

DES-SUSTANCIALIZACIÓN Y PLURALIZACIÓN:

UNA EXPLORACIÓN ETNOGRÁFICA EN LA DEHESA

Trabajo Fin de Master en
“INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA Y SUS APLICACIONES”

Realizado por
ALFONSO S. DE E. RIGO

Tutorizado por la Dra.
D^a MONTSERRAT CAÑEDO RODRÍGUEZ

Facultad de Filosofía, UNED
Septiembre de 2018



INDICE

Preámbulo	3
Introducción	6
Experiencia de campo	9
<i>Sobrevolando el giro ontológico</i>	13
<i>Girando en torno a la Dehesa</i>	26
<i>Un concepto de dehesa</i>	27
<i>Viaje a Monesterio</i>	29
<i>Pisando el pasto</i>	32
<i>Una conversación en la Plaza del Pueblo</i>	39
<i>Un pasto hecho de otra pasta</i>	49
<i>Menos social será menos natural</i>	53
<i>Últimas palabras en esta travesía</i>	57
Bibliografía	60

Preámbulo: (In)Estabilidad del objeto antropológico

Desde el mismo inicio de este estudio, debe el lector conocer que a lo largo del mismo se ha trabajado con un objeto cuya naturaleza ha ido transformándose. Aceptaría, si así se prefiere, reconocer que en consecuencia aquí se ha trabajado con distintos objetos, lo que puede desencadenar dos asentimientos más que no tienen por qué ser excluyentes: uno, que se ha trabajado con distintas dimensiones de la realidad, otro, que este trabajo transcurre a lo largo de distintas realidades.

Cuando comencé a diseñar la que iba a ser en un comienzo la propuesta de este TFM, con ánimo de no salirme de mi ámbito de confort, diseñé una investigación desde el enfoque de la antropología aplicada para, en una posterior etapa, diseñar un hipotético proceso de gobernanza en el entorno de dehesa. Pretendía realizar principalmente una identificación amplia de actores, que llegara más allá de los clásicos *stakeholders*: grupos de presión o empresarios, asociaciones, ecologistas, propietarios de fincas, gestores, políticos, etc. Con ello mi intención era la de mostrar la insuficiencia de los planteamientos convencionales de la Ecología Política y de la Política como es culturalmente codificada en Occidente, lo que hipotetizaba ocurriría a través de la introducción original de actores y conflictos que son habitualmente obviados en los discursos sobre la dehesa. Y es que, a pesar de que sobre la dehesa existen gran cantidad de estudios realizados desde el punto de vista de diferentes disciplinas, entre ellos predominan dos tipos de visiones. Una visión de corte más ambientalista, que da cuenta de la enorme diversidad biótica y abiótica que supone este ecosistema y, otra, de corte más culturalista, que encuentra en la dehesa un ejemplo extraordinario de ejercicio antrópico sobre la naturaleza que ha dado lugar a un armonioso paisaje.

Mi intención entonces iba a ser romper con estas visiones de la dehesa al entenderlas demasiado desconflictuadas, aunque preocupadas por la reproducción de una naturaleza y un paisaje considerado de alto valor. Esa preocupación llega a ser similar desde el punto de vista de ambas visiones: la densidad del arbolado y la calidad del pasto, la seca, la abundancia de matorral, el mantenimiento y productividad de las fincas, la introducción de especies no autóctonas, el crecimiento de los insumos en las explotaciones, etc. En definitiva, volver sostenible la dehesa tenía que ver con los tipos de manejos en finca, y la incidencia que sobre éstos tenían tanto las derivas de los mercados como las políticas o ayudas a las explotaciones. A mi entender, preocupados por la urgencia de los problemas medioambientales y el peligro de destrucción del

paisaje de dehesa, estos estudios son guiados por un excesivo pragmatismo que no sólo ha dejado de lado el conflicto social o humano, sino del que también sale indemne y reforzada una visión objetivista y cada vez más reducida de la dehesa.

Mi propósito inicial iba a ser sacar a la luz la densidad de ese conflicto social. El que durante el s. XVII, se puede entender, emerge de las desamortizaciones y privatizaciones de los terrenos comunales, eclesiásticos y baldíos. En el s. XIX el conflicto se sostiene sobre una estructura de la propiedad basada en un fuerte latifundismo y dominación jornalera. Ya desde mediados del s. XX sus signos más señalados son la mecanización, el despoblamiento y el éxodo rural o el abandono de la dehesa. Las visiones actuales, más armónicas, emergen en un contexto de revalorización posmoderna y de conciliación con un pasado que en nuestra memoria social aparece digno de la categoría de idilio. Pero este contexto para nada supone un retorno a los modos antiguos de vivir la dehesa, ni a las antiguas formas de producción, sino que más bien genera una nueva industria asociada al turismo rural y a los productos con denominación de origen, de calidad o ecológicos.

Sin suponer un cuestionamiento de las bases productivistas y mercantilistas de la modernidad, la dehesa “posmoderna” conlleva además la carga simbólica de un idilio premoderno, que la ha puesto en el centro del foco de interés de diferentes entidades como la administración, la academia, los ambientalistas, los inversores y empresarios, pero también de una parte de la sociedad que la visita y realiza en ella distintas actividades de ocio como la recolección de vegetales silvestres, senderismo, caza, etc. Mi problema pretendía centrarse en identificar todo este tipo de actores y diferentes focos de conflicto que de ellos pudieran emerger, ya sea con otros actores o con la propia sostenibilidad de la dehesa, a pesar de que esa identificación se debía a que en un proceso ideal de gobernanza estos debían estar representados, aunque pudiera ser problemático.

En aquella propuesta me rondaban bastantes incertidumbres, dudaba de si estaba trabajando desde demasiados presupuestos tomados desde un «sociología espontánea» (Bourdieu et al, 2002[1973]: 52 y ss.). Mi desconocimiento previo me llevó en un principio a tomar la “dehesa” como un objeto pre-dado, sin saber con precisión si se trataba de un entorno, un modo de producción, un ecosistema o qué. Pero esa ignorancia no fue del todo improductiva, pues enseguida saltaron indicadores de «extrañamiento»

(Velasco y Díaz de Rada, 2009: 215 y ss.) entre lo dado por sentado y las averiguaciones que iba realizando sobre la dehesa.

Finalmente, con aquellas incertidumbres y el consejo dado de mi directora, me decidí a cambiar de rumbo. Montserrat Cañedo me animó a emprender una perspectiva antropológica más contemporánea sustentada en el denominado giro ontológico. Comprendí que mi propuesta anterior estaba imbuida, al igual que los trabajos con los que pretendía ser crítico, de un fuerte pragmatismo que podía ser resultado del encuadramiento de mi propuesta en la denominada Antropología aplicada. Igualmente, quizás resultante de lo anterior, mi propuesta estaba en la línea de lo que puede denominarse un enfoque “clásico” (Rosaldo, 2010) ya que mantenía un soporte implícito basado en la dualidad naturaleza/cultura o sociedad, dado que venía a reivindicar lo que yo denominaba “el factor humano” que daba en gran parte por desaparecido en los trabajos sobre la dehesa. Por supuesto, habiendo cursado ya el primer cuatrimestre de este Master, yo no ignoraba en su totalidad los nuevos postulados contemporáneos que se vierten sobre nuestra disciplina, y en general sobre la ciencia, en las que se critican y tratan de superar las visiones dualistas o dicotómicas sobre la realidad.

...el giro ontológico comporta un variado conjunto de planteamientos que coinciden en su búsqueda por formular alternativas teóricas que apunten a reconocer formas de conceptualización de la naturaleza diferentes a las que dominan en el naturalismo heredero de la racionalidad moderna occidental (Ruiz, 2016: 194).

El principal dilema al que me enfrentaba entonces fue que mi campo de estudio se situaba precisamente en el mismo Occidente, mientras que los estudios sobre “otras” ontologías se sitúan en su mayoría por fuera de éste. Ese giro ontológico se produce respecto de un *naturalismo* (Descola, 2001; 2004) que a modo de cosmología totalizante ha invadido por completo tanto la epistemología como la ontología occidental. Dadas estas cuestiones, y a modo de paradoja, me asaltaron algunos interrogantes: ¿Cómo podía pedírseme que operara bajo los postulados del giro ontológico si al mismo tiempo sus principales representantes en nuestra disciplina atribuían una ontología naturalista, contraria a sus postulados, a los sujetos que habitaban el que iba a ser mi campo de estudio? Yo no podía permitirme estudiar fuera de Occidente. ¿Debía confirmar la operacionalidad de ese naturalismo sobre el que ya tanto se ha escrito? Estos interrogantes dieron un inicio definitivo al siguiente trabajo.

Introducción al tema y caso de estudio

En la actualidad, se denomina dehesa principalmente a un espacio de territorio, originalmente ocupado por bosque mediterráneo, donde se lleva a cabo un sistema de aprovechamiento de la tierra en el que se articulan los usos agrícolas, ganaderos y forestales. Se entiende que el adehesado del bosque mediterráneo, lo que se produce principalmente por el aclarado de su superficie a través de la extracción del matorral y de determinado arbolado, ha venido produciéndose desde siglos atrás por sus pobladores y ha servido como solución a las condiciones que presenta el propio medio para el sustento humano.

Una característica reseñable de lo que la dehesa puede aportar al humano en su alianza, tiene que ver con la enorme diversidad de aprovechamientos al mismo tiempo que con las cuantías discretas de cada uno de ellos, de los llamados por nosotros –los humanos–, recursos. Esto evidentemente contrasta con los ideales de producción que vienen imponiéndose en el país desde su aperturismo a la economía mundial, a partir de los años 50 del pasado siglo, parejos a la idea de la modernización del campo, la mecanización y la intensificación de la producción. En cierto sentido, la dehesa se opone a la culminación de esos ideales “liberales” pero, aún así, su resistencia no ha podido impedir la influencia de unas lógicas que al mismo tiempo la acorralan y la atraviesan. Desde entonces, algunos no han dejado de vaticinar la crisis o incluso el fin de la dehesa.

Aunque quizás resulte en un exceso de sinceridad, mi aproximación a la dehesa no se produce por una especial vinculación emocional, más bien tiene que ver con una cuestión de oportunidad profesional. Además, esa aproximación es bastante reciente.

Todo comenzó con mi colaboración en la redacción de un proyecto para la obtención de un contrato licitado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte para una investigación científica sobre la dehesa como paisaje cultural en España; continuó con la redacción de un proyecto para la obtención de un contrato FPU el año próximo¹ y se extiende actualmente en mi colaboración con un grupo internacional de investigadores para la co-redacción de un capítulo de libro sobre sistemas agro-silvo-pastoriles en el Mediterráneo. Todo ello está siendo posible gracias a la ayuda del profesor titular de la

¹ La primera propuesta para este TFM que menciono en el preámbulo se destinaba explorar en la línea de este proyecto.

Universidad de Sevilla Rufino Acosta Naranjo, quien me ha ido dando la oportunidad de acompañarle durante sus investigaciones y visitas al campo.

Aunque la mayoría de trabajos del profesor Acosta van en la línea de la antropología ambiental y/o ecológica, mis intereses y trabajos se han enmarcado, desde mis primeros contactos con esta disciplina, en la línea de la Antropología Política, también llamada *Antropología de las formas de dominación* (Talego, 2014). Por ejemplo, temas como el Estado, la democracia o la participación política fueron objeto de reflexión en mi TFG. Esta cuestión me ha llevado a buscar un “cruce de caminos” que me permitiera satisfacer mis intereses personales a la vez que participar del campo de estudio de este profesor y por ese motivo fue surgiendo la idea de una “gobernanza de la dehesa”. Considero que esta cuestión reviste un doble interés que se incardina tanto en el ámbito de lo que suele ser denominado el interés “social”², como también en el de la exploración teórica disciplinar.

En el ámbito “social”, se expresa un renovado interés debido a la pujanza de la imagen contemporánea de la dehesa, mientras los expertos constatan en paralelo crecientes problemas para su sostenibilidad social y ambiental. La dehesa se ha convertido en un importante símbolo cultural y acicate económico para muchos pueblos del suroeste de la península, emergiendo así como especial foco de pugna. En este contexto, la gobernanza se consagra en las directrices políticas y en las normas de la administración como un imperativo. Sin embargo, valga de ejemplo el nuevo proyecto de ley que en estos momentos se redacta en Extremadura, sobre el cual las organizaciones ganaderas ya han mostrado su rechazo alegando que esa redacción no puede darse sin ellos.

Por otra parte, en cuanto al interés disciplinar se refiere, la dehesa presenta características particulares que nos permiten concebirla como campo empírico donde explorar discusiones contemporáneas que acontecen en nuestra disciplina, incluidas aquellas que conciernen al denominado giro ontológico. En gran medida, la dehesa puede ser concebida como un campo donde se concentran muchos de esos puntos de intersección que nos permiten ir más allá de las esencias que dan lugar a innumerables dualismos (Descola y Pálsson, 2001), donde se desdibujan las fronteras entre lo natural y lo artificial (Haraway, 1991), y donde es posible rastrear asociaciones (Latour, 2007)

² La importancia que tendrán los postulados de Bruno Latour en este trabajo hacen que me sienta incómodo con el uso en mi lenguaje de un dominio o ámbito como el social, de ahí que aparezca entrecomillado.

que involucran no sólo a humanos, sino a otras entidades usualmente clasificadas como no-humanas que mantienen una estrecha interacción con estos.. En definitiva, aunque la dehesa está muy lejos de ser la Amazonía perspectivista descrita por Viveiros de Castro (2004), quizás sí sea un buen espacio donde poner en cuestión uno de los modos de identificar la realidad que *a priori* podría suponersele, como es el del naturalismo moderno (Descola, 2001; 2004; 2012).

Este giro aplicado a la dehesa puede enlazar con lo anterior, con politizar la dehesa a través de la idea de gobernanza. Teniendo en cuenta que la dehesa se inserta en el contexto de producción de unidades y escalas que denominamos lo global (Tsing, 2000), sobre ella se cierne un proceso de gobernanza multinivel (Alva Rivera, 2016) donde convergen entramados de relaciones entre actores que, al mismo tiempo, mantienen una vinculación muy diferente respecto de la propia dehesa. Es decir, sobre la realidad de la dehesa afectan las acciones y decisiones de quienes de algún modo están en contacto directo con ella, pero también de aquellas que emanan de la comunidad autónoma correspondiente, del Estado español, e incluso, de la Unión Europea. En este sentido se trata de reconocer en ese proceso, en el que la dehesa aparece como un objeto político deslocalizado, la existencia de *heterosincronías* no solo en el plano de las temporalidades (Canclini, 1990 citado en Cruces, 1994), sino también en el de los modos de vivir y, por tanto, objetivar la realidad de la dehesa. Ese reconocimiento podría posibilitar la concepción de la dehesa como una entidad híbrida, y así, poder abrir la oportunidad de acontecer, en ese proceso de gobernanza, conflictos ontológicos. En este sentido ese reconocimiento se extendería hasta la idea de un proceso «cosmopolítico» (Stengers, 1996; Cañedo, 2014; Latour, 2014).

El presente trabajo pretende acotarse a los últimos aspectos mencionados respecto del interés académico. Por ello, dejando de lado por el momento la idea de gobernanza, aquí se ha pretendido como paso preliminar *alcanzar una visión sobre la dehesa que supere la mirada que podríamos calificar como naturalista*, esto es, una visión de ésta en tanto recurso, ya sea natural o cultural, para considerarla en relación con formas de vida que conjugan relacionalmente modos de agencia humanos y no humanos. Al estar situada la dehesa en el contexto de Occidente, trata de llevar a cabo una pluralización ontológica en el que se presupone territorio “natural” de la ontología moderna.

Cierto es que la dehesa puede ser un espacio privilegiado para ello, no sólo por su indisciplina frente a los mandatos modernizadores, también por su elasticidad “natural”

que se revuelve inflexible a la hora de ser encerrada en cualesquiera esencias; quizás si acepte a mantenerse provisionalmente en la categoría de «cuasi-objeto» (Serres citado en Latour, 2007: 85). Así es que en este trabajo se asume que a esa ontología “naturalista” no se reduce el total de realidades que tienen lugar en los territorios identificados como Occidente, sino que más bien, y al igual que ocurre en otras partes del planeta, los postulados del naturalismo entran en conflicto en la medida que pretenden postularse o imponerse como realidad concreta.

Para ello se ha realizado, en una primera etapa de la investigación, una indagación bibliográfica entorno a las temáticas que aquí se ponen en diálogo: 1) bibliografía en relación a la dehesa; 2) bibliografía en relación al giro ontológico –en especial lo que concierne al denominado naturalismo u ontología moderna–. Una segunda etapa ha consistido en adentrarme de primera mano en el campo de estudio, a través de una pequeña experiencia etnográfica en un municipio en el que la dehesa alcanza una significativa relevancia.

Experiencia de campo

La pujanza de la dehesa y el renovado interés por ella que antes mencioné, se ejemplifica paradigmáticamente en el municipio de Monesterio, situado en la Sierra de Tentudía, en la zona sur de la provincia de Badajoz, Extremadura.

Extremadura es la comunidad autónoma con mayor número de hectáreas dedicadas a dehesa en España. En ella se elaboró en 1986 la primera legislación del país concerniente a la dehesa. Además, como ya he mencionado antes, en estos momentos se está llevando a cabo un proyecto de reforma de la Ley de la dehesa, el cual, por el momento, ha levantado la protesta de los principales sindicatos ganaderos de esta comunidad. La relevancia de la dehesa en esta Extremadura ha quedado reflejada a través de su propia denominación de origen, “D. O. Dehesa de Extremadura”, que integra a las dehesas de 84 municipios.

Monesterio constituye la cabecera comarcal de Tentudía, por lo que concentra gran parte de su población y disfruta en gran medida de una economía pujante. Esta comarca se creó por iniciativa institucional en los años 70 como «Mancomunidad Turística y de

Servicios de Tentudía»³, siendo Monesterio el municipio donde se localiza su sede. En Monesterio también se localiza el Centro de Desarrollo Comarcal de Tentudía⁴ (CEDECO-Tentudía), creado en 1994 en el municipio de Cabeza de Vaca por iniciativa de los técnicos de la Escuela-Taller de Monesterio, la ayuda de su Ayuntamiento y la participación de la Mancomunidad. Se trata de «una asociación privada sin fines de lucro», «uno de los instrumentos de los que dispone la comarca [...] para encauzar el proceso de desarrollo económico y dinamización social de sus municipios».

Otro centro especialmente interesante para este trabajo que se localiza en Monesterio es el Centro de Interpretación de la Naturaleza de Tentudía⁵, inaugurado en 2003. Este se sitúa en un antiguo silo de granos construido en la década de 1960, y hoy alberga diferentes exposiciones para mostrar a sus visitantes «los potenciales naturales de esta comarca», ofreciendo desde recorridos guiados hasta un «bosque virtual» entre sus instalaciones.

