pues un paraguas ideológico que proporciona a las naciones cierta identidad. Este paso también lo dieron las naciones sin

Estado. Los promotores fueron élites urbanas que participaban de la cultura hegemónica. Sin embargo, decidieron rememorar románticamente la cultura de sus ancestros o antepasados directos, la descubrieron en los entornos rurales más vírgenes y procedieron a inventarse la nación de un modo muy parecido a como habían hecho antes las naciones que ya contaban con Estado. También en este caso utilizaron una memoria selectiva y focalizaron su imaginación en la lengua, la raza, algunas de sus costumbres, cierto pasado mitificado, etc.

De modo que la identidad cultural, tanto de las naciones que tienen Estado como de las que aún carecen de él, ha sido construida traduciendo los restos de cultura rural que han sobrevivido al proceso de modernización. Sin embargo, todavía se ha dado un paso más en la legitimación del orden moderno que es posible descubrir observando, una vez más, el vocabulario. Hoy los políticos para referirse a lo que en otro tiempo se denominó «pueblo» tienden a utilizar el término «ciudadanía», que se aplica tanto a los habitantes de las ciudades co-

mo a los de los pueblos. Con este cambio terminológico la modernidad parece asumir que ya no le hace falta recurrir a ninguna cultura rural para legitimarse. Esta conciencia plena de sí que adquieren las sociedades urbanizadas parece coincidir con la definitiva absorción del campo por la ciudad. Por lo tanto, al llamar a la gente «ciudadanos» la política inventada por y para la ciudad reconoce explícitamente su vocación etnocida. Hoy pues, más que nunca, el pueblo y la tradición son un simulacro.

En el auxilio prestado por las ciencias sociales al dominio urbano puede observarse uno de los dos papeles que desempeñan habitualmente: el de recoger los restos de lo que va desapareciendo para que luego pasen a ser incorporados al catálogo de la Cultura del Pueblo de la Nación. El otro papel que cumplen es el de obtener información de lo vivo que todavía quede por debajo del orden instituido para que con ello la Administración pueda apuntalar más efectivamente su orden. Antes prefería información cuantitativa acerca de la vida de la gente. Ahora es más ambi-

ciosa y quiere información cualitativa, infinitamente más útil que la anterior. No tardará el día en que la investigación-acción-participativa, que hoy con ánimo emancipador realiza cierta sociología crítica, sea también utilizada. De hecho, los proyectos de desarrollo local impulsados por la Administración comienzan a ser emprendidos a partir de estas otras técnicas. Pero los científicos sociales no sólo colaboran con sus técnicas de investigación en el control de la gente proporcionando información e incluso acción al político para que normalice mejor lo social. También sus teorías, igualmente deudoras del imaginario urbano, cumplen una función parecida. Por eso su conocimiento, el del científico social, no debe ser acríticamente aceptado.

Quizás convenga aclarar algo más estas observaciones.

Tras la muerte de Dios, ese punto fijo exógeno desde el que se pensaba y construía lo social en la premodernidad, las sociedades modernas se hacen a través de la política y se piensan a través de las ciencias sociales en términos endógenos, desde dentro. El hacer político se ins-

pirará en ideologías mientras que el pensar científico se basará en teorías. El parentesco de las ideologías y de las teorías garantizará a lo social una autoinstitución endógena coherente. El problema de la autoinstitución oficial es que responde al punto de vista de ciertas partes de lo social. Así que convierte en hegemónicos modos muy singulares de hacer y de comprender lo social. El marxismo, el feminismo, el ecologismo, etc. han sido y son respuestas políticas y científicas provenientes de partes subordinadas que quieren hacer valer otros puntos de vista. Pues bien, uno de los centros desde los que se ha hecho y pensado la sociedad es la Ciudad. Por eso los pueblos no han solido contar mucho en la Modernidad. El problema no es sólo que haya tal dominio. El problema es sobre todo que no hay ideologías y teorías centradas en el pueblo (análogas al marxismo, el feminismo, el ecologismo, etc.) que nos propongan otros estilos de autoinstitución de lo social.

