

Valores de los paisajes terrestres y marinos protegidos

Serie producida por el
Grupo de Trabajo sobre Paisajes Protegidos de la Comisión Mundial de Áreas Protegidas de la UICN

Equipo editorial de la Serie: Thora Amend, Jessica Brown, Ashish Kothari, Adrian Phillips y Sue Stolton



2

Valores culturales y espirituales de los paisajes protegidos

Coordinador:
Josep Maria Mallarach



Valores de los paisajes terrestres y marinos protegidos



Valores de los paisajes terrestres y marinos protegidos

Serie producida por el
Grupo de Trabajo sobre Paisajes Protegidos de la Comisión Mundial de Áreas Protegidas de la
UICN

Equipo editorial de la Serie: Thora Amend, Jessica Brown, Ashish Kothari, Adrian Phillips y Sue Stolton

Valores culturales y espirituales de los paisajes protegidos

Coordinador:
Josep Maria Mallarach

Volumen producido en colaboración por el Grupo de Trabajo sobre Paisajes Protegidos de la CMAP y el Grupo de Trabajo sobre Valores Culturales y Espirituales de las Áreas Protegidas.

Consejo Editorial para este volumen: Jessica Brown, Thymio Papayannis, Fausto Sarmiento y Rob Wild

ISBN

978-84-612-9442-8

Depósito legal

GI-29-2009

Referencia bibliográfica

Josep Maria Mallarach (coord.). 2008. Valores Culturales y Espirituales de los Paisajes Protegidos. Volumen 2 de la serie Valores de los Paisajes Terrestres y Marinos Protegidos, UICN, GTZ y Obra Social de Caixa Catalunya. Sant Joan les Fonts.

Editor

Publicado, en nombre de GTZ, UICN y Obra Social de Caixa Catalunya, por la Asociación Silene
www.silene.es

Direcciones

UICN – Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales
Rue Mauverney 28
CH – Gland 1196, Suiza
www.iucn.org

Deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH
Postfach 5180
D - 65726 Eschborn, Germany
www.gtz.de

Obra Social Caixa Catalunya
c/ Provença, 261-265 - baixos (La Pedrera)
E- 08008 Barcelona, España
<http://obrasocial.caixacatalunya.es/>

Traducción del inglés

Jordi Quingles

Composición tipográfica e impresión

Composición tipográfica original de la serie: kunse.com
Este volumen: Impremta Aubert
Pol. Ind. Can Coromines
17857 Sant Joan les Fonts, España.
www.aubert.cat

Derechos de reproducción

© UICN, GTZ y Obra Social de Caixa Catalunya, 2008.
Todos los derechos reservados. Se permite la reproducción con fines no comerciales si se indica la fuente con toda exactitud. Debe mandarse a GTZ un ejemplar de cualquier reproducción que se realice.

Prólogo del Equipo Editorial de la Serie	7
<i>Thora Amend, Jessica Brown, Ashish Kothari, Adrian Phillips y Sue Stolton</i>	
Valores culturales y espirituales de los paisajes terrestres y marinos protegidos: visión general	9
<i>Josep Maria Mallarach Carrera</i>	
En torno a la montaña sagrada: el Protectorado de Santa Catalina en el sur del Sinaí, Egipto	22
<i>John Grainger y Francis Gilbert</i>	
Contando cuentos: gestión de los valores culturales en el Parque Nacional de Yuraygir, Australia	42
<i>Steve Brown</i>	
Paisajes característicos del Monte Athos: el caso del Santo Monasterio de Simonopetra	56
<i>Thymio Papayannis</i>	
Protección de paisajes marinos: la isla de Vitória, Parque Estatal de Ilhabela, Brasil	70
<i>Marília Britto de Moraes, Mariana Almeida Pirró, Roberto Costa y Alain Briatte Mantchev</i>	
Beyul Khumbu: los sherpas, el Parque Nacional de Sagarmatha (Monte Everest) y su Zona de Amortiguamiento, Nepal	75
<i>Jeremy Spoon y Lhakpa Norbu Sherpa</i>	
El paisaje monástico de Poblet, un lugar donde la espiritualidad, la cultura y la naturaleza se armonizan	88
<i>Lluc M. Torcal y Josep Maria Mallarach</i>	
Integración de los valores tradicionales y los regímenes de gestión en el sistema ampliado de áreas protegidas de Madagascar: el caso de Ankodida	101
<i>Charlie J. Gardner, Barry Ferguson, Flavien Rebara y Anitry N. Ratsifandrihamanana</i>	
Bailando el Ramayana en el paisaje sagrado de Angkor	114
<i>Liza Higgins-Zogib</i>	
El sagrado Imbakucha: intangibles en la conservación de los paisajes culturales del Ecuador	125
<i>Fausto O. Sarmiento, César Cotacachi y Lee Ellen Carter</i>	
Cómo la protección despojó a la tierra de su belleza: valores y sentidos en conflicto en el Parque Nacional del Lago Mburo, Uganda	145
<i>Mark Infield, Eunice Mahoro Duli, Arthur R. Mugisha y Patrick Rubagyema</i>	
El área monástica del Parque Natural de Vanatori Neamt, Rumanía	160
<i>Benedict Sauciuc y Sebastian Catanoiu</i>	
El Parque Cultural de Dzibilchaltún, México	164
<i>María de Jesús Ordóñez, Mercedes Otegui, Celia López y Paloma Rodríguez</i>	
Demojong, un paisaje sagrado en el interior del Himalaya de Sikkim, India	174
<i>Palayanoor Sivaswamy Ramakrishnan</i>	