Resulta también de interés, centrados ya en aspectos de dehesa, que basándonos en los diferentes tipos de ésta que los expertos identifican, podemos decir que todos se encuentran presentes en este municipio. Por una parte, según el arbolado presente en la dehesa, se encuentran dehesas de encinas o *quercus ilex* (perenne, dedicado especialmente al ganado por su bellota), dehesas donde predomina el alcornoque o *quercus suber* (perenne, dedicado sobre todo al corcho y cuya bellota es menos preciada), y dehesas en las que se intercalan encina, alcornoque y quejigo o *quercus faginea* (caduco, útil para obtención de madera y bellota menos preciada). Por otra parte, si nos atenemos al tamaño de las dehesas, sabiendo que su unidad se identifica en propiedades privadas⁶ o “fincas”, se ha de tener en cuenta en Monesterio predomina la

³ EL lector puede encontrar información acerca de esta Mancomunidad en su página web: <http://www.mancomunidaddetentudia.com/portal/la-comarca-2/>

⁴ La información que aquí se presenta ha sido extraída de la propia web del CEDECO-Tentudía: <http://old.tentudia.com/>

⁵ Aunque no he podido encontrar una página web propia de este centro, si puede encontrarse algo de información sobre éste tanto en la web del Ayuntamiento de Monesterio: http://www.monesterio.es/plantilla.php?enlace=municipio_museos; como en la web de turismo de la provincia de Badajoz: http://turismo.badajoz.es/es/recursoturistico/ci_naturaleza_tentudia.

⁶ Como se verá más adelante el asunto de la división de las dehesas en propiedades privadas claramente delimitadas es una cuestión moderna, consolidada durante el periodo desamortizador y durante todo el s. XX. Antiguamente, propiedades y usufructos variados se entrecruzaban a lo largo del territorio, no existiendo una delimitación clara entre dehesas ni de éstas con el resto de lo que era denominado generalmente como “campo”. Hoy, actividades como la cinegética o la recolección de vegetales silvestres como los espárragos pueden constituir las últimas reminiscencias de la idea de campo “abierto”.

gran propiedad o latifundios pero también se encuentran algunas pequeñas y medianas propiedades.

En lo que concierne específicamente a productos de la dehesa, el principal emblema del municipio de Monesterio es el jamón ibérico, considerado «el producto más emblemático e identitario de la localidad». Así es que dentro de la Comunidad de Extremadura, donde también es especialmente importante este producto, Monesterio se distingue a través del uso de su propia marca “Jamón Ibérico de Monesterio”, para el cual ha dispuesto su propio museo⁷.

Resultará ya fácil de imaginar que en Monesterio se sitúa una importante industria cárnica, pero ya es relevante económicamente también la industria turística y hostelera. Ejemplo del éxito económico en el que se ha podido traducir la dehesa en Monesterio es el Complejo LEO, el que se inició como una pequeña empresa familiar y hoy cuenta con un gran número de empleados locales del propio municipio. Este complejo ofrece servicios de cafetería, restaurante, hotel, gasolinera y comercio, donde destacan productos marca de la propia “Dehesa de Monesterio”.

No menos importante razón de la elección de este municipio tiene que ver con el acceso al campo, el que se ha visto enormemente facilitado por la ayuda del profesor Acosta.

En general, la estancia en el campo ha servido para conocer de primera mano el municipio y su entorno, así como algunas de las instituciones y centros antes mencionados. Ello se ha realizado con la intención de analizar e interpretar las representaciones proyectadas sobre la dehesa y, de forma genérica, sobre la naturaleza. Con ello se pretende dar cuenta del modo en que en este Municipio se (re)crea y (re)produce una imagen concreta a través de estas representaciones, esto es, de sus modos de identificación (Déscola, 2012). Estas imágenes son asumidas como producciones supraindividuales o fruto de un proceso de asociación, sostenidas por «colectivos» determinados que involucran lo que Latour denominada «mediadores», esto es, actores de naturaleza humana y no-humana (Latour, 2008).

Por otra parte, las entrevistas son realizadas a sujetos concretos. Esta técnica se ha llevado a cabo con la intención de obtener testimonio acerca de los tipos de actividad, y la cualidad de las interacciones de los pobladores humanos en el entorno de dehesa. En

⁷ El “Museo del Jamón. Monesterio” dispone de página web propia: <http://www.museodeljamondemonesterio.com/index/index.html>

éstas se ha puesto especial énfasis en las interacciones con otras entidades no humanas, incluyendo el aspecto emocional de éstas, tratando de analizar formas de vinculación con esas entidades que pusieran en entredicho los postulados del naturalismo. Entiendo que los propios individuos particulares también disponen de sus propias representaciones y que éstas no tienen por qué coincidir con aquellas colectivamente producidas; sin embargo, se acepta que ninguna de ellas existe de manera aislada.

Se ha de tener en cuenta que en esta investigación no se persiguen los ideales de la representación. Siendo consciente de las limitaciones de este estudio, que podría calificarse meramente como exploratorio, en él se ha pretendido tan sólo alcanzar algunos datos significativos a partir de una pequeña muestra, adecuada a las posibilidades limitadas de trabajo y tiempo del investigador. En este sentido se ha decidido por un tiempo corto de trabajo de campo. Éste ha consistido en dos estancias breves en el municipio. Una primera de tan sólo tres días, en los que pude conocer a una persona popular del municipio quien me ayudó a alojarme, mantuvimos conversaciones informales y me presentó a vecinos del pueblo.

En esa primera estancia pude acompañar a quien sería mi primer entrevistado, aunque esa entrevista tendría lugar en mi segunda estancia. Se trata de José, un joven ganadero que sostiene una pequeña finca en intensivo muy próxima al pueblo, donde se dedica a la cría del porcino y el caprino sobre todo, aunque también cuida de algunas gallinas, pavos y otros animales.

Mi segunda estancia en el campo me llevó a conocer tanto a Galindo como a Bernardo, a quienes pude realizar una entrevista semi-estructurada por separado. Con Galindo dí por ser el encargado de una asociación ecologista de Monesterio, aunque en seguida supe que se trataba además de un agente forestal en activo. Nos encontramos en la Plaza del Pueblo y fue él quien me llevó hasta Bernardo. Bernardo es un hombre mayor que a día de hoy ya ha delegado en parte su finca a su hijo, aunque aun le ayuda a diario en las faenas. En este caso se trata de una finca grande, ganado en extensivo, incluido vacuno. Bernardo es uno de esos que Galindo denominaba “campesinos”, que no solo tiene ganado sino que cultiva y cuida tanto la finca como el bosque.

Desestimada la posibilidad de acompañar a estos sujetos en su actividad durante un periodo de tiempo suficiente, por lo limitado de la investigación, quisiera pedir al lector que adecúe sus expectativas consciente de las limitaciones de la entrevista, como técnica de investigación y para los propósitos que aquí me he marcado.

Sobrevolando el Giro Ontológico

Pocos serán ya los interesados en la disciplina antropológica que no hayan tenido que enfrentarse al desafío comprensivo que nos ofrecen algunos de los postulados del denominado giro ontológico. Como si de una periodicidad cíclica se tratara, ya parece una constante que la continuidad de nuestra disciplina se vea, para unos, quebrantada, para otros, fomentada, por la emergencia de crisis y giros que hacen tambalearse los fundamentos teóricos, metodológicos y/o epistemológicos del momento, lo que a resueltas inaugura un nuevo periodo de experimentación, hacia un nuevo, contingente y nunca acabado movimiento no lineal de continuidad disciplinar.

Así es que los inicios de este siglo XXI, en Antropología, vienen marcados por el terremoto bautizado como el giro ontológico, el que si quisiéramos considerarlo como correlato de una crisis, ésta sería la de la concepción del mundo apuntalada por la mirada, la conciencia e incluso el conocimiento occidental moderno. Como si de un giro “cuántico” se tratara, considero que “hacer” este giro supone dejar de lado nuestra noción de realidad, en tanto escenario obvio sobre el que los seres humanos edificamos otra realidad, esta vez social, y simultáneamente, supone liberar las realidades hacia un mundo del que no solo participamos los seres humanos, para abrirse al continuum que conecta e éste con el resto entidades: ¿es la sociedad exclusivamente social?

Como explican muchos de los artículos que pueden considerarse introductorios, el giro ontológico «es un movimiento teórico y metodológico de la antropología que ha ido gestándose desde la década de 1990» (González Varela, 2015: 41). Pero éste no es un movimiento homogéneo, unificado, ni siquiera coherente dentro de nuestra disciplina (Kohn, 2015; González-Varela, 2015; González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016). A su complejidad y heterogeneidad se suma la falta de un uso claro, explícito u homogéneo del término “ontología” (Graeber, 2015).

Si nos atenemos a lo dicho por Eduardo Kohn (2015), éste considera el giro como respuesta al problema ecológico global y la insuficiencia para enfrentarnos a él desde una perspectiva exclusivamente humanista. Kohn divide el movimiento en dos: un giro estrechamente definido y otro giro más amplio. Entendidos éstos a modo de continuum, según Kohn, podemos decir que se parte de los postulados «multinaturalistas» de Viveiros de Castro (2004) y se “amplía” en conversación con pensadores franceses como Philippe Descola o Bruno Latour, para continuar con otros pensadores europeos

que ponen en conversación los postulados «multinaturalistas» con obras como las de Marilyn Strathern (1988) o Roy Wagner (1981). Al lado más estrecho lo adjetiva Kohn como “metafísico”, y advierte que su discusión acerca del *Ser* queda circunscrita a un enfoque en términos humanos. Mientras que a los del lado más amplio les otorga la categoría de “ontológicos”, ya que, según él, el enfoque sobre el *Ser* de éstos trata de situarse no en el afuera, sino directamente por fuera del ser humano.

Por ahora, lo más importante a tener en cuenta es que este autor nos ofrece una aclaración acerca del concepto de ontología y los distintos sentidos con los que suele ser utilizado (Kohn, 2015: 312-313):

...I define “ontology” as the study of “reality”—one that encompasses but is not limited to humanly constructed worlds. Alternatively, the word “ontology” may be reserved for the study of “Being” in the Heideggerian sense, whereas “ontic” may be used for “reality.” Ontology could also be considered in terms of “becoming” (Deleuze & Guattari 1987) or, as some do, in terms of the variable sets of historically contingent assumptions through which humans apprehend reality—a position that can make ontology nearly synonymous with culture (see Venkatesan et al. 2010).

An important related word is “metaphysics,” which I define as the systemic attention to or the development of more or less consistent and identifiable styles or forms of thought that change our ideas about the nature of reality. Metaphysics is thus concerned with concepts. Crucially, a metaphysics is not necessarily an epistemology. That is, it is not necessarily concerned with knowledge and its objects.

De este modo, para Kohn, el término “ontología” puede adquirir tres significados según sus distintos usos: el estudio de 1) la Realidad, 2) el Ser o 3) el llegar a ser o hacerse, aunque quizás mejor traducción sea “devenir”, incluidos nuestros modos de aprehensión de la realidad. Sin embargo, el término de “metafísica” sirve para identificar los planteamientos que presentan modos de pensamiento que pueden desestabilizar nuestras nociones acerca de la naturaleza del ser o la realidad, sin entender por ello que es debido a modos de conocimiento distintos. Además, Kohn distingue otra forma de aproximación ontológica en antropología que denomina «ontological poetics»: se trataría la indagación en modos de ser que acontecen a través de tener en cuenta una realidad no exclusivamente humana, a partir de un ejercicio representacional que ampliaría esos acontecimientos hasta reconocerlos como ilimitados (Ibíd., 313).

Entonces, algunos se podrían preguntar por qué todos estos estudios se agrupan bajo una misma denominación y movimiento. A este respecto, el final de la cita de Kohn nos da la clave: todas ellos van más allá de una concepción combinada que afirma la estabilidad de la realidad y la variabilidad de nuestros modos de conocimiento o epistemología. De manera general, ello se hace a través del «rechazo a la definición de cultura como epistemología, al efecto totalizador del construccionismo social, [y] a la hegemonía del pensamiento occidental» (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016: 130). A su vez, este rechazo sirve para la afirmación de la *diferencia* en términos de “alteridad radical” e incluso inconmensurabilidad (Povinelli, 2001). En términos generales, si hasta ahora la antropología había centrado su atención en la diferencia cultural para dar cuenta de la diversidad humana, donde las distintas realidades sociales eran tomadas como resultado de un construccionismo llevado a cabo por el grupo humano particular, el nuevo periplo antropológico se asienta en una etapa postconstructivista (Escobar, 2011) e incluso posthumanista (Haraway, 1991), donde la diferencia alcanza a *afectar* no solo a la cultura o no solo a los modos de conocimiento.

El asunto de la hegemonía del pensamiento occidental nos lleva a uno de los cuestionamientos principales que se pretenden abordar aquí, el del par *naturaleza/cultura* (Descola y Pálsson, 2001 [1996]: 23):

...esa dicotomía no es simplemente una categoría analítica más en la caja de herramientas intelectuales de las ciencias sociales: es el fundamento clave de la epistemología modernista. Ir más allá del dualismo abre un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; la cuestión más importante ya no es cómo objetificar sistemas cerrados, sino como explicar la propia diversidad de los procesos de objetificación.

Nuevamente, este rechazo al dualismo naturaleza/cultura no puede ceder ante un determinismo naturalista, ambiental o sociobiológico, pero tampoco ante un construccionismo que sitúa al ser humano en la posición de determinar, aunque fuera socialmente, la naturaleza. El rechazo a ese construccionismo se debe, a mi entender, a dos motivos principalmente: primero, el evidente humanismo ingenuo que comporta la idea de un humano autodeterminado y determinante y, segundo, lo que supondría además un contrasentido⁸, el peligro de otorgar un «privilegio epistemológico» a

⁸ Pues el humanismo y constructivismo humano, obviamente, afectaría a todos los humanos, incluidos “nosotros”.

nuestra propia noción cultural de naturaleza, la que según Descola (2001: 105) «es definida negativamente como esa parte ordenada de la realidad que existe independientemente de la acción humana».

Quizás por ser el «fundamento clave de la epistemología modernista», no parece fácil deshacerse del par conceptual naturaleza/cultura, pero sí falsar su postulada sustancialidad y universalidad. Así, nos propone Descola (2012: 19) pensar que «el naturalismo moderno [quizás] no sea más que una de las expresiones posibles de esquemas más generales que rigen la objetivación del mundo y de los otros». Con ello, el centro del trabajo del antropólogo y filósofo francés es identificar o presentar otras tres formas posibles de ese esquema más general que expresa el naturalismo: animismo, totemismo y analogismo. Considero innecesario aquí pararnos a describir sistemáticamente cada uno de estos esquemas al modo en que lo hace Descola, pero al menos sí será oportuno precisar algunas cuestiones generales en torno a ellos.

Primero es importante tener en cuenta que los cuatro esquemas parten curiosamente de un dualismo que Descola, esta vez sí, considera universal, y es la «distinción entre interioridad y fisicalidad del yo [–que entiende como–] una aptitud innata atestiguada por todos los léxicos» (Descola, 2012: 189). La interioridad hace referencia a la «creencia universal de que existen características internas del ser, u organizadas en él [...] a las que se estima responsables de su identidad, su perpetuación y algunos de sus comportamientos típicos», en cambio, fisicalidad hace referencia al «conjunto de las expresiones visibles y tangibles que adoptan las disposiciones propias de una entidad cualquiera cuando se las considera resultantes de las características morfológicas y fisiológicas intrínsecas a esa entidad» (Ibídem, 182-183). Es a partir de la atribución de semejanza o diferencia respecto a esas dimensiones del yo en relación con los otros –al identificarlos–, sean estos humanos o no humanos, lo que da como resultado los diferentes modelos del esquema propuesto por Descola. A saber, el naturalismo establece diferencia en las interioridades y semejanza en las fisicalidades; el animismo realiza el establecimiento opuesto al naturalismo; el totemismo establece semejanza en ambas dimensiones; mientras el analogismo establece en ambas diferencia.

Lo relevante es tener en cuenta que cada uno de estos modos «definen cuatro grandes tipos de ontología, es decir, de sistemas de propiedades de los existentes, que sirven de punto de anclaje a las formas contrastadas de cosmologías, modelos de lazo social y teorías de la identidad y la alteridad» (Ibídem, 190). De este modo, las distintas

ontologías preestablecen las formas de los colectivos, esto es, de las asociaciones entre entidades o seres que la propia ontología distingue, y que son «expresión complementaria de sus propiedades en la vida práctica» (Ibídem, 363).

Por otra parte, quizás uno de los más radicales y profundos adversarios del concepto “naturalista” de naturaleza sea Eduardo Viveiros de Castro, a quien su trabajo en la selva amazónica le ha llevado «a sugerir el término «multinaturalismo» para señalar uno de los rasgos que diferencian el pensamiento amerindio de las cosmologías “multiculturalistas” modernas» (Viveiros de Castro, 2004: 37-38). Ya hemos visto que en el esquema de Descola animismo y naturalismo se conciben como modos de identificación prácticamente opuestos, de los que se deducen dos ontologías muy dispares entre sí. Recordemos que el naturalismo establecía semejanza en las fisicalidades y diferencia en las interioridades, mientras el animismo realiza lo inverso. Bajo postulados similares cobran coherencia los planteamientos de Viveiros de Castro, para quien son las continuidades metafísicas –del espíritu– de las entidades promulgadas por la ontología amerindia las que dan sentido al animismo, al mismo tiempo que las discontinuidades físicas, –de los cuerpos– dan sentido al perspectivismo (Viveiros de Castro, 2004).

Si el animismo podría hacernos pensar, como algunas veces ha sido entendido (Descola, 2004), en un modo de categorizar las relaciones del grupo humano con su entorno conforme a categorías sociales –matrimonio, parientes, afinidad, etc.– y, extensivamente, del mismo modo las relaciones entre entidades de ese mismo entorno, en conjunción con el perspectivismo esta lógica, que sería entendida consecuente con un sociocentrismo o etnocentrismo, asume la forma de un cosmocentrismo. A decir de ese cosmos, según el perspectivismo, no es tanto que a los no-humanos se les otorgue una cualidad de personas, que en parte también, sino que la propia idea de humano o persona no designa una especie concreta sino un sujeto, de cualquier especie, que por el mero hecho de serlo adquiere un punto de vista. De este modo, frente a «nuestra cosmología constructivista [que] puede ser resumida en la fórmula saussureana: *el punto de vista crea el objeto* [...], el perspectivismo amerindio procede según el principio de que *el punto de vista crea el sujeto*» (Viveiros de Castro, 2004: 51). De ello se desprende que (Ibídem, 52):

...los animales y los otros entes dotados de alma no son sujetos porque son humanos (disfrazados), sino al contrario: son humanos porque son sujetos (potenciales). Esto equivale a

decir que *la Cultura es la naturaleza del Sujeto*; es la forma por la cual todo agente experimenta su propia naturaleza. El animismo no es una proyección figurada de las cualidades humanas sustantivas sobre los no-humanos; lo que expresa es una equivalencia real entre las relaciones que humanos y no-humanos mantienen consigo mismos.