Ahora bien, si los científicos sociales comparten la idea que sobre los pueblos ha alumbrado la ciudad y, en consecuencia,

han colaborado en el borrado de la diferencia rural, ¿cómo es posible que este texto que el lector está leyendo, puesto que está escrito por un científico social, pueda ser capaz de ir en una dirección contraria a la que debería y denunciar tal operación? Pues porque parte de un a priori epistemológico que lo permite y que reza así: *si algo existe es porque se ha imaginado la posibilidad de que exista*. De esto se sigue que es necesario prestar atención no a lo inventado sino al proceso de producción de la invención. Más exactamente a las condiciones imaginarias de la invención. Es esta apuesta la que ha permitido descubrir en otros ámbitos la función de las ciencias sociales y tomar conciencia de que su violencia teórica es extensión de otra cultural más básica.

De esto se deduce que el científico social crítico interesado en el conflicto del agua según lo padecen los afectados por la construcción y recrecimiento de embalses debe pensar las condiciones imaginarias que han permitido inventar la Montaña en términos de objeto. Haciendo esto acompañará a unos movimientos antipantano

que —como estamos comprobando— ya están imaginando la posibilidad de construir una Montaña distinta. Para esa construcción que está en marcha se podrá contar con el material que aporte la ciencia social crítica. Sin embargo, creo que es más fiable el material que parta de la propia experiencia de los anti-pantano. En concreto de luchas como las que se libran contra el PHN y el PA. En ese enfrentamiento, los activistas, a la par que critiquen el orden instituido, proporcionarán —están proporcionando— abundante material para realizar una *crítica de la sociología*. Los sociólogos críticos lo tomaremos y lograremos conocer mejor el carácter arbitrario de bastantes de las premisas que utilizamos. Y no sólo respecto al mundo rural sino en relación a otras alteridades.

## 5.2. Turistas, ecologistas, etnologistas...

Antes de seguir con el Manifiesto recapitulemos. La modernización de las sociedades ha consistido en la aniquilación de la naturaleza, los hábitats rurales y la tradición o cultura po-

pular. No sólo eso, a medida que el progreso ha ido avanzando ha habido también regresos imaginarios a esas realidades que se iban destruyendo. Este regreso se realizó de dos modos. Primero, hubo una recuperación y traducción de los restos que se salvaron. De ello se encargó la ciencia, inicialmente los folkloristas y después los antropólogos y sociólogos. En todos los casos la recogida de información y la interpretación se realizó utilizando técnicas de investigación y teorías producidas en la ciudad. En segundo lugar, ciertas ideologías se sirvieron de esos restos rescatados e interpretados para reinventar el mundo y orientar la acción política. Dos de esas ideologías son el ecologismo y el nacionalismo e igualmente tienen su tierra natal en la ciudad.

A la destrucción de la naturaleza, los pueblos y la cultura popular no sólo ha acompañado la reinención de naturalezas, pueblos y culturas populares imaginarias. Para satisfacer ese regreso a los orígenes que tanto parece necesitar el civilizado urbanitas, la naturaleza, el pueblo y la cultura popular han sido acondicionados de modo

que puedan ser fácilmente contemplados y comprendidos. Ahí están, por lo que respecta a la naturaleza, la creación de parques, zonas protegidas o rutas ecológicas que incluyen miradores y carteles. Por su parte los pueblos se han convertido en lugares estampa y las casas en sitios típicos donde practicar el turismo rural. Finalmente, los restos de la cultura de los pueblos (trajes, utensilios, músicas, leyendas, modos de hablar, costumbres, etc.) han sido expuestos, ya sin vida, en museos y centros de interpretación para que se extasie con ellos el urbanitas.

En cuanto al habitante de los pueblos prácticamente toda su vida depende ya del ciudadano que viene a visitarlo y contemplarlo. Por eso se ha ido creando una importante infraestructura turística que ofrece abundante diversión y entretenimiento. Más aún, al extenderse el sistema de valores urbanos y comenzar los habitantes de los pueblos a verse a sí mismos con los ojos de la ciudad ha sucedido que los nativos también consideran la naturaleza, los pueblos y la cultura popular como algo exótico. Lo que antes

despreciaban o consideraban indiferente ahora les merece más alta estima. El resultado de este cambio de valores es que el mismo nativo está colaborando en la conversión de sus pueblos, casas y entornos naturales en lugares típicos, dignos de postal, etnológica y ecológicamente interesantes. Esta mirada es cierto que está impulsando la autoestima del montañés y que le facilita su supervivencia. Sin embargo sigue siendo una mirada que viene de fuera, de la ciudad. El nativo y su entorno siguen siendo, por lo tanto, objetos.