Cuidando el «Corazón del Mundo», Colombia <i>Danilo Villafañe</i>	186
El Jâbal La'îâm, montaña sagrada del norte de Marruecos <i>Zakia Zouanat</i>	189
La estética del paisaje en los parques nacionales británicos <i>Shelagh Hourahane, Sue Stolton, Charlie Falzon y Nigel Dudley,</i> <i>con apartados a cargo de Adrian Phillips y Graham Lee</i>	193

Prólogo del Equipo Editorial de la Serie

Thora Amend, Jessica Brown, Ashish Kothari, Adrian Philips y Sue Stolton

Este es el segundo volumen de la nueva serie sobre los Valores de los Paisajes Terrestres y Marinos Protegidos, que está siendo producida por el Grupo de Trabajo sobre Paisajes Protegidos de la Comisión Mundial de Áreas Protegidas (CMAP) de la UICN. Al lanzar la serie a comienzos de 2008, explicábamos la filosofía que hay detrás de los paisajes protegidos: algunos paisajes habitados son tan importantes para la conservación de la naturaleza y el desarrollo sostenible que merecen una especial protección. La UICN ha reconocido esos paisajes en los que ya se están aplicando medidas efectivas de conservación, a nivel nacional o local, como áreas protegidas de Categoría V: son los Paisajes Terrestres y Marinos Protegidos. Debido a las interacciones entre los hombres y la naturaleza a lo largo del tiempo, estos lugares sostienen una gran diversidad biológica y cultural. Cuando el mencionado Grupo de Trabajo empezó a documentar el abanico de valores que contienen¹, consideramos que se hacía necesario acometer un examen más detallado, así como una explicación y defensa de dichos paisajes a fin de promover una más amplia comprensión de la gama de beneficios que las áreas protegidas de Categoría V pueden ofrecer. De ahí el lanzamiento de esta serie sobre los valores de los Paisajes Terrestres y Marinos Protegidos, cada volumen de la cual estudiará un grupo de los distintos valores que esta categoría ofrece. Esto se realiza a través de un conjunto de estudios de caso, precedidos por una síntesis que resume las lecciones que deben extraerse.

El primer volumen de esta serie, dedicado a los valores de la agrobiodiversidad², obtuvo una buena acogida. Confiamos en que este segundo volumen, dedicado a los valores culturales y espirituales, sea igualmente útil a un amplio abanico de profesionales, incluyendo a los encargados de diseñar políticas. En la preparación de este volumen hemos trabajado en asociación con el Grupo de Trabajo sobre los Valores Culturales y Espirituales de las Áreas Protegidas, que forma parte igualmente de la CMAP, y nos complace mucho que, gracias a la cooperación fructífera de los dos grupos, así como al generoso apoyo económico de Fundació Obra Social de Caixa Catalunya, este

Volumen II se publique tanto en inglés como en español.

Cuando escogimos el tema de los valores culturales y espirituales para el presente volumen, sabíamos que muchos paisajes protegidos poseen una gran importancia para las comunidades locales y para los países y regiones en los que se encuentran por razones de carácter inmaterial. De hecho, algunos de estos paisajes tienen una honda significación para gentes de todo el mundo. Si bien esto puede manifestarse de formas distintas según las diferentes culturas, existe un denominador común: dichos paisajes infunden respeto y afecto, refuerzan la identidad cultural y son esenciales para el bienestar espiritual. El presente volumen ha abierto nuevos caminos al documentar, a escala mundial, los valores inmateriales que pueden encontrarse en los paisajes protegidos. La introducción a los estudios de caso muestra precisamente lo variada que es esta contribución y extrae importantes conclusiones para el diseño de políticas de conservación para dichas áreas.