Grosso modo, el perspectivismo establece un cosmos en el que muchas especies, aquellas que participan en un conjunto de relaciones predador/presa, tienen en primera instancia la condición de sujetos-humanos. Todas ellas se ven a sí mismas como humanas, al mismo tiempo que perciben a las otras especies bajo una forma más o menos humana, o no-humana, debido a su distinción morfológica externa y a su situación relativa, contextual, en el conjunto de relaciones predador/presa. Así, solo determinados seres interespecíficos, como los chamanes, serían capaces de advertir la común interioridad humana que comparten las distintas especies, aunque ésta es expresada en la mayoría de los mitos amerindios: «si hay una noción particularmente universal en el pensamiento amerindio, es la de un estado originario de indiferenciación entre humanos y animales» (Viveiros de Castro, 2004: 41). En otras palabras (Viveiros de Castro, 2013: 17):

La proposición presente en los mitos indígenas es: los animales eran humanos y dejaron de serlo, la humanidad es el fondo común de la humanidad y la animalidad. En nuestra mitología es lo contrario: los humanos éramos animales y “dejamos” de serlo, con la emergencia de la cultura, etc. Para nosotros, la condición genérica es la animalidad: “todo el mundo” es animal, solo que algunos (seres, especies) son más animales que otros: nosotros los humanos somos evidentemente los menos animales de todos. [...] En las mitologías indígenas, muy al contrario, todo el mundo es humano, sólo que algunos de esos humanos son menos humanos que los otros [...] son todos o casi todos, en el origen, humanos o humanoides, antropomórficos o, sobre todo, antropológicos, es decir, se comunican con (y como) los humanos.

Estos planteamientos llevan finalmente a Viveiros de Castro (2004; 2010) a plantear que este perspectivismo plantea una “ontología multinaturalista” donde la constante que atraviesa a las distintas especies sería la Cultura, y donde es lo “natural” la variable resultante de cada punto de vista; todo ello en contraste con el pensamiento occidental que proclama la unidad de la Naturaleza y la diversidad de culturas.

Sin duda, los planteamientos aquí presentados escuetamente de Viveiros de Castro y Descola ponen en entredicho la supuesta universalidad de cómo es concebido el paradigma en Occidente, aunque parece obvio objetar que sus planteamientos orbitan reconfigurando las nociones clásicas de naturaleza y cultura. O quizás se de la negación de la primera por la segunda, ya que ambos presentan esos otros paradigmas fundamentalmente en términos de una socialización de la naturaleza en los términos que es definida, según ellos, culturalmente por Occidente. Quizás por ello sea que sus planteamientos, como nos advertía Kohn, permanecen en una perspectiva adscrita al ser humano. Sus planteamientos más que negar o falsar los polos del dualismo lo que hacen es volver fluidos sus contenidos y permeables sus fronteras, dirigiendo su giro al esfuerzo por abrir la posibilidad a “otras” metafísicas (Viveiros de Castro, 2010).

De otra manera, y en gran medida impulsados por similares asunciones a las de Descola y Viveiros, el giro ha sido dirigido al aperturismo del propio ser humano, esto es, de éste entendido como sujeto hacia su relación con los “objetos”. La dualidad naturaleza/cultura es perfectamente coherente con esta otra del sujeto/objeto, si igualmente viramos los contenidos de la noción epistemológica de estos conceptos (Ibáñez, 1994; Bourdieu; 2002) hacia su vertiente ontológica. Entendido que los sujetos son aquellos dotados de subjetividad e intencionalidad, los “objetos” habían venido siendo entendidos como entidades pasivas, que no participaban salvo de manera determinada –por los sujetos– en el devenir de la realidad, mucho menos en el ser.

Un trabajo especialmente relevante en este sentido puede considerarse la propuesta metodológica contenida en la compilación de *Thinking through things* (2007). Como lo definen sus propios coordinadores, Henare, Holbraad y Wastell, se trata de un proyecto metodológico que trata de romper con la clásica dualidad del etnógrafo entre experiencia y análisis, con la intención de no imponer nuestras teorías o categorías analíticas a la experiencia etnográfica, siendo de ésta de la que debería emerger nuestras herramientas o conceptos teóricos. “Things” en este sentido no se reduce a objetos materiales o aquello no-humano, sino que comprende también las categorías o conceptos del “otro” con los que nos enfrentamos en el campo.

Además de la disolución entre el par experiencia y teoría, su método comporta también el viraje de la epistemología a la ontología, tomando por esta el estudio de la realidad al mismo tiempo que la posibilidad de la existencia de mundos diferentes. Pensar a través de las “cosas” nos propone, por una parte, disolver, y no invertir, la distancia entre

representación y realidad o mundo (Henare et al, 2007: 15):

...for the notion of ‘different worlds’ to make any sense at all it must be understood without recourse to its putative opposite, that is, different representations. Indeed, the difficulty of this notion – as well as its logical coherence – lies precisely in the fact that it denies the opposition of representation vs. world altogether, rather than merely inverting its implications.

Ello se produce, por otra parte, a través de otra indiferenciación: "concepto" y "cosa" son entendidos como una misma cosa. Esto se lleva a cabo mediante una radicalización de la idea foucaultiana de “discurso”, donde éste ya no tiene efectos sobre la realidad sino que, nuevamente, “realidad” y “discurso” son una misma cosa. Por otra parte, un segundo paso de su propuesta consiste en que la indistinción anterior debe llevarnos a ejercitarnos en la *concepción* de las cosas a las que tenemos, por así decir, acceso a través de la etnografía. Aquí lo que se resuelve, o mejor dicho disuelve, es la idea de la percepción de la realidad, incluso la del antropólogo frente a una realidad "extraña". Su propuesta entraña la apertura metodológica a la creatividad antropológica: «Conception is a mode of disclosure that creates its own objects, just because it is one and the same with them, so to ‘see’ these objects is to create them. [...] So too anthropologists may ‘see different worlds’ by creating them» (Ibídem, 18).

En síntesis (Ídem):

...if the first step to ‘ontological breakthrough’ is to realise that ‘different worlds’ are to be found in ‘things’, the second one is to accept that seeing them requires acts of conceptual creation – acts which cannot of course be reduced to mental operations (to do so would be merely to revert to the dualism of mental representation versus material reality). On this view, anthropological analysis has little to do with trying to determine how other people think about the world. It has to do with how we must think in order to conceive a world the way they do.

Así su proyecto consiste en la elaboración de conceptos analíticos que permitan la apertura al mundo o realidad que estudiamos, y esa elaboración se realiza en términos recursivos. Esa recursividad entre el antropólogo, las cosas y los conceptos de los actores tomados como cosas, en el mismo sentido que en el encuentro etnográfico de Roy Wagner, en *The Invention of Culture* (1981), hacen que la creación del antropólogo no debe contraponerse con la realidad (Henare et al, 2007: 25).

De momento, todas las propuestas en torno al giro que hasta aquí he presentado se centran en sociedades fuera del denominado Occidente. Una forma de adentrarnos al “giro” en el corazón mismo de Occidente es aproximarnos a los conocidos y polémicos *Estudios sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad* (CTS), algunos de los cuales están teniendo cierta repercusión en la Antropología. Aquí nos vamos a centrar en Bruno Latour, quien es uno de sus investigadores más renombrados y que tiene una especial influencia dentro de nuestra disciplina. Además, es uno de los pioneros en criticar los postulados del pensamiento moderno, y en sí de la ontología occidental, en su obra *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (1991).

Adjudicar una “naturaleza” determinada –económica, política, científica, religiosa– a una realidad dada y comprenderla –lo que a veces entendemos como explicarla– por medio de esa adjudicación, es precisamente en lo que consiste el pensamiento moderno para Latour. Ciertamente hay realidades más “complejas”, y entonces, nos diría Latour, el moderno opera mediante una disección, arrastrando cada una de las secciones resultantes hacia algunas de esas “naturalezas” que, en el fondo, pueden quedar agrupadas en solo dos, la naturaleza y la sociedad; ésta es también, finalmente, equivalente a aquella del sujeto y el objeto.

Aun siendo esta la esperanza moderna, la de una realidad perfectamente ordenable y pensable en coordenadas que dotan de sencillez y claridad nuestro pensamiento, para Latour la práctica moderna ha oscilado al mismo tiempo entre dos ejercicios: 1) de «traducción» o «hibridación», la creación de esas entidades tan complejas de diseccionar, y 2) de «purificación», disección total del mundo en dos grandes áreas, la de los humanos y la de los no humanos. Además, «cuanto más se prohíbe uno pensar los híbridos, más posible se vuelve su cruce» (Latour, 2007[1991]: 28-29). Así, parece ser, en nuestro mundo no han dejado de proliferar complejos-obstáculos para nuestras esperanzas, al menos desde su Constitución moderna.

Esa Constitución moderna la ejemplifica Latour siguiendo la obra de Shapin y Schaffer (1985), que se adentra a analizar la contienda entre quien pretendió reunir lo político en la figura de un soberano, como fue Thomas Hobbes, y quien elaboró un ingenioso espacio para el descubrimiento de *the matter of facts*, Robert Boyle. Una contienda entre la bomba de vacío y el Leviathan que no sólo nos lleva a entender que tanto el conocimiento como el Estado tienen un carácter convencional y construido (Shapin y Schaffer, 1985), sino que también ahora (Latour, 2007: 52-53):

...comprendemos el hecho de que Boyle no crea simplemente un discurso científico mientras que Hobbes haría lo mismo para la política; Boyle crea un discurso político de donde la política debe ser excluida, mientras que Hobbes imagina una política científica de donde la ciencia experimental debe ser excluida. En otros términos, inventan nuestro mundo moderno, un mundo en el cual la representación de las cosas por intermedio del laboratorio está disociada para siempre de la representación de los ciudadanos por intermedio del contrato social.

Y desde entonces,

...a la ciencia le corresponde la representación de los no humanos pero tiene prohibida toda posibilidad de apelación a la política; a la política le corresponde la representación de los ciudadanos pero le está prohibido tener una relación cualquiera con los no humanos producidos y movilizados por la ciencia y la tecnología.

Por lo que esta división bipartita va a reservar: de un lado las «cuestiones de hecho» o de la naturaleza, y del otro las «cuestiones de interés» o de esos seres interesados que formamos la sociedad, constituyendo así lo que Latour denomina «las dos ramas del gobierno». Ambos a su vez se deshacen de Dios, un Dios negado en la Constitución pero que no desaparece, sino que éste aparece por fuera de ella y al interior de cada uno.

Si esta división pudo verse derribada por saturación debido a la proliferación de híbridos, cuasi-objetos o cuasi-sujetos, finalmente se vería apuntalada por la distinción kantiana entre la “cosa-en-sí”, objetiva, y la “cosa-para-sí”, percibida (Latour, 2007: 89 y ss.)⁹. Desde entonces, entiende Latour, toda la crítica del pensamiento social ha oscilado en torno a esta dialéctica, sea la que se ha centrado en demostrar la *naturalización* de convenciones sociales, la que lo ha hecho para desvelar las relaciones de poder a través de la *socialización*, o aquellas que se han centrado en la *deconstrucción* la realidad discursiva. Para Latour esos híbridos son al mismo tiempo naturaleza, sociedad y discurso, y nunca lo son por separado (Ibídem, 98).

La propuesta de una antropología simétrica consiste en el desvanecimiento de todas estas divisiones: «significa no imponer a priori una asimetría espuria entre la acción humana intencional y un mundo material de relaciones causales» (Latour, 2008: 113). No parece descabellado que la propuesta sociológica de Latour parta de la afirmación de que “tal cosa como la sociedad no existe”, pero lejos de ser ésta una consigna de un

⁹ De esta dialéctica emerge también lo que se entiende como «la angustia epistemológica del antropólogo» (Henare, et al, 2009: 7).

ultra-individualismo neo-liberal¹⁰, esta afirmación es su provocador punto de partida, el cual se explica por la firme negación de este autor a dar por sentado un dominio o contexto específico que podamos denominar “lo social”. Esta negación conlleva a su vez un segundo rechazo que se da en el plano de la explicación sociológica, invalidando aquellas explicaciones que cobran sentido por su atribución causal a ese dominio de “lo social”.

A partir de estas negaciones, Latour genera la separación entre dos sociologías: la «ciencia de lo social» se deja atrás para abrir paso a la sociología que Latour ha bautizado como «ciencia de las asociaciones». Esta segunda forma de sociología deja de lado lo social como dominio dado y es retomado en su sentido relacional: «como un movimiento muy peculiar de reasociación y reensamblado» (2008: 21). Por otra parte, la explicación “social” es sustituida por «un emprendimiento de construcción [...] que consiste en relacionar entidades con otras entidades, es decir, dibujar el trazado de una red» (Ibidem, 151). Podemos entender por “dibujar el trazado de una red”, lo que desde los CTS se denomina *Action Network Theory* (ANT). Ésta podría ser definida como un útil para ese trabajo de reasociación y dibujo que debe ser llevado a cabo por el investigador de las asociaciones. Pero detengámonos aquí un momento.

Si con Descola hemos visto que “naturaleza” y “cultura” solo eran una de las posibles formas de objetivar la realidad, con Viveiros de Castro vimos que esa realidad servía a Occidente para imponer una misma naturaleza objetiva a todas las sociedades, y con quienes “piensan a través de las cosas” hemos visto la apertura de la realidad a través de los objetos material-conceptuales, pero ninguno de ellos nos aporta una clave para poner en relación esas sociedades con las del llamado Occidente, o exclusivamente esa relación se produce en términos negativos (Graeber, 2015; Bartolomé, 2015; Cruzada, 2017). En este sentido, la antropología simétrica propuesta por Latour contiene un modo de relativismo que permite trazar la distancia entre Occidente y los Otros, pero éste no es ni «absoluto», ni «cultural», ni «particular» (Latour, 2007: 153-154).

Latour trata de romper con «las dos grandes divisiones» producto de la Constitución moderna: una interior, la ruptura entre naturaleza y cultura que ya tratamos, y una exterior, la gran ruptura entre “nosotros” y los “Otros”. Para dar este último salto, basándose en que «todas las naturalezas-culturas son semejantes en el hecho de que

¹⁰ Como el mismo Latour (2008: 18) nos recuerda se trata de una frase que se volvió muy popular al ser pronunciada por Margaret Thatcher.

construyen a la vez los seres humanos divinos y no humanos» (Ibídem, 155), nos propone un «relativismo “natural”» basado en la universalidad de la formación de «colectivos» (Ibídem, 156):

Ahora nos encontramos ante producciones de naturalezas-culturas que llamaré colectivos, para recordar bien que son tan diferentes de la sociedad de los sociólogos –los hombres-entre-ellos– como de la naturaleza de los epistemólogos: las cosas-en-sí. A la manera de ver de la antropología comparada, esos colectivos son todos semejantes, lo he dicho, en el hecho de que distribuyen a la vez los futuros elementos de la naturaleza y los futuros elementos del mundo social.

Por supuesto, los colectivos difieren «en la distribución que hacen de los seres, en las propiedades que les atribuyen, en la movilización [de híbridos] que creen aceptable» (Ídem). Pero aunque estas diferencias pueden ser importantes, al mismo tiempo, para Latour, solo son de tamaño. Lo que diferencia a los modernos consistiría finalmente en una cuestión de tamaño (Ibídem, 159):

Las ciencias y las técnicas, entre nosotros, no reflejan más la sociedad de lo que la naturaleza refleja las estructuras sociales entre los otros. No se trata de un juego de espejos. Se trata de construir los colectivos mismos en escalas cada vez mayores. Hay en verdad diferencias de tamaño. No hay diferencias de naturaleza, y mucho menos de cultura.

Ahora la base de la comparación ya no puede ser la naturaleza “universal” que sustentan nuestros colectivos, sino la propia formación de colectivos que devuelve a lo social su sentido relacional. De ahí que la formación de colectivos para Latour no resida en nada, primeramente, ni trascendente ni inmanente, ni en la sociedad, ni en la naturaleza, ni en el discurso, ni en lo divino. Seguidamente, esa residencia común, de nosotros y los otros sí se produce en la «trascendencia», pero una que resulta por él redefinida y que no tiene por contrario la inmanencia: a ésta la denomina también «delegación» y es el «*vinculum* mismo, del pasaje y de la relación, no aceptando como punto de partida ningún ser que salga de esa relación a la vez colectiva, real y discursiva» (Latour, 2007: 187).

Quizás Latour se decidiera por mantener ese confuso título de «trascendencia» debido a que desde ese principio, que no es pre-moderno ni moderno sino no-moderno, *ser* y *sentido* nunca han estado desligados.

Ahora si podemos entender la relevancia de la ANT y dibujar una red, pues consiste en el intento por parte del investigador de trazar esos colectivos. En este ejercicio es fundamental tener en cuenta los objetos, como partes constituyentes de los sujetos y los colectivos, pues éstos, en cualquier parte del planeta, son contruidos por lo que Latour (2007: 167) denomina «la vieja matriz antropológica», que son aquellos materiales mezclados o cuasi-objetos que la Constitución moderna seccionó en lo humano y lo no humano, descartando o desplazando *afuera* lo divino.

A la hora del trazado, la diferencia de tamaño a la que refiere Latour, de nuestros colectivos respecto de los “otros”, por así decir, no tiene consecuencias pequeñas. Ésta incluye un cambio de topografía que normalmente advertimos como un cambio de escala entre lo local y lo global, lo que vuelve extremadamente difícil «conciliar su aspecto local y dimensión global» (Ibídem, 171). Y en esto consiste el error, en pensar que ese cambio es de escala, lo que nos lleva a asumir entidades abstractas, o como diría Latour, “cajas negras”. Latour nos propone trazar la red que abarque esa dimensión manteniéndonos siempre planos, sin abandonar lo local. Pero es clave desde una antropología simétrica entender que mantenerse en lo local nada tiene que ver con acotarse a lo “micro” ni centrarse en lo marginal.

Ciertas definiciones son necesarias para terminar con la propuesta de Latour. En la red participan actores: «cualquier cosa que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor o, si no tiene figuración aún, un actante» (Latour, 2008: 106). Dar figuración a un actante es dar algún tipo de forma a la agencia que incide en el estado de cosas, y no tiene por qué reducirse a las formas humanas, Latour contempla al menos ideo-, tecno- y bio- morfismos.

Por otra parte, considero que no sería un error concebir la red también como la forma que adopta el informe producido por el investigador, en el que trata de mostrar o plasmar el movimiento de asociación. En ese informe «cada participante es tratado como un mediador» (Latour, 2008: 187), es decir, cada participante no «transporta significado o fuerza sin transformación», lo que sería un «intermediario», sino que «los mediadores transforman, traducen, distorsionan y modifican el significado o los elementos que se supone que deben transportar» (Ibídem, 63). Así, tratar de dar esa forma de red, que es tratar de formar-reasociar-reensamblar lo social, es un esfuerzo por introducir en nuestro texto el mayor número de *mediadores* posible.

Girando en torno a la Dehesa

Después de haber sobrevolado algunos de los principales planteamientos del giro ontológico es hora ya de aterrizar en la dehesa. Ello significa iniciarme en las tareas que ya anuncié en la introducción y que ahora sintetizo:

1. ¿De qué modo la dehesa puede poner en cuestión nuestra epistemología y ontología naturalista?
2. ¿Existen heterosincronías en los modos de vivir y objetivar la dehesa?
3. ¿Podemos alcanzar una visión relacional de la dehesa?

Quizás para llegar hasta ese tercer punto programado, el de alcanzar una visión relacional, sea idóneo comenzar por el proceso de mi propia «conexión parcial» (Strathern, 1991) con la “realidad” de dehesa. Pero esa idoneidad no se debe a que esto suponga un ejercicio de control epistemológico o, como diría Bourdieu (2000: 98), «objetivar al sujeto objetivante». Más bien es a razón de que tanto mi yo-como-investigador en este trabajo, así como la “realidad” de dehesa que aquí presento, emerge o deviene enfocadamente de esa relación, aunque en su proceso muchas otras relaciones han participado simultáneamente. No intento presentar una «verdad parcial» (Clifford, 1986), intento presentar una realidad relacional, pues tampoco la dehesa puede ser tomada como una totalidad.