Actualmente el valor turístico del Pirineo está en alza. Sin embargo, este desarrollo ha traído consigo conflictos. Aunque el turista demande más paisajes salvajes, pueblos vírgenes o tradiciones curiosas y el nativo esté dispuesto a ofrecerlos, los ecologistas (a los que suelen sumarse «etnologistas», algunos con vocación nacionalista) no siempre estarán dispuestos a tolerarlos. De ahí el enfrentamiento entre el habitante de la montaña que quiere aprovechar el filón del turismo para no per-

der el tren de la modernidad y el ecologista (junto con el etnologista) que ve en las pistas de esquí, túneles que comuniquen con Francia, etc., gravísimos peligros para la conservación de los ecosistemas (naturales y sociales). No debe sorprender esta inversión de los papeles. Al ecologista (como al etnologista) le gusta proteger la montaña porque se inspira en valores nuevos, postmaterialistas. El turista participa también de estos nuevos valores pero no tiene una conciencia tan clara de que el uso lúdico e incluso contemplativo del Pirineo contribuye a su degradación (natural y cultural). La posición del montañés es todavía materialista. Aunque ha comenzado a aceptar los valores proteccionistas llegados desde la ciudad todavía los subordina a sus intereses económicos. Esta colisión de valores no enfrenta en realidad a la ciudad con la montaña. Más bien resultan enfrentados los valores urbanos materialistas con los postmaterialistas. Más adelante me referiré a la diferencia entre estas dos clases de valores. 🎲🎲🎲🎲🎲🎲🎲

## 6. TERCERA IDEA: LA MONTAÑA-SUJETO

**V**olvamos al Manifiesto por la Dignidad de la Montaña. Algo que parece observarse también en él es que los montañeses quieren ser sujetos. Eso es lo que parece cuando se afirma que *«es hora de posibilitar el desarrollo sostenible de la Montaña, de ir subsanando esa deuda con la historia. Y no sólo con el agua...»*. No se dice cómo facilitar ese desarrollo que necesita la montaña y que va más allá de los problemas con los pantanos, pero se deduce que debe partir de sus habitantes y de su vínculo con el entorno, pues *«montañés y montaña son dos caras de una misma moneda»*. Pero se dice sobre todo algo muy importante, aunque confuso: *«la montaña debe recuperar el futuro, no un pasado imposible»*. Obsérvese cómo se mezclan dos argumentos contradictorios, lógicamente incompatibles. Por un lado, nos encontramos con un verbo, «recuperar» (provocar un reencuentro con algo que se perdió), cuyo sentido es invalidado cuando se dice que no debe volverse a «un pasado imposible». Y por otro lado,

se menciona como objeto de la recuperación «el futuro». La confusa redacción de la frase quizás se deba a que no se sabe muy bien cómo decir que no se quiere regresar a un pasado, convertido por románticos y folcloristas en una especie de edad de oro mitificada, sino provocar el regreso o retorno de un pasado en el que la montaña fue autónoma, dueña de su destino (de su «futuro»). En el Manifiesto no se llega a formular esto explícitamente pero, del mismo modo que sucede con el par Ciudad/Montaña, la imagen de un Pirineo autónomo parece rondar por la mente de los autores del texto.

Se sugiere pues que el Pirineo protagonice su destino y no se limite a leer el que se ha escrito para él desde la ciudad. Es cierto que parece que estamos ante un gesto esencialista, romántico, de retorno a los orígenes. Sin embargo, esto no debe alarmar a nadie pues todos los movimientos sociales (ecologistas, feministas, étnicos, homosexuales, pacifistas, etc.), de un modo u otro han obtenido fuerza para afirmarse rescatando

de la historia ejemplos con los que legitimarse e inspirarse. Y todos ellos reconocen, aunque quienes los critican lo oculten, que ese espejo histórico en el que han decidido mirarse no puede ni debe ser actualizado. Por eso en el manifiesto se prohíbe retornar a un «pasado imposible». Este ejercicio de memoria colectiva con el que se quiere regresar a los orígenes da la impresión de que se debe hacer no para quedarse en él sino para volver cargado de ilusión.