En la selección de los estudios de caso para este volumen no nos fijamos en ninguna figura jurídica o designación particular, sino más bien en si las cualidades del paisaje y los objetivos de gestión de un sitio eran acordes con los de los paisajes protegidos de Categoría V. Por consiguiente, igual que hicimos en el volumen sobre agrobiodiversidad, este volumen incluye estudios de caso sobre áreas que parecen adecuadas para obtener el estatus de Categoría V pero que todavía no han sido reconocidas como tales. Así, aunque algunos estudios de caso se refieren a lugares que están clasificados como áreas protegidas de Categoría V y que están ya catalogados como tales en la Base de Datos Mundial sobre Áreas Protegidas del PNUMA/WCMC, otros están en parte adscritos a otra categoría y hay algunos que todavía no tienen asignada la categoría de gestión de la UICN.

A nivel nacional y también internacional, la situación es compleja. Algunos sitios están cubiertos por la legislación nacional —incluyendo la legislación específica para la Categoría V—, mientras que otros no están protegidos formalmente por ninguna legislación o son únicamente áreas de conservación comunitaria. Algunos estudios de caso se refieren a áreas que tienen —o podrían tener— otras formas de reconocimiento internacional, tales como la de Paisaje Cultural Patrimonio de la Humanidad o la de Reserva de la Biosfera.

¹ En particular en las Directrices de Gestión de la Categoría V (2002), un número especial de PARKS dedicado a las Áreas Protegidas de Categoría V (2003), y un libro, *The Protected Landscape Approach* (2005).

² T. Amend, J. Brown, A. Kothari, A. Phillips y S. Stolton (eds.). 2008. *Protected Landscapes and Agrobiodiversity Values (Volume 1 in the series Protected Landscapes and Seascapes)*, IUCN y GTZ. Kasperek Verlag, Heidelberg.

De esto se deduce claramente que muchos países todavía no han emprendido una revisión a fondo de sus sistemas de áreas protegidas de acuerdo con la recomendación de la UICN³. En concreto, es evidente que el enfoque de Categoría V no goza todavía de la confianza general, y se sigue prefiriendo adscribir las áreas protegidas a otras categorías más familiares, como por ejemplo la Categoría II. Sin embargo, al igual que hicimos en el volumen dedicado a examinar los valores de la agrobiodiversidad, esta nueva publicación demuestra que otros muchos lugares podrían salir beneficiados de una declaración formal como paisaje protegido.

En futuros volúmenes nos proponemos analizar otros temas, tales como:

- el valor de las áreas protegidas de Categoría V para la conservación de la biodiversidad silvestre;
- la planificación biorregional;
- el sostenimiento de las economías locales y regionales;
- el respaldo a las prácticas sostenibles tradicionales de las comunidades locales, como modelos de gestión de recursos naturales, de administración y de desarrollo rural sostenible, en la salud pública, el bienestar y el esparcimiento,
- y —tema éste relacionado con esta publicación— como fuente de inspiración para las artes.

A medida que vayan apareciendo los sucesivos volúmenes, se apreciarán cada vez mejor las virtudes de este enfoque sobre la conservación de la naturaleza.

Muchos paisajes en los que se vive y trabaja desde hace muchas generaciones poseen un gran valor para la conservación. Su reconocimiento y protección formal podría suponer, pues, un gran beneficio para más sociedades del mundo de las que actualmente emplean la Categoría V. Esperamos que esta serie demuestre las ventajas del enfoque de la Categoría V y anime a más autoridades a incluirlo formalmente como parte de sus respectivos sistemas de áreas protegidas y a adscribir espacios naturales protegidos a esta categoría con mayor confianza. En pocas palabras, confiamos en que esta serie, en general, y este volumen en particular fomenten una mayor comprensión y empleo de este enfoque tan oportuno.