Me atrevería a decir que en este proceso de relación que trato de describir, la dehesa influyó en mí incluso antes de que yo haya tenido cualquier tipo de influjo en ella. Quizás en este sentido, antes de constituir para mí si quiera un objeto conocido, en relación a mí ya podía considerarse un cuasi-sujeto. Por supuesto, su influjo y agencia como cuasi-objeto se produjo a través de “mediadores” como los de Latour. A través de conversaciones con otros investigadores, lectura de textos, algunas fotografías, algún que otro documental, la dehesa fue modificando mi foco de atención, mis conocimientos, incluso mi conciencia. Desde entonces he mantenido nuevas relaciones, me ha movilizado por espacios hasta ese momento impensables para mí, me ha puesto en relación con nuevas entidades para mi experiencia y, de momento, esta reconduciendo incluso mis intereses disciplinarios.

Ignorante de mí, aun recuerdo mi primera representación mental de la dehesa en la que ésta figuraba como un espacio particular, una especie o forma de entorno “salvaje” en el interior de la península ibérica. Las representaciones fueron variando: poco a poco

fueron pasando por mi mente (de)formaciones como un “bosque natural”, más tarde un “paisaje cultural”, hasta a un “modo de producción”. Pero después de mi búsqueda de información se fue generando en mí un concepto más elaborado, con periodos e historia, con detalles y desarrollo técnico, con etimología...

Un concepto de dehesa

Hoy el uso del concepto de dehesa es bastante común en el sureste peninsular español. Se estima que en todo el país «las dehesas cubren una superficie alrededor de 2.300.000 ha. según los mapas forestales más actualizados» (Sánchez de Ron *et al.*, 2007: 171). La mayoría de esta superficie se concentra en las comunidades de Extremadura y Andalucía. Si uno recorre los caminos o carreteras secundarias de zonas de provincias como el sur de Badajoz, uno no deja de encontrarse con fachadas que sirven de puerta a grandes fincas con nombres que comienzan por el título de “Dehesa”. Se trata éste de un fenómeno considerablemente moderno que hubiese sido extraño registrar antes de los años 70 u 80. Esto se debe por una parte a que lo hoy identificado por dehesa antiguamente no fue especialmente significativo, por otra parte, ese concepto era utilizado para señalar otros referentes.

Actualmente se identifica con el concepto de dehesa un tipo de paisaje naturalizado, asociado a un sistema de manejo agro-silvo-pastoril (Silva, 2010), que hoy sirve entre sus mismos autóctonos como unidad de identificación del territorio, distinguiendo sin dificultad entre las zonas de dehesa y, por ejemplo, el olivar. Antiguamente las unidades de identificación del territorio podían ser las fincas o los propietarios, con independencia de que se tratara de un terreno adehesado o de si éste convivía con otras fisionomías dentro de la misma finca. Dos cuestiones interrelacionadas tienen relevancia en este proceso: el uso de este concepto por parte de los saberes expertos y especializados, y el auge de la dehesa como importante capital, sobre todo simbólico-identitario y económico, en estos territorios.

Antiguamente el uso del concepto dehesa estuvo asociado a su origen etimológico, del término *deffesa* o *defensa*, cuyo origen pueden remontarse a la Alta Edad Media (San Miguel, 1994), y que señaló los territorios dedicados a pastos y defendidos de otros usos (López-Sáez, 2007; Pulido y Picardo, 2010). Por lo que con él se designaba mayormente a las tierras comunales o baldíos donde los vecinos podían llevar a pastar a sus animales. Sería tras el proceso de estructuración de la propiedad, que se inicia con la conquista cristiana y se consolida con las desamortizaciones del s. XIX, que la dehesa

pasa a designar un sistema de uso múltiple de la tierra, el que es hoy su sentido tradicional y que se prolongó hasta los años 50 del pasado siglo (Acosta-Naranjo, 2002).

Pero la noción de aquella dehesa tradicional, durante los años que se mantuvo vigente, estuvo asociada a las imágenes de una realidad marcada por la pobreza, la marginalidad y la dominación, o lo que es lo mismo: el latifundismo. A pesar de ello es aquella dehesa la que continúa siendo el referente general y acotado del concepto contemporáneo de dehesa, aunque, por supuesto, sus connotaciones negativas se han transformado. A modo de contingencia histórica que afecta a nuestras conceptualizaciones o representaciones sobre la naturaleza (Ellen, 2001), no ha sido hasta la decadencia de la dehesa tradicional, con la mecanización de la agricultura y el éxodo rural, que ésta ha servido de espacio en el que proyectar nuestro imaginario acerca de una naturaleza deseable, o al menos reconocer en ella un paisaje naturalizado. Por ello es que con la llegada de valores posmodernos ha emergido la que ha sido denominada «dehesa de la sobremodernidad» (Acosta-Naranjo, 2008).

Es esta nueva dehesa, proyectada como un ejemplo extraordinario de naturaleza, la que se ha extendido ahora de manera general en el vocabulario de la población, la que aparece inscrita en las entradas a las fincas, y es la misma que aquella de la que se valen muchos municipios e industrias para los que la dehesa es un importante aliciente económico y cultural. Paradójicamente, han sido las mismas particularidades de este agrosistema las que llevaron tanto a su práctico abandono durante la etapa modernizadora como a su pujanza actual.

Se entiende que la dehesa es resultado fundamentalmente de la desmatorralización del bosque mediterráneo, y de la configuración de un sistema de uso múltiple que logra superar las difíciles condiciones edafoclimáticas a través de articular en un mismo espacio cierta actividad ganadera, agraria y forestal. Son precisamente las dificultades que presenta el clima y los suelos los que contribuirían a su formación, los que después impidieron su hiperintensificación durante la denominada Revolución Verde, y por los cuales hoy conserva una imagen naturalizada, distinta a la de otros espacios ligados a la agricultura, como invernaderos o terrenos dedicados al monocultivo. Ya se afirmó hace mucho tiempo que «las concepciones de la naturaleza varían histórica y etnográficamente [y que] ellas mismas son intrínsecamente culturales» (Ellen, 2001: 124). Debemos ahora ir más allá del concepto de dehesa.

Viaje a Monesterio-Dehesa

Con la esperanza de producir mi propio concepto, viajé, esta vez física y mentalmente, a la dehesa. Entendí que este proceso de relación debía mutar hacia la experiencia sensible, de primera mano, y acortarse así la cadena de tendenciosas mediaciones.

Dirigiéndome por la autovía que conecta Sevilla con el municipio de Monesterio podía ya identificar mediante la observación, gracias a las largas conversaciones que Acosta me dedicó en viajes anteriores, el paisaje de dehesa: las largas superficies de pasto dorado o cultivos de trigo salpicados por anchas encinas, con una silueta similar a un champiñón gigante, que se extendían por un terreno de constantes pendientes y desniveles poco pronunciados. No solo había encinas. Acosta era capaz de distinguir, por su nombre en latín, no sólo el resto del arbolado que eran principalmente alcornoques, sino también los diferentes tipos de matorral que en las zonas más “descuidadas” aparecían, a veces por ser las lindes del terreno o donde las pendientes eran más pronunciadas. Él me insistía en que la dehesa era “un bosque hecho a mano”, pero recordando el artículo de Roy Ellen (1991), entendía que debido a la tercera “dimensión” de la dehesa¹¹, ésta suponía una reserva de “naturaleza” o un “espacio de reserva de significados de naturaleza”; pues el paisaje de dehesa iba desapareciendo conforme comenzaban, hacia el valle del Guadalquivir, las tierras de campiña o tierras “calmas”, pues en éstas comenzaban los monocultivos y otras formas de cultivo intensivo debido a una la mayor fertilidad del suelo.

Justo antes de llegar a Monesterio, conduciendo por la nacional 630, una rotonda con una figura enorme en su centro, de metal oxidado y con forma de jamón, me daba la bienvenida al municipio. A su entrada, nada más pasar una primera nave de “venta directa: Jamón y embutidos de Monesterio”, me detuve en una cafetería sin saber que el edificio contiguo era el Museo del Jamón, del que ya había oído hablar. Quizás mi primer contacto, más directo con la dehesa, fue en aquella cafetería. Perpendicular a la barra donde fui atendido, había una pared cubierta por un poster que mostraba una imagen de un grupo de cerdos alimentándose a la sombra de encinas enormes. Bajo, un mostrador de cristal te ofrecía los productos de la dehesa. La imagen del poster, las etiquetas, los letreros “dehesa de Monesterio”, plásticos transparentes al vacío y aquel

¹¹ En esa constitución de la dehesa como “reserva de significados”, él entiende relevante que la dehesa no sólo se extiende a lo ancho y largo del terreno, ya que al situarse en zonas de sierra esta cubre las montañas y se extiende igualmente a lo alto.

olor a café y tostadas con jamón me indicaban los primeros mediadores de aquel primer contacto, supuestamente más directo, en este proceso relacional.

Claro que al poco de terminar el café con leche recorrí los apenas 30 metros que me separaban del Museo. No niego que mantenía cierta emoción que me acompañaba desde que había salido de Sevilla. Después de haber estado bastante tiempo encerrado en mi escritorio, el trabajo de campo era casi como unas vacaciones, había cambiado los libros, la pantalla y el teclado por la libreta y el bolígrafo, incluso cargaba una cámara fotográfica. Pero en aquellos 30 metros tenía en la mente aquella vitrina del café, que evocaba en mi mente un concepto de “industria cárnica”, lo que no era muy halagador ya que mi expectativa me llevaba a embriagarme de monte y campesinado.

Crucé la puerta del edificio convertido en Museo. Una primera estancia vacía de paredes blancas, a la izquierda un ascensor y a continuación unas escaleras, de frente otra estancia que a la que me dirigí. Antes de llegar a la puerta ya podía ver que se trataba de un salón para los más pequeños, rodeados por imágenes frondosas de dehesa y distintos tipos de juguetes en su interior. Pero antes de entrar me interrumpieron. Bajaba Ernesto por las escaleras, me estaba esperando, Acosta ya le había dado la alarma de que le visitaría. Subimos las escaleras porque la recepción y las salas del Museo se encontraban en la planta alta. Me mostró primero un mapa de Monesterio y me señaló la información “necesaria”: dónde está el albergue donde iba a dormir, dónde ir a comer, cuales eran las principales plazas del pueblo, el supermercado, el Centro de Desarrollo Comarcal y el Centro de Interpretación de la Naturaleza. Enseguida me indicó que éste último estaba cerrado “por reformas en el edificio”. Yo veía como se desvanecía una de mis principales “unidades de observación”.

Subimos unas escaleras más. No lo sabía, pero Ernesto iba a hacerme una visita guiada personal por el Museo. Llegamos a una primera sala, en su centro una encina y porcino a tamaño real de plástico y una báscula que mensuraba tu peso en arrobas y fanegas. En las paredes, un poster gigante. Nuevamente, a un lado, aquella imagen que ya había podido ver en el café, al otro, como si de una pizarra se tratara, imágenes del arbolado, su hoja y bellota se acompañaban de apuntes sobre la su información fundamental: nombre común y técnico-latino del árbol, perennidad o caducidad de la hoja, temporada de fruto, calidad de la bellota, etc. A continuación, otro apartado similar pero dedicado a un cocedero de “chochos” que era utilizado para elaborar un pienso “tradicional”, a base de altramuces, para alimentar al cerdo en las épocas que no había bellota.

El discurso de Ernesto era un mixto entre la información de las paredes y otros “datos” sobre la dehesa que ya había podido leer antes. En aquel momento yo recordaba otro aspecto de las discusiones que he mantenido con Acosta. Éste siempre me ha insistido en que el humano ha desaparecido de los discursos e imágenes de la dehesa y, consecuentemente, el conflicto social, lo que ya habíamos titulado como “el factor humano”. De momento el humano solo había aparecido en forma de plásticos envolventes, de etiquetados o de modos más tradicionales como a través del cocedero, pero estas apariciones eran siempre de forma implícita. En realidad, no muy distinta de la advertible detrás del pasto sin matorral o de las encinas que habían adoptado aquella forma orientadas por una técnica particular de tala.

Ernesto decidió no acompañarme a la siguiente sala, precisamente aquella que me iba a mostrar el factor humano, aunque uno envejecido, al menos lo suficiente para ser transmitido¹² y concebido como “tradicional” y, por supuesto, nada te transmitía acerca de conflictos. Aquella sala la rodeaban artefactos de madera y metal, utensilios de labranza, crianza y matanza. Dentro de unos pequeños armarios, algunas pantallas digitales te permitían tener testimonio de hombres y mujeres “tradicionales” –o de avanzada edad como se dice respetuosamente– acerca del trabajo en el campo y la matanza del cochino en el hogar, lo que aún hoy “existe” bajo el concepto de “matanzas domiciliarias” que nos anuncia ya que no debe ser lo mismo.

La siguiente sala contenía ya grandes pantallas digitales que te mostraban el salado y el secado, los secaderos repletos de patas de jamón hasta llegar a la mesa de un restaurante, y observar el fino corte llevado a cabo por un elegante cortador de jamón y un plato decorado por espirales, formadas por la carne roja y las vetas de grasa rosadas. Por último, una nueva sala, esta vez cerrada por unas telas y en oscuridad, contenía la pantalla más grande de todas. A modo de cine, podías sentarte en unas gradas de dos pisos y observar una matanza sin poder saber si es en el hogar o el domicilio, ya que, aunque se trata con toda seguridad de una matanza domiciliaria, no te muestra la visita del veterinario ni los permisos de la “administración”, así como tampoco el momento crucial, la instantánea, en que el cochino recibe en su garganta el afilado metal que termina con su vida. Todo eso deben ser cuestiones modernas: económicas, políticas, sociales, religiosas; pero al mismo tiempo solo es una matanza de museo.

¹² Una afirmación interesante de Latour (2008) que antes no anuncié es que, en concepción de los colectivos repleta de mediadores, no existe “información” sino, y solo, “trans-formación”.

Pisar el pasto

Alfred North Whitehead describió “lo concreto” como una concrecencia de aprehensiones”. Para él, “lo concreto” significaba una “ocasión actual”. La realidad es un verbo activo y todos los nombres parecen ser gerundios con más apéndices que un pulpo. A través de su contacto unos con otros, a través de sus aprehensiones o sujeciones, los seres se constituyen unos a otros y a sí mismos. Los seres no preexisten a sus relaciones (Haraway, 2016: 17).

De la cafetería al Museo... ¡Yo aun no había estado en la dehesa! Necesitaba pisar el pasto, visitar alguna finca, conocer a algún ganadero y sus animales, sentarme bajo una encina. Ir más cerca, conocer de primera mano, o desde dentro, como suele decirse en antropología. No me iba a ser difícil, tenía algunos contactos y ya sólo debía llegar hasta el albergue para poder deshacerme de la maleta y poder sujetar con precisión mi cuaderno de campo.

Acordamos vernos en el Hotel Leo, en la salida de la carretera general, de Monesterio hacia Calera de León. Tras estrecharme la mano nos subimos en su viejo Megane. Enseguida me comentó que se trataba de un coche de campo, el interior estaba cubierto de polvo y tierra, el cenicero rebosaba decenas de colillas y, en el espacio donde suelen estirarse las piernas, había un cubo y unas cuantas herramientas. Por un camino de tierra lleno de baches, tras cruzar un pequeño río a la salida del pueblo, llegamos a la “cancilla” que daba entrada a su finca. En la misma puerta un cartel anunciaba “Coto social de caza”. Desde luego no se trataba de esas fachadas que albergan el título de “Dehesa”.

Dejamos el coche en la puerta y seguimos andando por un sendero. A apenas unos 20 metros, frente a una nave cerrada, nos esperaban unas 50 cabras que pastaban por el ancho de la finca. A nuestra llegada y tras unos ruidos que realizó José, las cabras fueron poco a poco resguardándose en una parcela distinta de la finca. Seguí a José hasta otra parcela donde pacían 12 cochinos que, al vernos, se levantaron y se acercaron al punto donde estábamos. Una vaya les separaba de nosotros, emitían unos gemidos intensos, me parecía que se estaban poniendo cada vez más violentos entre sí. Situados en el vallado en formación de “batería”, se golpeaban y cambiaban su posiciones. El ruido era atronador. José lanzó algún reclamo y otros cochinos comenzaron a salir de sus cabañas. Entonces llenó varias veces un cubo con pienso y fue lanzándolo a la cerca. Tras el primer cubo, aun se podían oír esos gemidos y ver los golpes, cuando había lanzado los suficientes cubos para que hubiese pienso para todos llegó el silencio. Al

fijarme vi que todos eran hembras, me explicó que eran ibéricos puros, «por eso son oscuros».

Mientras tanto, dos cabras que no se habían recogido estuvieron merodeando a nuestro alrededor, y tras el último cubo lanzado, distraídos en nuestra conversación sobre los guarros, esas cabras astutas se habían apoderado del saco de pienso, y una de ellas se había metido en una de las cabañas, idéntica a la de los guarros, que servía para resguardar los sacos de pienso. José comenzó a gritarle, finalmente tuvo que entrar a gatas a la cabaña hasta sacar a aquella cabra rebelde. Yo reía con la escena. José me explicó que eran muy listas: «¿Ves? Aquí han estado ya. Han quitado el cerrojo y aquí han entrado».

Me hablaba de las lonjas y los precios cuando entramos a la primera nave. Para pasar había que bordear unas estructuras de metal alargada que servía para el ordeño de las cabras. En una superficie estrecha se posicionaban las cabras en línea, colgaban los aparatos que se enganchan en las ubres y había un comedero para cada cabra. Comían durante el ordeño. Unos tubos llegaban hasta la habitación contigua donde se encontraban una serie de filtros y un contenedor enorme de metal, redondo. Aquello era todo automatizado: el depósito estaba programado para remover la leche y mantenerla a una temperatura cada cierto tiempo, las cabras se colocaban ordenadamente en lo alto de la estructura de metal, y Jesús colocaba los aparatos en las ubres mientras mirándome me hablaba de un suceso.

Unos días atrás le había telefoneado la veterinaria que iba a inspeccionar la salud de las cabras. Aquella se presentó allí, y poco después allí también se presentaron otros hombres que iban a inspeccionar el trabajo de la veterinaria. José se reía, y aunque no le ocurre todos los días, parece que está cada vez más acostumbrado a que allí entre toda clase de inspectores, veterinarios y técnicos de la Junta. Es su finca privada, pero ni siquiera tiene un candado en su cancilla.

Pasamos a otra habitación donde una jaula grande contenía una treintena de cochinos pequeños, que según me comentó José nacieron unos dos meses atrás. Me llamó la atención su comportamiento, estos no se acercaban, tenías que estar parado un buen rato frente a la jaula para que alguno comenzara a acercarse, poco a poco otros se acercaban con él, pero con el más mínimo movimiento, con que uno se asustara, todos se replegaban al unísono al extremo opuesto de la jaula. Parecían extremadamente desconfiados.

José comenzó a cargar y distribuir en cubos otros sacos de pienso. Salimos por la puerta trasera de aquella nave que daba a un vacío de unos cinco metros hasta donde había otra nave en paralelo. En ese vacío pululaban algunas gallinas y pavos, al extremo comenzaba otra cerca con guarros. Éstos no tenían un terreno como los primeros y eran algo más jóvenes. Abrió la puerta y aunque se asomaron, ninguno llegó a salir. José comenzó a vaciar los cubos mientras otros guarros de la cerca de al lado se asomaban por encima del muro que los separaban. Eran tres o cuatro guarros adultos, más grandes de los que hasta ahora había visto. Estos eran machos, rojizos y con algo de pelo, José los llamó “durock new jersey”.