No sólo los redactores del Manifiesto creen necesario echar un vistazo al pasado montañés. En términos épicos la Ronda de Boltaña habla en un himno, «El país perdido», de la necesidad de despertar a los antiguos guerreros y santos de la Edad de Oro de Sobrarbe. Por otro lado, un conocido activista que luchó contra el pantano de Campo, Bienvenido Mascaray, lleva tiempo investigando e interpretando la toponimia ribagorzana intentando que esa tierra se reencuentre con sus orígenes. Un gesto idéntico es el protagonizado por el etimólogo aficionado que en Boltaña conocen como Dr. Pla. Podrían po-

nerse más ejemplos pero sólo me detendré en uno más. Se trata del pasado despertado por un nativo de Hecho, Gorría Ipás, afincado en Zaragoza, funcionario de la Administración autonómica y que ha colaborado en un acuerdo hispano-francés para el desarrollo del Pirineo.

Hace no mucho defendió una tesis doctoral en la que daba cuerpo a una observación expuesta por un historiador francés de principios de siglo. Se trata de la constatación de que del siglo XVI al XVIII el conjunto de valles pirenaicos formaron algo así como una confederación de pueblos sin Estado, capital ni gobierno formada por los distintos valles de éste y del otro lado de la frontera. Esta formación política es original pues no se han encontrado formas semejantes en ningún otro macizo montañoso. En efecto, los valles disfrutaban de una amplia autonomía, tenían relaciones fluidas entre sí e incluso mediaban en la solución de conflictos, tal como sucedió con el tratado de paz entre los valles de Roncal y Baretous auspiciado por seis hombres buenos de Ansó. Esta ori-

ginal organización política continuó funcionando después de la Paz de los Pirineos del XVI y del XVII e incluso tras los tratados de límites del XIX. Pues bien, esa compleja y singular realidad pirenaica fue estrangulada a finales del XIX con la invención del Pirineo en térmi-

nos de objeto y con la construcción de una realidad acorde con dicha idea.

Si la política constructora de pantanos y la protección de parajes derivan de esta imagen, la resistencia de los activistas antipantano parece pretender recuperar la anterior. 🌲🌲🌲🌲🌲🌲

## 7. LOS ACTIVISTAS ANTI-PANTANO

**H**asta aquí he explotado y radicalizado tres importantes ideas del Manifiesto por la Dignidad de la Montaña: la denuncia del intercambio desigual entre la ciudad y la Montaña, la crítica de la concepción de la Montaña en términos de objeto y la apuesta por la creación de una Montaña que sea sujeto. Sin embargo, no es suficiente. Es necesario hacer referencia también a los redactores del texto. Se trata de la Asociación Río Ara. En ella nos encontramos socios y activistas que no son (eran) muy diferentes a los que forman otras asociaciones anti-pantano. Se trata de gentes que podríamos calificar de urbano-rurales pues en ellos se mezcla esa doble

condición. En efecto, si tenemos en cuenta su profesión ninguno de ellos tiene mucha relación con las actividades económicas tradicionales. Hay, en cambio, administrativos, profesores y maestros, trabajadores sociales, gentes dedicadas a la protección de la naturaleza, empresarios vinculados al negocio de los deportes de aventura, etc. Estas gentes desempeñan trabajos que encarnan las profundas transformaciones de la Montaña. Lo mismo se puede concluir si prestamos atención a la residencia. En unos casos nos encontramos con que hay gente nacida en la ciudad que ha ido a vivir temporal o definitivamente a la montaña. También es posible ver nativos montañeses

que se han formado e incluso trabajan y residen habitualmente en la ciudad pero que aprovechan cualquier ocasión para volver al pueblo en el que quizás todavía estén empadronados. Y hay también nativos montañeses que han nacido y residen en la Montaña pero después de haber tenido una larga estancia en la ciudad.

De las muy distintas clases de híbridos que he mencionado los mejor investigados son los que han nacido en la ciudad y han ido a residir a los pueblos. No es un fenómeno significativo en términos cuantitativos pues el saldo migratorio de los pueblos es claramente negativo. Sin embargo, las investigaciones comienzan ya a considerarlo. En Euskadi, por ejemplo, 1 de cada 10 nuevos residentes rurales ha llegado recientemente al municipio. Tiene un mayor nivel cultural y económico, disfruta de mayor estabilidad laboral y sus actividades suelen estar centradas en el sector terciario. La buena red de comunicaciones que hay en Euskadi ha facilitado que, entre estos neorrurales, haya un 20% de individuos de alta extracción social (algunos son grandes empresa-

rios) que viven en municipios de escaso tamaño.