Queremos dar las gracias a Josep Maria Mallarach por su trabajo como coordinador de este volumen, tanto más cuanto que tuvo que realizar su tarea con un calendario muy apretado, a fin de que el volumen estuviera listo en octubre de 2008, coincidiendo con el Congreso Mundial de la Naturaleza celebrado en Barcelona. También estamos agradecidos a los miembros del Consejo Editorial de

este Volumen: Jessica Brown, Thymio Papayannis, Fausto Sarmiento y Rob Wild. Estamos igualmente agradecidos a los autores de los distintos estudios de caso, quienes han aportado sus conocimientos y experiencias; sin su esfuerzo, esta publicación no existiría. Finalmente, damos las gracias a quienes han hecho posible esta publicación: el GTZ (Cooperación Técnica alemana) y la Fundació Obra Social de Caixa Catalunya, la Asociación Silene, Natural England, el Countryside Council for Wales (Consejo para el Medio Rural de Gales), el Scottish Natural Heritage (Patrimonio Natural Escocés), la Quebec-Labrador Foundation/Atlantic Center for the Environment (Centro Atlántico para el Medio Ambiente) y la Dirección Estratégica/Temática sobre Gobernanza, Comunidades, Equidad y Derecho al Sustento en Relación con las Áreas Protegidas (TILCEPA por sus siglas en inglés) de la UICN.

³ Adrian G. Davey. 1998. *National System Planning for Protected Areas*. IUCN, Gland, Suiza, y Cambridge, Reino Unido.

Valores culturales y espirituales de los paisajes terrestres y marinos protegidos: visión general

Josep Maria Mallarach Carrera

Los paisajes terrestres y marinos protegidos no existirían sin los valores culturales y espirituales profundamente arraigados de quienes han habitado esos lugares y que muy a menudo aún se ocupan de ellos. En realidad, dichos paisajes protegidos podrían ser considerados como una de las manifestaciones exteriores más destacadas de los valores intangibles inherentes en el patrimonio cultural. A diferencia de otros valores, como la agrobiodiversidad o los servicios ecosistémicos, que están relacionados con muchos paisajes protegidos, los valores culturales y espirituales son fundamentales en el más estricto sentido de la palabra.

De acuerdo con la UICN, las áreas protegidas de Categoría V, que incluyen tanto los paisajes terrestres como los marinos, se definen como «superficies de tierra, con costas y mares, según el caso, en las que la interacción del ser humano y la naturaleza a lo largo de los años ha producido un área de carácter definido con importantes valores estéticos, ecológicos y/o culturales, y que a menudo alberga una rica diversidad biológica. Salvaguardar la integridad de esta interacción tradicional es esencial para

la protección, la conservación y el desarrollo de dicha área» (UICN 1994).

De ahí que los paisajes protegidos sean el resultado tangible de la interacción armónica del ser humano y la naturaleza a lo largo de los años; un resultado que es intrínsecamente dinámico, puesto que esos paisajes evolucionan y se adaptan a los cambios continuos que se producen en el medio ambiente y en la sociedad. Ninguna sociedad humana puede existir sin los valores culturales y espirituales que definen su cosmovisión y conforman su interacción con el entorno natural. Así, los paisajes terrestres y marinos actuales son un reflejo de esos valores. Esta idea clave está condensada en la frase lapidaria: «Paisajes, el reflejo de nuestro ser más íntimo», que se empleó para difundir el Convenio Europeo del Paisaje.

Este capítulo introductorio analiza por qué los valores culturales y espirituales son básicos para esta categoría de áreas protegidas y examina la relación que existe entre ellos. También examina los valores tangibles y los valores culturales intangibles, en un contexto más amplio, así como las tendencias que están tomando a nivel mundial. A continuación, se explica cómo se hizo la selección de los estudios de caso y, finalmente, se ofrece una visión general de los principales resultados obtenidos del análisis de los estudios de caso, así como algunas conclusiones.

Definición de los términos clave

En primer lugar, una advertencia importante: las tres lenguas oficiales de la UICN, inglés, francés y español, comparten la misma cosmovisión, la cual es producto de la revolución científica del siglo XVII en la Europa occidental y de la generalización del positivismo y el reduccionismo. Esta cosmovisión trata al ser humano y a la naturaleza como realidades separadas, y aísla lo espiritual del mundo material. Otro efecto ha sido el extraordinario aumento de la capacidad analítica de esas lenguas, que se refleja en el asombroso número de palabras nuevas que se han acuñado en estos tres últimos siglos, en detrimento de su capacidad para sintetizar ideas, plasmada en muchos de los términos clave de venerable antigüedad.

No obstante, en otras muchas culturas la distinción cartesiana entre lo material y lo espiritual no existe, y la gente considera, en cambio, que las realidades espirituales lo



Karamat del shaykh Mohamed Hassen Ghaibie Shah en el «Lion's Head», círculo sagrado de Ciudad del Cabo, Sudáfrica. Fotografía: Josep Maria Mallarach.

impregnan todo y que los seres humanos, la naturaleza y el universo entero comparten las mismas dimensiones materiales y espirituales (Smith 1967). Por este motivo, muchos de los términos clave utilizados en este volumen carecen de un equivalente preciso en la mayoría de las lenguas del mundo. Así, por ejemplo, aunque la distinción entre lo cultural y lo espiritual tiene sentido en las sociedades secularizadas, en las que la cultura se ha desarrollado más o menos independientemente de la espiritualidad en los últimos siglos, dicha distinción es totalmente irrelevante en la mayoría de las culturas del mundo, en las que la espiritualidad impregna todos los aspectos de la vida, y sería por lo tanto erróneo tratar de imponérsela.