Entramos a la otra nave, en ella tres estructuras distintas dividían tres “lotes” de cabras, solo uno estaba conectado a una parcela de terreno tras la nave. «Estas cabras son muy escrupulosas, ¿sabes? Lo quieren todo limpio, su comedero y bebedero tiene que estar perfectamente limpio, si no no comen y después no te dan», me decía. «Ahí tengo una que está mal, tiene un ojo infectado y se esta recuperando». Salimos a la cerca de detrás de la nave y mientras me hablaba de un laboratorio de Cantabria donde analizaban cada dos días su leche, una cabra se vino a mí e intentaba reiteradamente comerse mi cuaderno, mientras José continuaba hablándome como si nada pasara. Traté de apartarla pero ella continuó y se quedó a mi lado todo el tiempo que allí estuvimos. Parecía encantada con mi visita.

Entramos de nuevo a la nave y José comenzó a llenar, con una horca, unos cubos más grandes. No se trataba de pienso, al menos no del aspecto anterior, era un pasto verde y contenía maíz, avena y otros granos que no pude reconocer. A ello le añadía un poco del otro tipo de pienso. Entonces hablamos de lo importante de la alimentación de las cabras, que su leche tiene que dar una cantidad de proteína y grasa determinada, «si no me penalizan». No bastaba con la comida de la finca, «la cabra entonces no da tanta leche ni tan buena».

Salimos de su finca sobre las 21h. Me explicó José que su hijo ya había estado por la mañana en la finca y había hecho parte de la faena. Él tiene 15 años y ahora están de vacaciones en el instituto. «Por la mañanas ahora estoy en la “saca”», se explicó, «cargando en los camiones el corcho».

Volvimos al Leo y tomamos algo hablando. Aproveché para encender la grabadora y regresamos sobre algunos temas que habíamos tratado en la finca.

Controlan la grasa y proteína. Nos lo exige la empresa que se lleva la leche. Y las bacterias también, eso es muy importante, es casi más importante que todo, porque tiene que ser una leche limpia, sana. Se limpia, ¡uf!, todos los días. La maquinaria tiene que estar perfectamente limpia todos los días. Se lava con unas cosas, unos detergentes que los vende una empresa, y lo tienes que tener todo desinfectado y preparado. Lo de la grasa y la proteína lo da la alimentación, depende de lo que coman así te van a dar de rendimiento. Si tu no le echas nada de pienso, nada más que lo que da el campo como aquel que dice... si ahora mismo en el verano comen pasto o comen de algún rastrojo que haya quedado, pues eso es lo que te van a dar. Y no te van a dar la misma cantidad de leche que si tu le das un pienso en condiciones y preparado para esos animales. Además te penalizan. Tú tienes que mantener un mínimo de grasa y proteína para que la leche te salga económicamente bien. Y más ahora en este tiempo, porque como el animal bebe mucho, la leche es más líquida, al beber muchísima agua te resta. No es igual que en el invierno. Al beber más agua da menos cantidad de grasa y proteína.

Mi leche se analiza en un laboratorio interprofesional que hay en Cantabria, y esta empresa está asociada con ellos, tienen hecho un convenio. Ellos les mandan las muestras de leche todas las semanas, o cada dos o cada tres días, eso ya no lo sé. Y ellos lo analizan allí. Y después, les mandan los resultados a la fábrica que está en Lebrija, y a mi también. Esta fábrica es francesa, pero tiene una sede aquí en Lebrija. Ellos hacen rulo, hacen queso, hacen dos o tres clases, fresco, y supongo que curado también. Tu sabes que los franceses tienen tanta variedad de queso y de cosas de esas que ya no sé... Alguna leche yo creo que también se la llevan allí a Francia, que toda no la producen aquí. Esta fabrica decían que la iban a ampliar, pero no sé si les han dado los permisos o qué. La empresa es "Formandal S.a.", por lo menos así dice en el papel. No sé si comercializan aquí algo o con qué marca comercializan aquí en España.

Este asunto de pisar el pasto, paradójicamente, me estaba llevando muy lejos. Yo quería estar en la dehesa y ésta me estaba llevando hasta Cantabria o Francia. Para Latour (1999) no debe ser muy distinto un laboratorio de una fábrica, aunque en el primero se fabriquen "hechos" como la grasa, la proteína o las bacterias y en lo segundo un buen queso francés. Querría haber rastreado todos esos movimientos de dehesa en la forma ya transformada de la leche, antes de que ésta se convierta en polvo, pero los estrechos límites de mi investigación no me lo iban a permitir. Tenía que conformarme por continuar rastreando dentro de aquella finca, ese naturalismo del que hablaban Descola y Viveiros de Castro, ese que iba del dorado pasto a la oscuridad interior de una nave y era ordeñado, transportado por desinfectadas tuberías, filtrado y almacenado en una gran cuba que impedía su fermentación. Fue en el momento que pensaba esto cuando comprendí que el Museo podía ser donde se llevan a cabo, como Latour nos había advertido, esas "prácticas de purificación" moderna: una sala para naturaleza y otra para la sociedad. La matanza era una nueva victoria de la cultura (Levi-Strauss, 1969).

Aquellos posters con los que me había encontrado tanto en la cafetería como el Museo debían ser resultado de esa misma práctica, recuerdo aquellos cerdos bajo la encina. ¡Claro! No estábamos en época de montanera, no había bellota, aunque apenas encontré ninguna encina. Le pregunté así por sus cochinos.

Los cochinos que produzco, los cebo y van a un matadero para despiece de jamones, de lomo, embutido y eso. Mis cochinos son del 50%. Las madres son 100% ibéricas y los padres durock, los hijos son cruzaos, como los llamamos aquí. Hay cuatro lonjas. La lonja de Extremadura, la lonja de Huelva, la lonja de Salamanca y no sé que otra lonja más. Se reúnen entre ellos, ahora creo que cada quince días, y dependiendo de cómo este el sector, si hay mucha demanda pues ellos ya crean unos precios. Eso oscila. Si el sector esta bueno, que hay mucha demanda, pues el precio va para arriba. Pero lo de la leche igual. La empresa esta que me compra la leche creo que está en la lonja. Eso por lo visto, tienes que tener un mínimo de litros recogidos al año para poder meterte en la lonja, para decir si los precios bajan o suben. Esos son los industriales, los que tienen una recogida determinada al año. Me imagino que Uniproca estará, porque esa es una empresa grande, y después Formandal, y no sé....

Eso, es lo mismo la leche que el cochino. Ahí por ejemplo esta Sánchez Romero, esta Navidul y dos o tres más fuertes... pues esos son los que están metidos en las lonjas. No sé por qué oscilará tanto el precio pero no todas las lonjas tienen el mismo. Yo puedo vender al que quiero, pero ahora me he comprometido un año con esta empresa. Yo, el primer industrial que venga y me pague lo que yo quiero o lo que acordemos, ese es el que se lo lleva. Nosotros aquí siempre nos basamos, cuando vamos a hacer un trato o algo, en la media de la lonja, de ahí para arriba lo que se pueda sacar.

¿Habría aquí otra «práctica de hibridación» o de «traducción», como la de aquellas fábricas que convertían la leche en queso, grasa, proteína o bacterias? Y no me refiero a esos “hijos cruzados” que acabarían finalmente en un matadero. Me refiero a esas lonjas de las que me hablaba, o de manera más plana, esos industriales que reunidos tenían la capacidad de traducir el cerdo –¿o sería mejor decir la demanda?– en euros y céntimos y que esta investigación no me permite rastrear más allá. Si hubiera podido ver un poster de la dehesa realizado por éstos, ¿no mostrarían una nave impoluta con cerdos perfectamente homogéneos y ordenados mientras un hombre o mujer vestido con bata blanca sonríe?.

José, de niño, acompañó y ayudó a su padre en las labores de la finca. Hacía diez años que su padre había muerto y él, tras un tiempo, decidió intentar criar unas cabras. Comenzó con unas pocas y poco a poco agrandó su cabaña, ahora tiene tres “lotes” de unas 40 cabras cada uno. Más tarde se inició en el cochino. También realiza matanzas domiciliarias con su familia, seca sus chacinas en una antigua casa de su abuela, en su

municipio natal, donde hay un buen techo para el curado “tradicional”. No hace jamones. Ahora piensa en tener vacas, pero sabe que ya tiene más ganado del permitido por el tamaño de su finca. La Junta le da subvenciones por cada cabra que tiene, por el cerdo no le dan nada. Cada animal suyo está numerado y aparece en el registro de un ordenador, también en una libreta sucia que guarda en una nevera, junto a otros papeles y algo de ropa. Amplió su explotación con la segunda nave, pero la hizo con sus manos y su dinero, él no quiere subvenciones para eso, me dice que si te dan una, dos o tres, tu tienes que devolver cuatro, y tienes que seguir ampliando.

José me recuerda a esos achuar abstencionistas descritos por Descola, para quienes a la hora de participar en las elecciones nacionales de Ecuador existía una «barrera real [que] era la idea sorprendentemente exótica de que ellos eran elementos de una entidad política que transcendía su particular existencia», o «la noción de que estaban en situación de participar en un proceso de delegación mediante el cual su colectivo adquiriría representación política» (Descola, 2013: 412). Desde luego José no delegaba en esos industriales que participaban en el parlamento de los precios, él negociaba con ellos, y para llegar a un acuerdo debía sentirse satisfecho con el intercambio. José tampoco se fiaba de la Junta y mucho menos de Europa. Le pregunté por la Ley de la dehesa y él no sabía de “eso”, sabía de su registro, sus vacunas, sus lonjas, y todo lo necesario respecto a las cabras y los cochinos para poder mantener su “cadena”.

En la granja siempre hay una mayoría de hembras, porque son las reproductoras, y porque son las que te van a dar a ti los frutos para tú hacer una cadena. Que sin hembras no puedes hacer nada, porque las hembras son lo que te da los machos y las hembras. Los machos valen para procrear... La hembra es la que paré y la que tiene el ternero, la que lo amamanta hasta que tenga x kilos, y después tu ya lo engordas. Los machos, ¿qué es de lo que se encargan?, pues de cubrir a esa vaca para que se quede preñada para poder seguir el ciclo de pariciones. En el caso de las cabras, tu tienes que coger y que cubran a la cabra una vez al año, pueden ser dos veces, pero lo suyo es que paran una vez nada más, para sacarle la mejor rentabilidad al año. Una cabra suele estar dando leche sobre siete u ocho meses. Y hombre, tu puedes tener 500 cabras en tu explotación y tenerlas a una mano, como le decimos aquí, pero eso no interesa. A ti eso no te interesa. Por ejemplo, la empresa esta quiere que mantengamos x litros de leche durante todo el año entero, durante todos los meses de manera más o menos equilibrada. Y luego las pariciones, las pariciones se controlan mejor. Todas las granjas, cualquier explotación, tienen mínimo tres parideras. Tres lotes que paren en diferentes momentos del año. Lo más normal es la primera paridera en septiembre u octubre, que es una paridera buena porque los cabritos valen dinero; la paridera de febrero, que eso es algo más regular por el tema del frío pero hay que tenerla, y abril-mayo. Más o menos en esas fechas estamos oscilando mayormente todo el mundo.

Las cabras están preñadas cinco meses. Tú echas a los machos, las cabras se cubren y por lo menos, a los dos meses o dos meses y medio, algunas casi tres, te están dando leche. Muchas, ellas mismas se van secando, y lo que tienes que hacer es que las apartas y las secas tú mismo, que tengan al menos dos meses de descanso, para que ellas cojan grasa, cojan fuerza, para que el chivo coma y salga bien, y ella salga bien del parto. Ni gorda ni delgada, porque la cabra gorda no vale, se engrasan por dentro. Crían una grasa por dentro que a medida que va creciendo el chivo dentro le va oprimiendo los pulmones y se la carga, la cabra se muere.

Los chivos de septiembre me rentan, porque son cuando más dinero vale el cabrito. Pero de las otras dos parideras no me es rentable. Porque me vale más la leche que va a producir la cabra que el dinero que me van a pagar por el cabrito. Porque una cabra a mí en un mes, en el mes o mes y algo que esté con el cabrito, me dan más dinero de lo que me van a dar por el cabrito. Y no tengo que andar trabajando, que ahora sí se me muere... Un cabrito con ocho kilos u ocho kilos y medio, que es lo más normal de lo que se suele vender, hay fechas que está a 2,30 o 2,40 o 3 euros como mucho. Me dan entre 20 o 25 euros y eso no merece la pena. 25 euros te lo da a tí la madre, a como está la leche ahora mismo, a 0,65, con que te de dos litros nada más, o tres litros... Tu hecha la cuenta, en doce días te da lo que vale el chivo. Cuando vale el chivo se lo dejo a la madre y le recojo la leche que le sobra. Los primeros días le sobra bastante, luego cuando van tirando para arriba ya van mamando más.

Pero cuando el cabrito no vale, me contó, “les doy un cosco” y los “aprovechan los perros de un amigo”. Aunque José no delega en el parlamento de los precios éste si tiene la capacidad de decretar, sentenciando a muerte a sus chivos. Esto no rompe con su cadena pero sí establece de algún modo el contenido de sus eslabones. Si lo más importante es mantener el movimiento de esa cadena, a base de cubrimientos y parideras, su mayor temor es lo que denominó “vacío sanitario”. A él no le ha ocurrido, pero conoce a quien sí. Cuando esos técnicos de bata blanca, a través de sus instrumentos, descubren la presencia en su finca de otras entidades indeseadas como la tuberculosis, pueden decretar ese vacío que le dejará sin cadena y sin cabaña. Ante peligros como éste, y ante los gastos para su prevención que incluye a nuevos agentes en esos juegos de la rentabilidad, José si pertenece a una “sociedad”, junto a otros pequeños ganaderos como él.

Como vemos, seguramente las condiciones de su explotación, su finca o la cadena en la que él mismo es un eslabón, emergen de conjuntos de relaciones que seguramente van muchos más allá de Francia y de esos fabricantes-decretadores biopolíticos que amenazan con el vacío de la demanda o sanitario. José debe recurrir al pienso, uno que acorte los tiempos del cebo o incremente los litros de leche, pero que también contenga antibióticos que junto a sus vacunas mantengan a raya a los organismos indeseados.

Una conversación en La Plaza del Pueblo¹³

El *wifi* del albergue de peregrinos donde me alojé me permitió encontrar la dirección de una organización ecologista situada en el pueblo. Allí me dirigí. Estando ya en la calle que Google me indicó, no pude encontrar ningún letrero ni telefonillo acerca de la organización, por suerte, aquel era un día de mercado y transitaban muchas personas por allí. Aunque las tres primeras personas a las que pregunté no sabían bien de qué les estaba hablando, la cuarta supo indicarme la puerta donde vivía Galindo, su responsable. Me atendió su pareja a pesar de que “salía de cuentas aquel día”, me explicó que Galindo estaba en ese momento en el trabajo y que si le dejaba mi contacto él me llamaría por la tarde, a menos que ella se pusiera de parto. A la tarde me llamó y quedamos a las 21:30 en La Plaza del Pueblo.

Llegué con tiempo para conocer el terreno y pensar en la entrevista. Se trataba de una plaza de unas tres cuadras más o menos, rectangular, con una pequeña pendiente en cuya cumbre se alzaba una enorme iglesia del románico con dos torres, las cuales albergaban dos enormes nidos de cigüeña. Me senté en la única cafetería de la plaza bajo el ambiente del crotoreo y allí esperé a Galindo.

Cuando llegó, enseguida nos presentamos: «Tú ten en cuenta que, por un lado, yo soy ingeniero técnico forestal, ahora agente medioambiental, y por otro, ecologista. Y tengo también mi pequeño campo». Me preguntó acerca de a cuál quería oír, a lo que por supuesto no accedí y le pedí que respondiera como mejor considerara.

- Quería hablar contigo sobre la dehesa. ¿Podrías decir qué es para ti o qué entiendes tú por dehesa?

Vamos por el lado de ecologista. Como ecologista, y como guarda, vamos, porque es la verdad, que yo echo muchas horas en el campo y veo la dehesa... La dehesa no es ese idílico ecosistema que dicen todos los libros. Eso es una mentira, y no es ese idílico complejo ecosistema que ha creado el hombre porque estamos en equilibrio con el medioambiente. Eso es mentira. Es el resultado de un momento económico. Es verdad que en un momento dado, la economía del hombre, los medios del hombre para explotar su entorno, favorecieron que hubiera un desarrollo sostenible. Entonces, cuando ya empieza la mecanización del campo, la Revolución Verde, etc., pues eso se va perdiendo. Entra en la dehesa maquinaria, porque antes se hacía con burros, con caballos, el manejo del ganado, etc. Entonces era sostenible.

¹³ En este apartado se presenta prácticamente la transcripción de una entrevista realizada a Galindo, agente medioambiental y portavoz de una organización ecologista ubicada en Monesterio. Se transcriben las partes consideradas más significativas y se incluyen a continuación mis comentarios o aportaciones personales.

Otra cosa que influye es la entrada de los piensos. Uno antes tenía el ganado que podía sostener la dehesa, y uno cultivaba en su dehesa lo que podía para mantener su ganado. Entonces dividía su finca en usos, y en función con la carga ganadera que podía sostener. Claro, ahora ya... Eso significa que hay la maquinaria, pero también los pozos de sondeo.... antes no había pozos de sondeo, y el agua era un limitante en la dehesa. Todo eso te va llevando al momento actual.

El momento actual es: hay mucho pozo de sondeo, el ganado se alimenta principalmente de pienso y de paja externa, no se siembra en la dehesa, y por lo tanto, no hay sitios tranquilos ni resguardados para la fauna, sitios donde no se lo coma todo el ganado. Las cargas ganaderas son exageradas. Y el hombre ha dejado de vivir en la dehesa.

No es que se culpe al hombre, no. Entre comillas. Todo el mundo quiere tener tiempo libre. Ese campesino que tú te encontrabas, nuestros abuelos o nuestros padres que habían vivido en el campo y que conocían el campo desde la observación continua de la finca, eso se ha perdido. Hay una generación de gente, que viene de la Revolución Verde, que no entiende el campo. Hay una pérdida de enlace de conocimiento entre esa generación y la actual.

¡Claro! ¿Cómo no verme reflejado? Si yo mismo vine al “campo” a buscar esa dehesa de la que me hablaban los libros, esa articulación entre ganadería, agricultura y foresta. Pero daba por hecho que en algún momento la hallaría, ahora parecía que el ecologismo pretendía persuadirme para que desistiera.

Pero por otro lado, ese ecologismo comenzaba a aportarme “datos” interesantes: ¡nuevos actores! Incluso ya dotados de figuración: esos pozos que impedían al agua establecer determinados límites “naturales”. ¿Qué más “natural” que el agua? Lo mismo ocurría con ese ganado dedicado al manejo de la finca y no manejado dentro de la finca como el que yo había visto. Aunque su explicación de los hechos era realmente simple, y realmente “realista”, sus explicaciones de causa y efecto señalaban constantemente la entrada de nuevas entidades en la dehesa, nuevos actores, pero con unas consecuencias para ésta no deseadas, o al menos no desde el punto de vista ecologista.