En Sobrarbe a algunos de esos neorrurales híbridos los nativos de los pueblos los suelen llamar «jipis» y su relación con ellos no es del todo buena. Los primeros llegaron cargados de ideología y utopía en los años 60 y 70 pero pocos de ellos estuvieron mucho tiempo. Una segunda generación de neorrurales llegó en los 80 y 90. Entre ellos hay neocampesinos y neoartesanos. Pero también hay quienes se vinculan a actividades terciarias, relacionadas con el turismo, y jubilados. Los especialistas suelen distinguir entre esta última generación de neorrurales cinco clases según sea su integración en el hábitat rural. Por un lado están los «pasotas automarginados» y aquellos que trabajan en hábitats urbanos cercanos. Estos dos grupos no están integrados en el mundo rural. Viven en gran medida al margen de él y cultivan valores urbanos. Sin embargo, hay tres grupos más. Gente que trabaja fuera pero está integrada, otros que trabajan y están integrados sin más en los pueblos y finalmente están quienes se han convertido

en impulsores de actividades nuevas. Estos tres últimos grupos, urbano-rurales auténticos, son los responsables de algunos de los más importantes cambios que están experimentando los pueblos.

Volvamos a los activistas anti-pantano. El núcleo duro lo forman gentes que se pueden encuadrar en alguno de los tres últimos grupos. Tienen pues una posición claramente híbrida. Y lo que ha facilitado la imaginación y redacción del Manifiesto son unos valores que tienen que ver con esa conjunción de lo urbano y de lo montañoso que encarnan. En concreto, parece haberse tomado de la ciudad el valor de la participación ciudadana, tal como es interpretado por el activismo político de izquierdas (más exactamente de los nuevos movimientos sociales) y la visión romántica de la naturaleza, los hábitats rurales y las antiguas costumbres. Los dos valores son genuinamente urbanos. El primero forma parte de la cultura de contestación política alumbrada en las ciudades desde los orígenes de la modernidad. El segundo es más reciente, postmoderno se podría

decir, pues nace del cansancio respecto a la civilizada ciudad y la consiguiente mirada romántica proyectada sobre los pueblos y la naturaleza. Lo montañoso que ha sido codificado según esos valores urbanos es simple y llanamente la experiencia de la vida en la montaña según la siente uno mismo y/o la ve en las gentes con las que trata.

Esa síntesis urbano-rural ha permitido a la Montaña hacerse visible y narrable de un modo distinto a como se ha hecho hasta ahora. Pero no son sólo dos modos distintos de hablar de la Montaña. Esas palabras muestran también, y sobre todo, dos maneras distintas de relacionarse lo urbano y lo rural. Si para el punto de vista clásico, el que concibe a la Montaña en términos de objeto, la relación es jerárquica (urbano/rural) y está basada en la explotación, tras el que proponen los activistas antipantano hay una relación más simétrica (urbano-rural) que está basada en el intercambio y la mezcla. Mientras lo *rural simulado* ha convertido lo rural en objeto, lo *neorrural* ha permitido a lo rural reanimarse como sujeto. Hay pues

dos ruralidades, la simulada, que los especialistas denominan rururbana y la neorrural.

Sin embargo, esto no quiere decir que con el nuevo discurso de los neorrurales la Montaña se haya presentado tal y como es. También ha sido re-presentada y, por lo tanto, violentada. Esto se debe a que los códigos utilizados para interpretarla y traducirla son aún, en su mayor parte (en su gramática concretamente), urbanos. Quiere esto decir que en textos como el Manifiesto por la Dignidad de la Montaña, en músicas y canciones como las que interpreta la Ronda de Boltaña y en estudios como los de Plá, Mascaray y

Gorría Ipás la montaña se ve de un modo distinto pero sigue ocultándose. Es y no es lo que se dice de ella. Se deja ver algo más pero está también más allá. Las dos interpretaciones llevan razón: las élites urbano-rurales, a la vez y al mismo tiempo, liberan y deforman la montaña. Por eso convendría reconocer que de la montaña no se puede decir todo pues siempre quedará un resto intraducible, irrepresentable. Está más allá de lo que se dice de ella. La vida en la montaña, como la vida en cualquier lugar, sólo puede ser practicada. Como sabemos por Pilar Allué, es del orden de la experiencia. 🌿🌿🌿