Otro aspecto interesante es ese otro modo de explicación que apela a lo social o comprende el estado de cosas a través de su contexto, esa relación entre la nueva sociedad que puede caracterizarse por los atributos de la clase ociosa (cf. Veblen, 1899) y la sociedad campesina de la autoexplotación que ponía en jaque a toda la teoría económica neoclásica (Chayánov, 1925). Y así continuaba:

Entonces, ahora mismo la gente... Sí, está el agrónomo, el agrícola, el ganadero, etc., pero el hombre de campo que comprende cómo funciona el campo ha desaparecido. O tienen ochenta y tantos años y ya están muy mayores. Tú hablas con ellos y te dicen que ahora se están cargando

todo, porque antes se hacía así o de esta otra manera. Y es verdad. Ellos te dan la razón desde el punto de vista de la crítica, la que hago como ecologista o como agente. Pero claro, estamos en un modelo económico que la gente necesita adquirir tiempo, y quiere...

Nos hemos creado una necesidad que no se pagan con lo que rentaba la dehesa. Se dice que la dehesa no es rentable. ¡Pero por favor! Qué rentabilidad le vais a sacar más a la dehesa, si la dehesa ahora mismo... Como se esta gestionando es: tengo cochinos que casi todo el año viven en una parcela, donde esa parcela esta destrozada, las encinas están secas, el suelo esta descarnado, las aguas contaminadas, donde le estoy dando agua del pozo de sondeo, agua del pueblo o del pantano... Y cuando llega la época de montanera, tres o cuatro meses, los suelto a la montanera. Pero es que, los ocho meses que los cerdos no están en la montanera, la finca esta llena de vacas.

Las vacas yo las considero el elefante de la dehesa. La función del elefante en la sabana, ¿cuál es? Es mantener la sabana. Va cayendo un bosque de acacias, van comiéndose las acacias y las van derribando, manteniendo a raya el bosque de acacias. Pues aquí la vaca no empuja a la encina pero sí, digamos, que hace una función de abrir la dehesa. El tema de la seca, y este es un problema muy complejo, pues este es uno de los factores. La vaca no permite la regeneración de la dehesa. Sólomente la cabra es más incompatible o igual que la vaca. La cabra se come la zarza, se come el monte y se come todo. Que es su función también. Bien gestionada hace su buena función, que es abrir pasto.

Claro, desde los años 50 o 60 que es la Revolución Verde aparece otra cosa, que son los alambres de espino. Hasta ese momento el ganado era pastoreado, que ahora es estabulado en parcelas. Entonces claro, de los años 60 para atrás la cabra pastoreaba y el pastor iba de un lado a otro donde había mejores comidas, y entonces no se apuraba tanto. Entonces claro, también había más trashumancia. Parte del ganado se iba los meses de verano y comienzos del otoño, que es cuando el ganado, aquí en Extremadura, pues apura más los recursos que hay...

No quiero frivolar la entrevista ni su discurso. Seriamente me aportó mucha información que me tomé muy en serio. Giraldo seguía produciendo nuevas e interesantes aportaciones a mi investigación. Me habló así de la especialización en comparación con aquel “hombre de campo” más holístico en cuento a los manejos de la finca. Yo no lo sabía pero aquello iba a enriquecer mi trabajo más allá de esta entrevista, pues al final de ésta iba a ponerme en contacto con uno de esos hombres ¿será ese quien me muestre la dehesa idílica? Yo estaba deseando conocerla aún.

Desde luego Giraldo era muy consciente de las asociaciones entre las distintas entidades, los equilibrios entre el animal, el suelo, el pasto, el arbolado, las aguas e incluso la labor del pastor. La acusación no parecía tanto a entidades concretas, aunque

por momentos lo pudiera parecer, sino más bien a su asociación o manejo. Por eso, aunque la cabra o la vaca podían acabar con la dehesa, igualmente servían para abrir pasto. Otro elemento que me pareció relevante de su discurso es que la dehesa se desvelaba no como un sistema total sino como uno abierto, como podía entenderse teniendo en cuenta la trashumancia que conectaba el manejo de la dehesa con su profusión fuera de la propia Extremadura.

A continuación todo esto se apreciará mejor, además aparece en asociación con otros factores que aun en mi trabajo de campo no han aparecido aun:

Hay que diferenciar también esta situación de las fincas pequeñas, grandes y medianas. Porque claro, quien tiene una finca grande sí hay esa dehesa más equilibrada. Por ejemplo, las fincas que tienen mucho alcornoques, la gestión es diferente, no quieren vacas, porque les estropean los alcornoques y los que están naciendo. Entonces tienen ovejas, no en gran cantidad, y tienen cerdo, y luego la corcha. Pero los que son de encina sí, pues tienen vacas y tienen cerdos. El tema es que la vaca es un animal que se demanda, que hay buenas subvenciones por la PAC, este es otro de los problemas ya que provoca que haya este ganado en Extremadura. Porque este ganado no se queda el valor añadido que supone llevar la vaca al matadero, despiezarla, comercializarla... Aquí en Extremadura la mayor parte de las vacas sirven para sacar becerros con determinados kilos, y lo vendes a intermediarios que los llevan a peso máximo en cebadero y ese es el que lo lleva a matadero, despiezarlo, etc. Entonces es ese intermediario el que se lleva el valor añadido y eso ya se produce en el norte de España, Castilla León principalmente y hacia arriba. Sin embargo, la vaca está proliferando porque solo tienes que ir a verla cuando son las parideras, y que teniendo agua y comida no hay que ir a verla. No es como la oveja o las cabras, que hay que ir a verlas más.

*También hoy en día, en esta zona nuestra, que es la segunda comarca con más cabras de Extremadura, están todas o el 80% estabuladas. Están en naves y una cerquita al lado, están alimentadas de pienso y no de monte, o sea, esa función... que ahora esta de moda decir "las cabras bomberas".. Las cabras bomberas no, perdona, podemos subvencionar, pagar a los pastores todo lo que tú quieras por pastorear, pero es que, el problema es que los pastores no quieren pastorear. Además cogen razas que son puras lecheras, por ejemplo, la granadina, las tetas se le rajan, etc., pero es que hay incluso razas, la retinta extremeña que ha estado **apunto** de extinguirse ahora se le considera raza... es una cabra más mixta, como la cabra cacereña, pero claro, no da el mismo rendimiento de leche. El ganadero piensa: No, yo... Hace las cuentas, y con 100 o 200 cabras, mi nave, una cerquita, le echo pienso y a tanto el litro de leche... echa sus cuentas y le sale su sueldo a final de mes. Parece que no se les deja pastorear y eso, pero no es así, no quieren pastorear, y es normal, claro, los pastores antes estaban de las 8 de la mañana hasta las 10 de la noche subiéndolas o bajándolas por el monte. Son muchas horas... que tienes que subirlas, luego ordeñarlas... Ahora se quiere tener tiempo, se quiere tener sueldo, etc.*

Nuevamente nos encontramos ante esa incompatibilidad entre los estilos de vida modernos y los requerimientos para un buen manejo de la dehesa o, al menos, para su manejo “tradicional”. Además, se percibe claramente una tensión, que podríamos entender ya “clásica”, entre distintos elementos como es la rentabilidad y la sostenibilidad de la dehesa. La aparición ya de la PAC va a ser relevante para su explicación por parte de Galindo, pero eso lo abordaré con claridad más adelante, aunque ahora ya se sitúa a la región extremeña en una posición de desigualdad. Otro aspecto mencionado, que entra en juego en esa ecuación entre rentabilidad y sostenibilidad es el del tamaño de la finca. Parece que a mayor tamaño de ésta esas tensiones disminuyen y la convivencia entre los actores tienden en mayor medida al equilibrio de todos. En este aspecto prosigue:

Lo que te quiero decir. Hay un patrón. Tengo dehesa, tengo cerdo ibérico, lo mantengo en una parcela que está destrozada antes de llegar la montanera y luego lo saco a la montanera. Esto no pasa en las grandes fincas, porque claro, hay mucho terreno, no tienen vacas, y entonces si se ve ese idílico que el cerdo está desde pequeñito en el campo. Lo otro es encerrado, en una parcela, de una hectárea o así... durante esos meses está la vaca aprovechando el pasto, pero qué significa eso, que se está cargando todo el regenerado de encina que va saliendo, compacta el suelo, cuando se compacta el suelo y llueve, se produce el efecto de la seca, porque la seca la produce un hongo... es en parte por eso, por la compactación del suelo por la vaca, es una de las cosas de la vaca. Pero luego, cuando llega la montanera saco la vaca del monte y pongo los cochinos, porque no me interesa que la vaca se coma la bellota, y la encierro en una parcela, la alimento con paja y esa parcela se queda reventada... A esto le sumamos que como no sembramos, esa parcela que tiene el suelo compactado, no favorece la regeneración y favorece los hongos.

Luego como decía, se ha perdido mucho conocimiento. Se ha pensado que la dehesa es idílica y que la dehesa es encina, árbol y pasto.... Y no, perdón. La dehesa idílica, la que está en equilibrio, tienen que tener parte de restos de bosque mediterráneo, y además esto es esencial para la salud del ganado. Y eso no se sabe. La gente ve que prolifera un poco el monte en tu finca y dice, es que “se me come el monte la finca”. Y la gente de antes sabe que no. Primero, porque el ganado necesita una parte de materia seca en su estómago para rellenar, una parte de paja que es lo que se echa ahora y una parte de proteína, que ahora es el pienso en el caso de los herbívoros... Esto se lo daba en verano y en otoño esa parte de monte, pero esa parte de monte también les daba medicina y eso. Los animales sabían cuando se encontraban mal a qué parte ir de su finca y comer determinado arbusto que le era beneficioso. Eso se ha perdido.

La gente en el campo dice “la dehesa limpia”. Sobre todo a menor cantidad de superficie, sobre todo pequeña y mediana, te encuentras eso: solo encina y pasto, y apenas nada de bosque mediterráneo. Y luego eso, muchas primaveras y sobre todo a principios de verano, vas y hay un efecto que ya se ha definido en otros ecosistemas y es “el silencio del bosque”. Y es así, no suena

un pájaro. Cómo puede ser que esté en la dehesa, si esto es la biodiversidad... Te quedas pensando, y claro, no en todas pero si da la casualidad que en esas que tú vas, si están más simplificadas, en las que no oyes el bosque. Ves las encinas y ves una crepitud, el bosque se está clareando, el bosque de encina, que cada vez los árboles están más viejos y que hay una carga ganadera importante. Y esa sensación te la encuentras, y lo vas asociando, y ves que en realidad es una mentira.

Cada vez el factor del tamaño de la finca parecía más importante. Así lo era porque permitía la inclusión y asociación de los diferentes actores que posibilitaban al mismo tiempo la ansiada rentabilidad y sostenibilidad. ¡Incluso me parecía que en esas fincas grandes iba a poder encontrar aquellos cerdos del poster de la cafetería y el Museo! Aquí estaba tratando un asunto muy relevante, el tema de la “seca”, que en gran parte de la literatura actual de la dehesa lo acusan como uno de los grandes peligros para su pervivencia. Nos permitía pensar en su fabricación, por un lado, mediante el manejo inadecuado, por otro, mediante la exclusión de actores necesarios. Nos permite ver, incluso, como nuevos actores vienen a sustituir a esos necesarios.

El lector ya se habrá percatado de varias claves de este tramo de la entrevista. Especialmente relevante me parece esa contraposición entre dehesa y monte mediterráneo mediado por la conceptualización de una “dehesa limpia”. ¿Podría ser esta conceptualización, como Galindo nos permite pensar, una errónea, una que lleva a la transformación de actores necesarios a ser asumidos como actores indeseados? Seguramente, esa idea de “dehesa limpia” jugaba un rol distinto en aquella otra dehesa “tradicional” en donde era necesario el pastoreo y la actividad de abrir pasto. En cambio, esta misma idea en la actualidad de la dehesa, en la que participan actores tan poderosos como el tractor o el herbicida, quizás se haya tomado demasiado en serio aquella presumiblemente “falsa” contraposición.

La otra clave a la que me refiero es esa del “silencio del bosque”, simplemente me pareció genial. Me quedé mudo. ¡Ahí tenemos cómo el bosque expresa su indignación! De manera tan elegante como aquel que en una discusión que va subiendo de tono decide callar para no empeorar la situación. Claro, aquella lectura del “silencio del bosque” era en realidad posible –real– para quienes saben escuchar el bosque, el silencio alza la voz de todo un colectivo. Y es más, esto nos llevaba a otro aspecto a mi entender bien importante. Toda aquella nueva agencia de la dehesa, las maquinas, la tecnología, los piensos, aquellos alambres de espino, no habían hecho más que simplificar la dehesa por paradójico que parezca. Me explicó aquella expresión:

El “silencio del bosque” es un término que no me lo he inventado yo, está estudiado. Es causa de la simplificación de los ecosistemas, y en verdad, hay muchas cosas que ahora se están descubriendo y es verdad... La dehesa se está simplificando y solo hay encinas grandes y pasto. Pero entonces, ¿qué pasa con los hongos, con los pequeños regenerados, ese complejo sistema de las plantas? Se está descubriendo ahora, cómo entre las plantas, a través de esos pequeños hongos, que hay una red, cómo se relacionan las plantas... Las plantas son más inteligentes de lo que hasta ahora habíamos pensado. Y ahí tienes estudios de Stefano Mancuso y otros científicos que están viendo cómo las plantas se relacionan químicamente unas con otras, cómo se alimentan, cómo no existe competencia sino simbiosis continua, un apoyo continuo. Es una nueva manera de cómo concebir el monte, la dehesa, el bosque... todo eso.

Eso de mantener la dehesa limpia, las lindes limpias, como si hay una competencia... Lo que hay es todo lo contrario, hay un equilibrio, un apoyo, químico, energético, de flujos de materias, de minerales, de agua, de todo eso... Y cómo se defienden los árboles cuando hay una plaga, emiten sustancias como hormonas o feromonas... Por ejemplo, se ha demostrado que cuando hay un incendio, las plantas a las que va llegando el fuego van emitiendo como señales de auxilio a otras plantas. O también cuando hay sequía, eso va haciendo que vayan cerrando estomas. Se intentan defender pues, dentro de sus capacidades. [...] Entonces, todo ese conocimiento nuevo no está llegando al campo, pero sí da lugar a que por lo menos, la gente que tenemos inquietudes en estos aspectos de la dehesa, repensemos todo el tema del equilibrio de la dehesa. Que es lo que me parece la gran mentira actual.

Busqué enseguida información acerca de aquella expresión del “silencio del bosque”, y solo encontré que ese era el título de una novela policíaca de la irlandesa Tana French. No podía ser esto a lo que nos estábamos refiriendo. Lo que Galindo me quería decir era el “síndrome del bosque vacío”, que parece amenazar bastantes parques naturales y zonas protegidas. Este síndrome se entiende solo dando ese pequeñito paso al que estoy dedicando todo mi trabajo y que nos lleva de las sustancias a las relaciones. Ese síndrome, que es perfectamente congruente con el significado del “silencio”, consiste en el deterioro hasta la extinción del colectivo “bosque”, al perder éste sus relaciones básicas de las que emergen entidades que suelen pasarnos desapercibidas: insectos, pequeñas aves, hongos, plantas o arbustos. Esas pequeñas relaciones, a menudo casi invisibles por su pequeño “tamaño”, contienen mediadores fundamentales para el enorme colectivo, entrando éste en peligro al desaparecer aquellos.

En el caso de la dehesa, seguramente como en otros casos, esta cuestión pasa desapercibida al mismo tiempo que es ensalzada la importante función del hombre para el mantenimiento de determinado paisaje o ecosistema. El problema aquí vuelve a ser el de la contraposición, y es que parece que el establecimiento de dualidades, humano-

animal, cultura-naturaleza, sujeto-objeto, parece siempre establecida por el duelo a muerte entre las categorías que las componen. Si podemos entender la dehesa como un enorme colectivo, quizás no deba establecerse el combate por la jerarquía entre sus actores o componentes-mediadores. El reto quizás sea cómo el humano puede entenderse al mismo tiempo, causa y consecuencia del colectivo, y situarse en una relación de igualdad con los otros actores, teniendo en cuenta “la voz o el silencio del bosque”.

Puede que para el lector Stefano Mancuso no requiera presentación, pero éste biólogo italiano seguramente sea el más famoso defensor de la inteligencia de las plantas y combatiente del “movimientocentrismo”. Frente a las ideas aristotélicas esgrimidas en *Acerca del Alma* (2010 [s/f]), donde Aristóteles situaba la existencia de las plantas en el punto intermedio entre los seres inertes y los vivos, Mancuso (2016), a través de sus investigaciones neurobiológicas, lleva a cabo sugerentes proposiciones acerca de la sensibilidad, inteligencia, comunicación, cooperación, etc., entre las plantas. Unos planteamientos que podría suponer una pesadilla para la sensibilidad vegana.

El resto de la entrevista versó sobre dos temas que pueden entenderse relacionados: 1) la Política Agraria Común de la Unión Europea (PAC) y 2) la nueva proposición de Ley de la Dehesa en Extremadura y la oposición a ésta de los sindicatos ganaderos.

Nuevamente, seguir el rastro del colectivo dehesa hoy, no sólo nos lleva a la Asamblea de Extremadura que se reúne en Mérida, sino también hasta Bruselas. La PAC introduce un importante actor, por su incidencia en el estado-de-cosas-dehesa, que suele ser denominado como “subvenciones”. Galindo nos da algún ejemplo:

Y lo que veo también, es una parte de mucho lloriqueo del campo, en el que claro, se dice que se me está muriendo la dehesa. Pero cuando alguien tiene olivares o tiene viñas, y se les muere un olivar o una viña, al otro día o cuando puede, está replantando ese olivo o esa viña. En la dehesa no. O sea, se están muriendo muchas encinas, y esas se están cortando para carbón, o sea que tiene un beneficio económico, aunque lo que están haciendo los propietarios es dárselo a una empresa. Tú lo podas y tú te llevas esa leña. Ahora se están dando muchas ayudas a la densificación. Antes nadie recibía una subvención y repoblaban sus encinas. Ahora la gente nueva está a la espera de la subvención. Ahora hay bastante concienciación, saben que deben sembrar, pero no hay esa acción. O sea, el ganadero o propietario de la dehesa no esta concienciado al nivel de que si se han muerto cinco encinas, el año que viene tengo que sembrar cinco. Ellos esperan a que venga esa subvención.

Esas subvenciones, que más que de la PAC vienen de los fondos FEAGA y FEADER, que en parte vienen por la PAC, por el desarrollo rural, porque la PAC tiene una parte de desarrollo rural y

trae los fondos FEAGA o FEADER... Una parte de ese dinero sale cada cuatro años. Han salido ya dos veces las subvenciones estas. Subvenciones para la densificación de la dehesa. Y simplemente es que te pagan por sembrar encinas en los claros, con castillejos, o sea, con protección. Esto se está gestionando a través de una empresa, empresas forestales privadas. Hay un negocio con esto.

Entonces claro, esto es dehesa. En verdad es importante que nos concienciamos de eso, de que si a ti se te muere una encina la tienes que replantar, no esperar a las subvenciones, que es tu capital, la leña la estas vendiendo. No es el capital de todos como se está diciendo. Si, la encina dará oxígeno o lo que sea, como se está hablando de las externalizaciones ambientales que tenemos que pagar todos ahora. Ahora hay que pagar por respirar, hay que subvencionarlo todo, todo lo que suena a medioambiente hay que subvencionarlo, porque son externalidades ambientales que tenemos que pagar todos. Pero en verdad, es su capital, no es el mío, pero ellos solo miran a corto plazo.

La dehesa a cada momento parece complicarse más. Aparecen actores que por su incidencia en este estado de cosas, podrían considerarse mediadores extraños. Las subvenciones, los negocios, la administración, todos estos mediadores quizás estén ya introduciendo nuevas “naturalezas”, y así la dehesa deba ya ser entendida a través de un «multinaturalismo» particular o, como lo ha denominado Latour (2013a): «modos de existencia». Debería entenderse que tras el abandono de una naturaleza objetiva aportada por la ciencia, lo que aparecen son distintas formas de naturaleza, ya sea la esgrimida por lo científicos, por los ecologistas y/o, por supuesto, por la economía (Latour, 2013b). Me pregunto si nuestro cuasi-objeto dehesa, o mejor entendido ya como el colectivo-dehesa, puede estar movilizando, en realidad, distintas naturalezas a través de traducciones que apelan a, lo que en el siguiente apartado veremos con mayor claridad, “articulados de proposiciones” distintas.

Por otra parte, este enredo de naturalezas se entrecruza con esa visión sustancialista que genera esos extraños híbridos como el señalado en el último párrafo por Galindo, que teje una extraña entidad formada por la propiedad privada de uno y las externalidades ambientales de las que disfrutamos todos. Abandonando ese epicentro sustancial que nos lleva a contradicciones fragantes que sustentan el edificio moderno, ni la subvención ni el capital pueden ser entendidos ya como *causas*, sino nuevamente como movilizaciones, rastros, que como pequeño aprendiz de rastreador en este trabajo no he podido seguir, pero que señalan nuevos caminos donde volver plano lo social.

Terminamos nuestra conversación hablando sobre el anteproyecto de Ley de la Dehesa y ASAJA¹⁴. Él consideraba conveniente aquella Ley ya que catalogaba de desfasada la actualmente vigente (1986). Para él, ASAJA *«lo que defiende es que no haya regulación ninguna. Si puede ser, por un lado, el salvaje oeste, y por otro lado, que todas las subvenciones para mí, y en cuanto pueda a llorar... pero lo que quieren es hacer lo que les de la gana»*. El nuevo anteproyecto iba a imponer nuevos Planes de Ordenación en las fincas que:

Lo que hacen es una valoración de la finca a través de la inventarición. Dividen la finca en cuarteles grandes, un ingeniero de montes o forestal. Se ven las edades [del arbolado] y se le asignan unas medidas de regeneración, así como unas cargas ganaderas que no se deben de superar. Lo que asignan es que un cuartel debe entrar en regeneración en un determinado momento. Claro, la regeneración puede ser natural o artificial. Natural es, cae la bellota, sale una plantita, crece, etc. La natural es más lenta, entre comillas. Y la artificial sería, o bien repoblación directa, meto unas gradas, siembro en líneas o curvas de nivel, como sea, o mediante densificación... Y bueno, pues dejo un poco en descanso esa parcela. Pero claro, supongo que será muy difícil, porque la rentabilidad hoy en día, de la dehesa, es el ganado.

Distintos modos de existencia apelan a regímenes de naturaleza, valor, verdad, objetividad distintos, que movilizados al interior de un mismo colectivo no tienen por qué generarse en éste de manera coherente o libre de tensiones. Quizás, un concepto interesante para pensar estas tensiones podría ser el de la metabolización de distintas ontologías en el interior del colectivo. Charis Thompson, en *Making Parents* (2005) utiliza el término “coreografías ontológicas” en el estudio de las tecnologías de reproducción asistida (Thompson, 2005: 8):

The term ontological choreography refers to the dynamic coordination of the technical, scientific, kinship, gender, emotional, legal, political, and financial aspects of ART clinics. What might appear to be an undifferentiated hybrid mess is actually a deftly balanced coming together of things that are generally considered parts of different ontological orders (part of nature, part of the self, part of society).

Si en el caso que trabaja Thompson todo esos órdenes ontológicos distintos deben estar perfectamente coordinados para poder producir padres e hijos, podemos entender que, al menos actualmente, esa coordinación es, por lo que vamos apreciando, bastante imprecisa en el caso de los distintos órdenes que participan en la dehesa.

¹⁴ ASAJA es la Asociación Agraria de Jóvenes Agricultores. Por lo que me comentó Galindo es una de las asociaciones más importantes del campo.

Un pasto hecho de otra pasta

Tras la entrevista con Galindo éste quedó en ponerme en contacto con un “hombre de campo”, uno “de toda la vida”, que a sus más de 80 años continuaba trabajando en su finca junto a su hijo y su nieto. Me advirtió que la finca ahora era más bien manejada por su hijo, y que éste había “modernizado” de alguna forma aquello. Esto quería decir que había accedido a subvenciones para la construcción de naves, vallado, que habían introducido vacas, etc. También me comentó que criaban el cerdo ibérico 100%.

No era fácil dar con él, solo tenía teléfono fijo en su casa pero él no paraba nunca por allí, debía llamar más allá de las 10 de la noche. Me facilitaron el teléfono de su hijo y así logré localizarlo, aunque efectivamente debía volver a llamar en la noche. Pude finalmente concretar con Bernardo vernos en su propia finca a media mañana, justo antes de que tuviera que marcharse a otras partes de la finca que se situaban en otro municipio. Su finca estaba situada en término municipal de Monesterio pero él reside en un pueblo adyacente.

A pesar de el tamaño de su finca, alrededor de 200 ha. que tenía en propiedad y otras tantas en régimen de usufructo, la cancilla que permitía la entrada a ésta era bastante sencilla: apenas dos pilares de ladrillo conectados por una verja que no llegaba más allá de la altura del pecho. No había candado que la mantuviera cerrada por lo que entré y seguí caminando por el sendero marcado por el paso de los vehículos.

Me esperaba allí una escena interesante que no pude comprender bien hasta casi su final. Al poco de caminar a lo largo del sendero comencé a ver a lo lejos un grupo de vacas y tres mujeres que pude identificar gracias al zoom de mi cámara. Yo no entendía bien la escena pero parecían estar orientando aquel grupo de vacas hacia alguna parte. Estratégicamente situadas, rodeando a las vacas, las mantenían a éstas en un perímetro acotado de terreno. Mientras observaba continué caminando por el sendero y, a unos 30 metros, comencé a ver a tres hombres parados que miraban también hacia la escena. Al aproximarme a ellos, me reconocieron. Eran Bernardo, su hijo y el hijo de su nieto que en seguida fue mandado a ayudar aquellas mujeres. Me estrecharon la mano y comenzaron a contarme entre risas aquella escena. Aquellas mujeres habían venido a su finca en busca de un becerro que llevaba días desaparecido, y que resulta se había establecido junto al ganado de ellos. Ya habían logrado separar al becerro y mantenerlo

en la “manga”¹⁵. Ahora solo me quedaba presenciar la escena de cómo lograban hacer entrar a éste en un remolque para transportarlo hasta su finca.

Entonces apareció por aquel sendero otro hombre y las mujeres ya se habían aproximado a nosotros. Se trataba de una familia que tenía una finca algo alejada de aquel lugar, ya que comentaban la cantidad de fincas a las que habían ido en busca de aquel aventurero becerro. Aquello de subirlo al remolque fue realmente aparatoso, ellas mientras me comentaban el problema con el animal a causa del estrés que pudieran causarle y las posibilidades de que ya se convirtiese en un “rebelde”. Me decían que entonces no podrían mantenerlo en la finca, porque se escaparía y rompería los vallados, y tendrían que llevarlo prematuramente a un cebadero o a un matadero. Mientras, el becerro, ya sobre el remolque, embestía contra una estructura metálica que hacía de techo. Claramente quería escapar y bajarse de aquello, pero una vigas de metal se lo impedían. Amablemente las mujeres se despidieron y montaron en el vehículo.

Nos quedamos allí los cuatro riendo y comentando el suceso, Bernardo reía y comentaba sobre la rebeldía del animal, él sabía que aquel volvería a escaparse y aparecería por allí. Su hijo y nieto cogieron unas monturas y se despidieron, Bernardo me invitó a entrar en su cabaña. Se trataba de una antigua cabaña de campo, con apenas dos o tres habitaciones incluido el recibidor donde nos encontrábamos. Las paredes estaban llenas de antiguas herramientas de labranza, había una chimenea, un antiguo sofá y una mesa camilla rodeada por tres sillas, allí me pidió que me sentara.

Bernardo iba vestido con un mono de trabajo elevado solo hasta la cintura, donde había atado sus mangas y no llevaba camiseta. Era un hombre robusto que, a pesar de tener más de 80 años, transmitía agilidad y fuerza física. Enseguida me percaté de que era un buen orador. Me preguntó que qué deseaba saber, que a él ya le había visitado mucha gente y que no era una molestia hablar conmigo. Para él era una excusa para descansar, además de que, aunque no podía hacerlo por mucho tiempo, le parecía importante hablar con la gente. Su trato era casi afectuoso, se emocionaba al hablarme sobre la dehesa, sus experiencias de joven, sobre la situación climática... Me comentó que él lo había intentado todo por mantener aquello, que había estado por Izquierda Unida, que se había metido en política, pero que ya no le quedaban más fuerzas que ayudar a su hijo.

¹⁵ La “manga” o la “mangá” es una estructura que ahora deben tener los propietarios que permite realizarles el saneamiento y el pesado. En este caso se encontraba en un edificio anexo a la propia cabaña que le servía a Bernardo para refugiarse del frío, poder dormir en la finca y guardar los aperos de trabajo.

Yo le había expresado que era antropólogo y sobre qué estaba haciendo mi trabajo. Le pedí si me permitía grabar nuestra conversación, advirtiéndole que sería para mi uso personal y que respetaría siempre su intimidad. Me sorprendió su respuesta ya que fue la primera ocasión en la que obtuve una negativa, me dijo: «Ni a los americanos les permitía que me grabaran. Tú anota ahí lo que quieras, pero no puedo dejarte que me grabes». Enseguida comprendí que él ya había recibido a muchos provenientes de la universidad. Me confirmó que les gustaba hablar con ellos, debido a que las personas más formadas habían huido del campo y que esa era una de las causas de la situación actual. “Desertores del arado” los llamó.

Yo me encontraba un poco aturdido. Aquel hombre tenía una formación especial y difícil de precisar. Desde luego no solo sabía de ganado, me hablaba de capitalismo, de la izquierda, de sus propios esfuerzos en el Ayuntamiento... Uno de los momentos en que se emocionó fue relatándome cómo su padre, allá por los años 50, le había dado dinero para emigrar a Francia, “que antes no era como ahora. Había una frontera de verdad”. También como vio de chico construir a su padre aquella cabaña, a la que después de su aventura en Francia, y haber trabajado en Madrid o en Sevilla, volvería.

Hablamos de algunos problemas sobre la dehesa que ya he tratado con anterioridad. Me decía que sus encinas podían tener 200 años, pero que él sembraba, aunque “siembras en conciencia, yo no lo voy a aprovechar”. También me decía, respecto de sus guarros y acerca de la finca que “luchando por la calidad y la legalidad, solo he perdido dinero”. Me comentaba que hoy sus animales “tienen más papeles que una persona”. Y señalaba como gran problema de la dehesa que ésta “se ha masificado y el turismo”. Entendí que se refería a la intensificación de la dehesa, y que él lo había visto por su hijo. Acusaba en gran parte a Europa con frases como “lo ha impuesto Bruselas” o “eso viene de Europa que tanto saben y no saben lo que tienen delante de sus narices”.

Sería imposible para mí ser justo con el contenido de aquella conversación si trato de transcribirla aquí como una figuración. Bernardo saltaba de un tema a otro y no necesitaba interrogaciones, era apasionado y por momentos sentí que aquello estaba siendo casi un desahogo. Proyectaba en mí lo que seguramente le gustaría transmitir en todos esos parlamentos que decretan acerca del estado de cosas de la dehesa. Pero me dijo algo que inesperadamente se convirtió en una obsesión para mí, y se estableció a la altura de mi problema de investigación. Me dijo: *“Antes la dehesa era más natural porque era más social”*.

Por no sacar aquella frase de contexto, ésta viene de que él me comentó, cuando hacía referencia a la dehesa de “antes” para entender los problemas actuales, que “antes la dehesa era más social”. Aquella frase me sorprendió, porque obviamente me hubiese esperado más una dehesa como la que proyectaba Galindo, el que seguramente de haber enunciado una frase así hubiese sido: “antes la dehesa era más natural”. Entonces yo le lancé esa interrogación: “¿No sería antes más natural?” Entonces fue cuando me lanzó aquella frase que me dejó aun más aturdido de lo que estaba: “*Antes la dehesa era más natural porque era más social*”.

Por momentos no pude continuar escuchándole, aquella oración continuó pronunciándose, durante un tiempo que no sería capaz de adivinar, como un eco dentro de mí. ¿No era esto lo que dirían Viveiros de Castro o Descola respecto de las sociedades que estudian? ¿Me encontraba ante quien detentaba una ontología animista? ¿No debería entenderse aquel pronunciamiento como un oxímoron en Occidente? Bernardo no me dio explicación, a él le parecía algo tan obvio, tan natural, de sentido común, que ni siquiera reparó en explicármelo, y perplejo de mí que no supe incidir en aquello que, aunque ligero, había dejado un peso que se mantendría en mi cabeza hasta el final de este trabajo.

Decidí no darle una explicación. Decidí que este era el momento de ralentizar el ritmo de esta investigación (de la Cadena, 2008), quizás era el momento de reconocermelo en esa figura del “idiota” que Deleuze toma de Dostoyevski (Stengers, 2014). Cualquier explicación apresurada podría ser una equivocación incontrolada que acabaría con la *magia* de su expresión, reduciéndola o traduciéndola al racional e intrínseco aparato analítico de los antropólogos: «A good translation is one that allows the alien concepts to deform and subvert the translator’s conceptual toolbox so that the intention of the original language can be expressed within the new one». (Viveiros de Castro, 2004b: 5).

¿Alguien dudaría de que hablábamos el mismo idioma? Ralentizar mi razonamiento era en este caso, aceptar que no hablábamos el mismo idioma, quizás ni siquiera habíamos habitado el mismo mundo. ¿No era de otra “naturaleza” aquella dehesa que al ser más social era más natural? Siguiendo su proposición, ¿podía estar refiriéndose a que la dehesa actual era menos social, esa que yo había podido ver atestada de tecnología, naves, veterinarios, interventores, ingenieros, forestales, e incluso turistas? Desde luego no podía tildar su pensamiento de ilógico, yo ya era consciente de su extraordinaria formación y oratoria, solo podíamos estar hablando en lenguajes distintos.

Menos social será menos natural

He intentado hasta aquí dibujar el trazado que yo mismo he seguido en mi relación con lo que casi desde el principio fue un cuasi-objeto. Mi intención era que el lector pudiera seguirme hasta el final. En este trayecto hemos ido haciendo emerger a algunos actores, no sólo la dehesa y yo mismo, también cabras, tuberías, vacas, guarros, alambres de espino, zarzas, piensos, subvenciones, planes de ordenación, parlamentos y un largo etcétera. Todos ellos han ido contribuyendo, desde la formación de la dehesa que conceptualicé en mi mente en un principio, a la formación de un colectivo ahora repleto de esos cuasi-objetos o cuasi-sujetos, a los que aquí más que dotarles de una agencia particular, tan sólo hemos podido reconocérsela, por eso Latour llamaría a éstos actantes.

En el interior de este enorme colectivo ahora podemos también reconocer la participación de distintos modos de existencia que podrían ser trazados por sus asociaciones particulares, con sus parlamentos particulares. De éstos debería rastrearse el curso de sus proposiciones, pues es a través de éstas que se establece lo que podríamos considerar un «multinaturalismo» en la dehesa. Ahora se entenderá.

En su historia experimental sobre Pasteur y el ácido láctico, Latour toma el concepto de Whitehead de “proposiciones” para ofrecernos una alternativa al modo en que la ontología naturalista piensa la realidad: una que es objetiva frente a la cultura, el lenguaje o la epistemología que serían las herramientas con las que intentamos acceder a ella. Para Latour las proposiciones «son sobre todo actantes» (Latour, 1999: 169-170):

No son posiciones, cosas, sustancias o esencias que pertenezcan a una naturaleza compuesta por un conjunto de objetos mudos enfrentados a una lengua mente humana, son ocasiones que las distintas entidades tienen para establecer contacto. Estas ocasiones para la interacción permiten que las entidades modifiquen su definición en el transcurso de un acontecimiento.

Frente a los enunciados de verdad que se enfrentan a su correspondencia con el “ahí fuera”, las proposiciones, para Latour, se articulan entre sí sin que exista una distancia entre éstas y ese “ahí fuera” o la cosa-en-sí kantiana: «Mientras que los enunciados se proponen una correspondencia que nunca pueden alcanzar, las proposiciones descansan en la articulación de las diferencias que permiten a los nuevos fenómenos volverse visibles a través de las grietas que los diferencian» (Latour, 1999: 172).

Esta alternativa realista no estaría apuntando a un todo articulado, sino que siempre quedaría abierta a nuevas articulaciones: «Las proposiciones carecen de los límites fijos que tienen los objetos [...] Cuantas más articulaciones haya, mejor» (Ídem).

A mi entender, y aquí comienza a reunirse todo el riesgo de este trabajo, debemos aceptar que con la entrada de nuestro país en la denominada “economía mundial” y, en general, con nuestra participación en la denominada “globalización”, el colectivo de dehesa ha experimentado cambio de “tamaño” respecto de su dimensión “tradicional”.

Este cambio de “tamaño” no es, como ahora sabemos, la entrada de extrañas agencias llevadas a cabo por unas irrastreables entidades abstractas, pero sí puede haber supuesto la entrada de modos de existencia que, a través de sus propios parlamentos, han introducido sus propios articulados proposicionales acerca de la realidad que ellos mismos han decretado por separado. Cada uno de estos modos de existencia podría ser rastreado prácticamente de manera independiente, como asociación particular que atesora su “naturaleza” particular.

Quizás esta cuestión ya sea señal de que a este colectivo no pueda imputársele una «coreografía ontológica» óptima (Thompson, 2005). Es sin esta coreografía que podríamos considerar que el aumento en el “tamaño” del colectivo dehesa ha hecho de ésta un objeto más *complicado*, sobre todo de rastrear, pero no más *complejo*, en el sentido en que estos términos son utilizados por Strum y Latour (1987: 790 y ss.). La mecanización, la gran entrada de entidades tecnológicas que nos podrían hacer pensar hoy en una dehesa *cyborg* (Haraway, 1999), lejos de haber servido para volver más complejo el gran entramado de dehesa, ha servido para su simplificación y fragmentación, un requisito indispensable para la intensificación, lo que ahora la hace aparecer diseminada en numerosos parlamentos. Pero tampoco tendríamos que pensar que aquel colectivo anterior a los años 50 funcionaba como un todo orgánico.