## 8. SALIDA

De todo lo expuesto a propósito del conflicto Ciudad/Montaña se deduce que no es sólo de pantanos de lo que quisieran hablar los activistas anti-pantano. Del mismo modo que los ecologistas solicitan la firma de un nuevo contrato natural que reconozca como parte activa a la naturaleza y del mismo modo también que

cierto aragonésismo demanda la firma de un nuevo contrato o la interpretación del existente, la Constitución, de modo que se reconozca capacidad de decisión y soberanía a Aragón, también los activistas anti-pantano manifiestan con sus protestas la necesidad de firmar un nuevo contrato entre la Ciudad y la Montaña en el que ésta pueda

ser, cultural y políticamente, sujeto. En los tres frentes deberá ser negociado este PHN o cualquier otro por la Administración.

De todas formas hay un problema. Las élites urbano-rurales, aunque hayan intentado hablar de ello, ya hemos comprobado que no saben muy bien qué es exactamente la montaña de la que hablan. Tampoco la interpretación propuesta aquí lo ha aclarado mucho. Sin embargo, esto no debe ser un obstáculo pues tampoco los aragonesistas tienen una idea del todo clara acerca de qué pueda ser exactamente lo aragonés que defienden ni los ecologistas conocen del todo lo natural que representan. Sin embargo, en mi opinión, esas alteridades que nunca consisten del todo en lo que sus representantes o los científicos dicen de ellas van manifestándose y tomando cuerpo en sus discursos a medida que se va luchando. De modo que es gracias a conflictos como el del agua como los científicos y políticos descubrimos —mejor *inventamos*— más partes de lo natural, lo aragonés y lo montañés.

Comencé el artículo haciendo referencia a dos nociones científicas de ultimísima generación, las de «complejidad» e «imaginario». Después, tomándome en serio el Manifiesto por la dignidad de la Montaña, realicé un análisis de las bases imaginarias de ese Pirineo heterónimo construido desde la ciudad en el que caben tanto la construcción de Parques como la de Pantanos. También me tomé en serio la voluntad de los redactores de inventar un Pirineo autónomo. Me aproximé al perfil sociodemográfico de los activistas y descubrí que esa invención es producto de su condición híbrida, urbano-rural. Sin embargo, en lugar de contribuir a fortalecer teórica o científicamente esa nueva ideología, tan saludable en apariencia para la Montaña, prefiero retroceder y quedarme con ese lado inefable, la montañeidad, del que brota la nueva ficción. Este gesto de detención e incluso de retroceso pretende ser honesto con aquello que no cabe ni cabrá nunca del todo en una ideología o en una teoría. Pero es también, quizás sobre todo, un gesto estético. 🌲🌲🌲🌲🌲🌲

«Nosotros los especialistas en ciencias sociales haríamos bien en reprimir nuestra avidez por controlar ese mundo que comprendemos de una manera tan imperfecta... Más bien nuestros estudios debieran inspirarse en un motivo antiguo pero que hoy goza de menor honor: la curiosidad respecto al mundo del que formamos parte. La recompensa de tal tarea no es el poder sino la belleza»