En un estudio sobre el cuerpo humano en relación con la hipoglucemia, Annemarie Mol y John Law (2004) argumentan que ni siquiera el cuerpo humano es un todo orgánico, sino que existen tensiones entre sus diferentes órganos al mismo tiempo que el propio cuerpo está constituido por fronteras semipermeables. En resumidas cuentas, y los propios especialistas que trataban a sus pacientes de hipoglucemia lo reconocían, para convivir con esta enfermedad era más conveniente tener autoconciencia del propio cuerpo y saber actuar con las otras entidades del entorno, que seguir exclusivamente los postulados objetivistas indicados por instrumentos y especialistas.

La autoconciencia y el saber actuar ante las situaciones concretas llevaba al paciente a mantener su cuerpo en bajos niveles de azúcar, lo que tenía una menor repercusión en el resto de órganos a lo largo de su vida. Mientras que la administración de insulina tras la observación llevada a cabo por tecnología y especialistas, aunque beneficiosa para mantener los niveles de azúcar óptimos, terminaban por causar en el largo plazos otras enfermedades vinculadas a otros órganos. Todo ello les lleva a afirmar que no es tanto la observación o conocimiento, ya sea exterior o interior, la actividad paradigmática del *cuerpo-en-acción*, sino la «metabolización» (Mol y Law, 2004: 54):

This suggestion fits well with our earlier observation that the active body has semi-permeable boundaries. An observing body does not: it sees what is outside, and feels what is within. One of the crucial steps in acquiring self-awareness is the ability to differentiate between self and other, between who one is from the inside and what, because it is outside, one is not. However, for the metabolic body, inside and outside are not so stable. Metabolism, after all, is about eating, drinking and breathing; about defecating, urinating and sweating. For a metabolic body incorporation and excorporation are essential.

Esa “metabolización” fue estudiada por Acosta-Naranjo (2002) en sus etnografías, donde presenta una dehesa “tradicional” con una existencia complejamente articulada, repleta de mediadores, que lejos de formar un todo sistémico, se articulaban simultáneamente con otros colectivos de su entorno como lo eran las zonas de campiña y las tierras calmas.

Como hemos visto, este asunto de la simplificación y fragmentación parece afectar en menor grado a las grandes fincas, y esto quizás pueda volverse comprensible aplicando a estas la metáfora del “cuerpo” descrito por Mol y Law. Vistas cada una de ellas como un “cuerpo” particular de dehesa, es más probable que en las grandes fincas se alcance más fácilmente una autoconciencia del articulado proposicional que constituye la dehesa misma –esa que Bernardo entendía que Bruselas no sabía reconocer–, y en ella se disponga de las entidades u “órganos” necesarios y el saber actuar ante sus propias tensiones. Por ejemplo, no estableciendo la guerra entre la dehesa y el monte mediterráneo. Es aquí donde cobra certeza empírica la expresión de Latour de que cuantas más articulaciones mejor, ya que éstas le permiten resistir, aunque integrando, las tensiones producidas por los articulados decretados por otros modos de existencia.

A estas alturas el lector ya estará exigiendo que me implique, que concluya: ¿Estoy decretando la guerra entre los modos de existencia? ¿A Bruselas? ¿A los mercados? ¿A la tecnología? ¿A los modernos?

Desgraciadamente para el lector “posmoderno” de esta investigación, aquí no ha emergido un investigador anti-moderno, ese que profesaría una especie de ludismo o romanticismo que proclamaría un regreso a la dehesa de los años 50. Podría decirse que en aquella dehesa no quedaba establecida esa férrea distancia entre los considerados humanos y no, pero esto ocurría a costa de subsumir a grandes agregados, jornaleros y campesinos, a estratos infrahumanos, cuasi-objetos, herramientas o fuerza de trabajo. Pero esta investigación tampoco me permite ya adoptar una posición moderna, aquella que al establecer una férrea distancia entre el colectivo que concibe como humano y el que no, permite la destrucción del segundo por lo que considera necesidades del primero, y termina por dejar, separados el uno del otro, sin parlamento y sin salvaguarda a ninguno. La constante proliferación de híbridos, la relevancia de los nuevos modos de existencia, la translocalidad de los conductos por los que éstos cobran vida, los parlamentarios incomunicados, vuelven más complejo su estar o ser "social", esto es, sus «asociaciones entre elementos heterogéneos» (Latour, 2008: 19).

Quizás, pensar en la racionalidad que permite a Bernardo considerar que antes la dehesa era más natural porque era más social, me permita a mí asentarme en una posición no-moderna y contemporánea: ¿la dehesa de hoy es menos natural porque es menos social?

Aceptando aquella idea de sociedad que Latour a través de Gabriel Tarde nos ofreció: no como una entidad dada sino como un esfuerzo de asociación entre entidades heterogéneas –que hoy disgregamos en tipos como economía, política, religión, etc.–, podría pensarse que la dehesa se ha desintegrado multiplicándose. A causa de su fragmentación y diseminación, la dehesa hoy no aparece reunida más que en esas representaciones transmitidas por museos, mercados y una literatura que trata de resistir su desaparición. Pero no quisiera ser catastrofista, nada imposibilita su reasociación, aunque hacer la dehesa de hoy más social pasa por asumir la moderna proliferación de sus híbridos, la interacción entre sus modos de existencia, su reunión en parlamentos conjuntos, la participación de cada una de sus entidades... Esta sociedad no pertenece solo a los humanos. En ésta, el colectivo no aumenta de tamaño fragmentándose sino integrándose, articulando coreográficamente los órganos de sus diferentes cuerpos, sus distintos cuerpos en el colectivo y éste, a su vez, con otros colectivos distantes.

Últimas palabras en esta travesía

Al inicio de este recorrido advertí al lector que mi primer propósito en este trabajo había sido realizar una identificación de actores para posteriormente realizar una propuesta de gobernanza en la dehesa. Aunque desde luego esta cuestión no ha sido abordada aquí, quizás sí que el trabajo realizado me permita realizar algunas reflexiones a este respecto.

Primeramente, quisiera que el lector se detenga a pensar si en alguna medida se han alzado las tareas propuestas en un comienzo. Tratando de alcanzar una visión relacional de la dehesa, a partir de un número muy reducido de ocasiones, he tratado de diluir una idea homogénea y sustancialista de dehesa en una heterogeneidad de relaciones, no solo humanas, visitando distintos puntos de vista para, a través de ello, vislumbrar la actividad de distintos modos de existencia.

Querer “pisar el pasto” para estar “dentro” de la dehesa se revela ahora en relación con un prejuicio “clásicamente” antropológico: la constitución del Otro en tanto “objeto de estudio” se produce, desde un principio, en una trama de relaciones en la que está involucrado el propio etnógrafo. Tomando conciencia de éste puedo señalar ahora que nunca dejé de estar “dentro” de la dehesa, desde que pisé el bar o visité el Museo. Por otra parte, y este será un trabajo que pueda realizarse en el futuro, esos modos de existencia, a partir de sus diferentes parlamentos, producen heterosincronías en los modos de vivir y objetivar la dehesa. La dehesa por tanto, se descubre como un cuasi-objeto no dado, y recursivo en cuanto cuasi-sujeto, que se reasocia constantemente en nuevas relaciones entre entidades humanas y no-humanas, o colectivos.

En este sentido, me permito afirmar que no existió una dehesa “tradicional”, ni existe una dehesa “moderna”. Esas categorías sustancialistas, que nos pueden ayudar a ordenar –piénsese en al menos dos sentidos de este vocablo: el de situar en el cronológica o espacialmente con arreglo a un plan, y el de acción de imponer una voluntad sobre algo– la dehesa, nos dificultan su comprensión en tanto que más de un objeto y menos que muchos, estos es, continuidades, rupturas, fragmentaciones, ramificaciones... A fin de cuentas, su comprensión relacional –o procesual– que asegura la artificialidad de cualquiera de sus objetificaciones pero que no impide, por otro lado, sus identificaciones particulares.

Seguidamente, si se ha logrado aquí en alguna medida pluralizar el supuesto naturalismo que se le imputa a todos los territorios de Occidente, ¿cómo podemos entonces pensar el asunto de la gobernanza? ¿Puede llevarse a cabo una resignificación “ontológica” de la idea de gobernanza? Permitirme que me explique.

Tras el trabajo realizado no se me ocurre mejor tarea para esa idea de gobernanza para la dehesa que la de articular su fragmentación y devolver a este colectivo la complejidad que le corresponde. Por un lado, la dehesa no se agota en las fincas, por pequeñas o grandes que sean, ni en sus propietarios. Como hemos visto, la dehesa se extiende desde el monte mediterráneo más primigenio hasta el laboratorio molecular más moderno, pasando por técnicas de tala, ordeño, sofisticados piensos, aves migratorias, etc., hasta llegar a otros colectivos.

Quizás la labor más importante, y seguramente más difícil, de esta gobernanza sea articular todas estas “naturalezas” en un parlamento común, para generar esa coreografía ontológica o, al menos, mantener en unos niveles sustentables la tensión entre sus distintos modos de existencia.

Personalmente, considero fundamental para esa gobernanza superar el relativismo ontológico que a mi entender nos avoca la vertiente más radical del giro ontológico. Ese relativismo ontológico se puede entender como una renovación de la inconmensurabilidad de los puntos de vista proclamada hace ya mucho tiempo por el “anarquismo metodológico” de Feyerabend (1986), solo que ahora esa inconmensurabilidad se establece en el lugar de una “anarquía ontológica” (Bey, 1991).

En un debate acerca de si la ontología era un nuevo modo de decir cultura, Martin Holbraad consideraba que ontología «it is about offering a better way to address [...] the analytical problema of how to make sense of things that seem to lack one» (Holbraad en Alberti et al, 2011: 902). Para él, la idea de cultura, ante dilemas de sentido, nos llevaría a considerar la cuestión desde dos ángulos (culturas) y determinar acerca de la realidad de la cuestión, resultando en reflexiones acerca de la irracionalidad o las creencias de los otros. En cambio, ontología nos llevaría a considerar que ante este problema analítico nos encontramos no solo con dos ángulos sino también ante dos “cosas” o cuestiones diferentes, solventando el falso dilema del desacuerdo –racional–. Es consecuencia de esto que advierte (Íbidem, 903):

A corollary of this is remarked upon more rarely and has to do with the way the ontological move actually protects both sides in the putative disagreement. [...] The ontological turn, in other words, protects our “science” and our “common sense” as much as it protects the “native”.

Este razonamiento aplicado a la idea de gobernanza me lleva a considerar que ese proceso político no puede partir exclusivamente de que sobre la dehesa recaen distintos puntos de vista o intereses, pero tampoco es sostenible bajo los presupuestos de esa “anarquía ontológica” que llevaría al peor de los nihilismos a sus participantes. Esa gobernanza debería consistir en que los distintos parlamentos, que hoy proclaman su multinaturalismo, establecieran cierto consenso en torno al realismo ontológico al que deben corresponder. ¿Cómo puede éste establecerse tomando en serio a los Otros?

Quizás, asumiendo la idea de una «ontología profunda» (Bhaskar en Graeber, 2015) que sin negar la existencia de realidad reconoce que ninguna forma de conocimiento puede captarla completamente. Tomar en serio al otro, en este proceso de gobernanza, sería no dar por sentada la ontología inherente a la dehesa proclamada por ninguno de sus voceros, sea en nombre de la ciencia, la identidad, la economía o la política. Esa gobernanza sería el proceso de conocer y participar-en una ontología para la dehesa.

Bibliografía

- ACOSTA-NARANJO, R., 2002. *Los entramados de la diversidad. Antropología Social de la. Badajoz*, Raíces.
- ACOSTA-NARANJO, R., 2008. *Dehesas de la Sobremodernidad. La cadencia y el vértigo*. Badajoz, Raíces.
- ALBERTI, B., FOWLES, S., HOLBRAAD, M., MARSHALL, Y., y WITMORE, C., 2013. «"Worlds Otherwise" Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference». *Current Anthropology* (52) 6: 896-912.
- ALVA, M., 2016. «Gobernanza multinivel, redes de políticas públicas y movilización de recursos: caso de estudio Corredor Biológico Mesoamericano México (CBMM), Chiapas». *Espacios Públicos* 47: 51-76.
- ARISTÓTELES, (2010 [s/f]). *Acerca del Alma*. Barcelona, Gredos.
- BARTOLOMÉ, M., 2014. «El regreso de la barbarie: una crítica etnográfica a las ontologías "premodernas"», *Antropología y Ciencias Sociales*, (XII) 16: 9-33.
- BEY, H., 1991. *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Brooklyn, Autonomedia.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J., y PASSERON, J. 2002 [1973]. *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- BOURDIEU, P. 2000 [1987]. *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa.
- CAÑEDO, M., 2014. *Cosmopolítica. Perspectivas antropológicas*. Madrid, Trotta.
- CHAYÁNOV, 1974 [1925]. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- CLIFFORD, J., 1991 [1986]. Introducción: Verdades parciales. En James Clifford y George E. Marcus (eds.) *Retóricas de la Antropología* (Pp. 25-60).
- CRUZADA, S., 2017. «El naturalismo accidental: críticas a un modelo teórico de legitimación socioecológica». *Arbor*, 193(785): a406. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.785n3011>
- DE LA CADENA, M., 2008. «Política indígena: un análisis más allá de "la política"». *Red de Antropologías del Mundo* 4: 139-171.

- DESCOLA, P., 2001. Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social. En Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.) *Naturaleza y Sociedad: Perspectivas Antropológicas*. México, Siglo XXI, 101-123.
- DESCOLA, P., 2004. Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En Alexander Surrallés y Pedro García (coords.), *Tierra Adentro: Territorio Indígena y Percepción del Entorno*. Copenhague, IWGIA, 25-36.
- DESCOLA, P., 2012. *Más Allá de Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- DESCOLA, P., 2013. Nada de política, por favor. En Montserrat Cañedo (ed.) *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid, Trotta, 411-416.
- DESCOLA, P. y PÁLSSON, G., 2001. Introducción. En Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.) *Naturaleza y Sociedad: Perspectivas Antropológicas*. México, Siglo XXI, 11-35.
- ELLEN, R., 1991. La geometría cognitiva de la naturaleza. Un enfoque contextual. En Philippe Descola y Gísli Pálsson (coord.) *Naturaleza y Sociedad: Perspectivas Antropológicas*. México, Siglo XXI, 124-1248.
- ESCOBAR, A., 2011. «Ecologías Políticas Postconstructivistas». Versión On-line: <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar.2010.EcologiasPoliticasPostconstructivistas.pdf> [Visitado en Junio de 2018].
- FEYERABEND, P., 1986. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista de conocimiento*. Madrid, Tecnos.
- GONZÁLEZ, S., 2015. «Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura». *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (XXI) 42: 39-64.
- GONZÁLEZ-ABRISKETA, O., y CARRO-RIPALDA, S., 2016. «La apertura ontológica de la antropología contemporánea». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (LXXI) 1: 101-128.
- GRABER, D., 2015. «Radical alterity is just another way of saying ‘reality’: a replay to Eduardo Viveiros de Castro», *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2): 1-41.

HARAWAY, 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia, Cátedra.

HARAWAY, 2013. *Manifiesta de las especies de compañía*. Buenos Aires, Sons Soleil.

HENARE, A., HOLBRAAD, M., y WASTELL, s., 2007. Introduction: thinkin through things. En *Thinking Through Things. Theorising artefacts ethnographically*. London & New York, Routledge.

IBAÑEZ, J., 1992. *Mas allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*. España, Siglo XXI.

KOHN, E., 2015. «Anthropology of ontologies», *Annual Review of Anthropology*, 44: 311-327.

LATOUR, B., 1999.

LATOUR, B., 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI.

LATOUR, B., 2008. *Reensamblar lo Social: Una Introducción a la Teoría del Actor Red*. Buenos Aires, Manantial.

LATOUR, B., 2013a. *Investigación sobre los modos de existencia*. Argentina, Paidós.

LATOUR, B., 2013b.

LATOUR, B., 2014. «¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck». *Pléyade* 14: 43-59.

LEVI-STRAUSS, C., 1969. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós.

LÓPEZ, J., LÓPEZ-GARCÍA, P., LÓPEZ-MERINO, L., CERRILLO, E., GONZÁLEZ, A., Y PRADA, L., 2007. «Origen prehistórico de la dehesa en Extremadura: una perspectiva paleoambiental». *Revista de Estudios Extremeños* 63(1): 493-509.

MANCUSO, S., y Viola, A., 2015. *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Madrid, Galaxia Gutenberg.

MOL, A., y LAW, J., 2004. «Embodied Action, Enacted Bodies: The Example of Hypoglycaemia». *Body & Society*, 10(2-3): 43-62.

- POVINELLI, E., 2001. «Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability». *Annual Review of Anthropology*, 30: 319-334.
- PULIDO, F., y PICARDO, Á., 2010. *Libro Verde de la Dehesa. Documento para el debate hacia una Estrategia Ibérica de gestión*. Versión on-line: https://www.eweb.unex.es/eweb/accionporladehesa/.../libro_verde_dehesa.pdf [Visitado en mayo de 2018].
- ROSALDO, R. 2010. El desgaste de las normas clásicas. En *Cultura y Verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito, Abya-Yala, 47-70.
- RUIZ, D., y DEL CAIRO, C., 2016. «Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno». *Revista de Estudios Sociales*, 55: 193-204.
- SÁNCHEZ DE RON, D., ELENA-ROSELLÓ, R., ROIG, S., Y GARCÍA DEL BARRIO, J., 2007. «Los paisajes de dehesa en España y su relación con el ambiente geoclimático». *Sociedad Española de Ciencias Forestales* 22: 171-176.
- SAN MIGUEL, A. 1994. *La dehesa española. Origen, tipología, características y gestión*. Madrid, Fundación del Valle de Salazar.
- SHAPIN, S., y SHAFFER, S., 1985. *Leviathan and the Air-Pump*. Princeton University Press.
- SILVA, R., 2010. «La dehesa vista como paisaje cultural. Fisonomías, funcionalidades y dinámicas históricas». *Ería* 82: 143-157.
- STENGERS, E., 1996. *Cosmopolitiques*. París, Le Découverte.
- STENGERS, E., 2014. «La propuesta cosmopolítica». *Pléyade* 14: 17-41.
- STRATHEN, M., 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, California University Press.
- STRATHEN, M., 1991. *Partial Connections*. Lamham, The Rowman & Littlefield Publishing Group.
- STURM, S., y LATOUR, B., 1987. «The Meanings of Social: From Baboons to Humans». *Information sur les Sciences Sociales* 26: 783-802.
- TALEGO, F., 2014. *Antropología de las formas de dominación*. Sevilla, Aconcagua.
- THOMPSON, C., 2005. Introduction: Making parents. En *Making Parents. The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*. London, The MIT Press.

- VEBLEN, 2014 [1899]. *Teoría de la clase ociosa*. Madrid, Alianza.
- TSING, A., 2000. «The Global Situation». *Cultural Anthropology* (15) 3: 327-360.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 1992. *From the enemy's point of view. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago, The University of Chicago Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 2004. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En Alexander Surrallés y Pedro García (coords.), *Tierra Adentro: Territorio Indígena y Percepción del Entorno*. Copenhague, IWGIA, 37-79.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 2004b. «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation». *Tipiti* 2(1): 3-22.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 2010. *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid, Katz.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 2013. El cascabel del chamán es un acelerador de partículas. En *La mirada del Jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires, Tinta Limón, 9-34.
- VELASCO, H., y DÍAZ DE RADA, A., 2009. *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid, Trotta.
- WAGNER, R., 1981. *The Invention of Culture*. The University of Chicago Press.