Gregory Bateson

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, B. 1983. *Imagined communities*, Londres, Verso.
- ARROJO, P. Y GRACIA, J. J. 2000. «Los trasvases del Ebro a debate», *Nueva cultura del Agua*, 8. Bilbao, Bakeaz.
- ARROJO, P. Y NAREDO, J. M. 1997. *La gestión del agua en España y California*, Bilbao, Bakeaz y Coagret.
- ATLAN, H. 1990. *Entre el cristal y el humo*. Madrid: Debate.
- BATESON, G. 1991. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- BAJTIN, M. 1990. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid, Alianza.
- BIARGE, F. (sel.) 2001. *Pirineístas franceses*. Zaragoza, Diputación General de Aragón.
- BURKE, P. 1991. *La cultura popular en la Europa Moderna*. Madrid, Alianza.
- CAMARERO, L. Y OLIVA, J. 1999. «La ruralidad en la sociedad itinerante: Breve panorámica de la ruralidad vasca», *Inguruak*, 25, pp. 125-137.
- CASTRORIADIS, C. 1997. *Fait el á faire. Les carrefours du labyrinthe*, V. Paris: Seuil.
- CAUSSIMONT, G. 1983. «Crisis de mentalidades en el Pirineo Occidental», *Pirineos*, 119, pp. 55-89.
- De CERTEAU, M. 1993. *La culture au pluriel*. Paris, Seuil.
- GARCÍA RAMÓN, D., TULLAS I PU-YOL, A. F. y Valdovinos Perdices, N. 1995. *Geografía rural*. Madrid: Síntesis.
- GORRÍA IPÁS, A. J. 1995. *El Pirineo como espacio frontera*, Zaragoza, Diputación General de Aragón.
- IBÁÑEZ, J. 1991. «Comunicaciones entre los pueblos y la ciudad», *Política y Sociedad*, n° 8.
- INGLEHART, R. 1991. *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid, CIS.
- JULLIEN, F. 2000. *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China*. Barcelona: Anthropos.
- LATOUR, B. 1999. *Politiques de la nature*. Paris, La Découverte.
- LEFEBVRE, H. 1978. *De lo rural a lo urbano*, Barcelona, Península.
- Luhmann, N. 1998. *Sistemas Sociales*. Barcelona: Anthropos.
- MASCARAY, B. 2000. *El misterio de la Ribagorza*. Huesca, Gráficas Alós
- MATURANA, H. Y VARELA, F. 1995. *De máquinas y seres vivos. Auto-poiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- MELUCCI, A. 1996. *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MICHELET, J. 1991. *El pueblo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- PARDO, M. 1994. «El impacto social en las evaluaciones de impacto medioambiental. Su conceptualización y práctica», *Revista Española de Investigaciones sociológicas*, 66, pp. 141-167.
- PLÁ CID, A. 1998. «Mediano y La Fueva. Un posible «fundus» romano. Otras consideraciones», *Sobrarbe*, 4, pp. 157-204.
- RUANO GÓMEZ, J. DE DIOS 1996. *Auto-organización. Entre el orden y el caos*. A Coruña: Universidade d'A Coruña.
- SAID, E. W. 1990. *Orientalismo*, Madrid, Libertarias.
- SPENCER-BROWN, G. 1994. *Laws of Form*. Portland, Cognizer.
- TRÍAS, E. 1998. *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, Ariel.
- VON FOERSTER, H. 1991. *Las semillas de la cibernética*. Barcelona: Gedisa.
- YOUNG, I. M. 2000. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra.



La Asociación de Navateros de Sobrarbe revive en una fiesta el montaje de las navatas en Jánovas el 29 de abril de 2001. Foto: Victoria Trigo, Ebro Vivo-Coagret.



*Llegada de la Marcha Azul a Jaca en agosto de 2001. La oposición al recrecimiento de Yesa es liderada por la Asociación Río Aragón y por buena parte de la población de Artieda con su Ayuntamiento al frente. Foto: Victoria Trigo, Ebro Vivo-Coagret.*



*Los ebrencos simbolizan con el logotipo de un nudo su negativa a ceder más caudales así como su unidad en la oposición al Plan Hidrológico Nacional. Llegada de la Marcha del Ebro a la Calle Mayor de Jaca en agosto de 2001.*

Foto: Victoria Trigo, Ebro Vivo-Coagret.



*El respaldo a la Marcha Azul por parte de un Ayuntamiento se simbolizó en la recepción del nudo anti-trasvase que cada alcalde hacía tomándolo de manos del edil del pueblo anterior. En la fotografía, Enrique Villarroya, alcalde de Jaca, pasa el testigo a Víctor López, alcalde de Canfranc, acto que tuvo lugar en la Estación Internacional de esta villa el 20 de agosto de 2001.*

Foto: Victoria Trigo, Ebro Vivo-Coagret.



*Enrique Villarroya, Alcalde de Jaca, en el centro de la foto, junto a Esther Baigés, miembro destacado de la Plataforma en Defensa de les Terres de l'Ebre y Alfredo Solano, Presidente de la Asociación Río Aragón.  
Foto: Victoria Trigo, Ebro Vivo-Coagret.*



*Alcaldes de Jaca y Canfranc con la Asociación Río Aragón con motivo de la Marcha Azul. Foto: Victoria Trigo, Ebro Vivo-Coagret.*



*Cabecera de la Marcha Azul en el recorrido hacia Somport.  
Foto: Victoria Trigo, Ebro Vivo-Coagret.*