Para comprender el significado de la expresión «valores culturales», es necesario definir primero el término «cultura». La cultura ha sido definida como «un conjunto de características espirituales, materiales, intelectuales y emocionales propias de una sociedad o grupo social. Además de las artes y oficios, la cultura engloba los modos de vida, las formas de vida en común, los sistemas de valores y las tradiciones» (UNESCO 2001). De acuerdo con la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, esta última es el patrimonio común de toda la Humanidad: «Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y pluralidad de las identidades que caracterizan a los grupos y las sociedades que integran la Humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es

tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica lo es para los organismos vivos» (art. 1). Por consiguiente, «la defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Ella supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos indígenas. Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance» (art. 4) (UNESCO 2001).

El «patrimonio cultural inmaterial» ha sido definido como «los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas... transmitidos de generación en generación [y que] son recreados constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana» (UNESCO 2003).

Un subgrupo de dicho patrimonio, de especial interés, lo constituye el «conocimiento ecológico tradicional», concepto que ha sido definido como «un cuerpo acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias, que evoluciona a través de procesos adaptativos y es comunicado por transmisión cultural durante generaciones, acerca de la



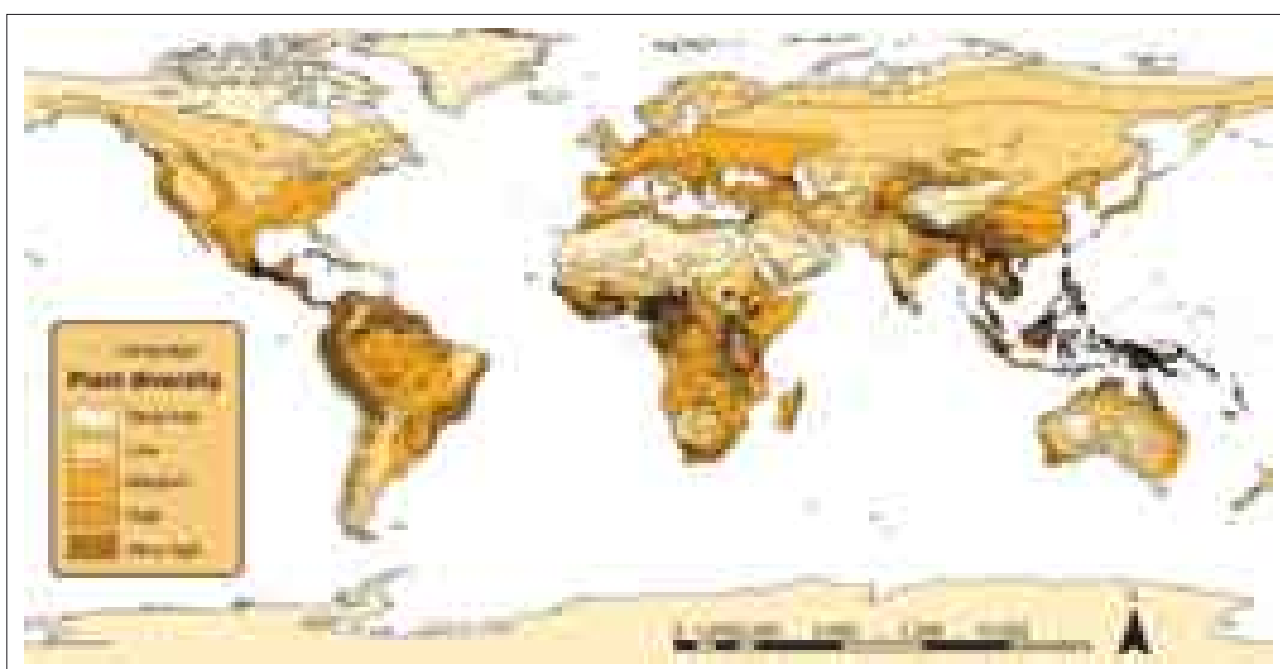
Aldea monástica de Varatec, en el Parque Natural de Vanatori Neamt, Rumanía. Fotografía: Josep Maria Mallarach.

relación de los seres vivos, incluidos los seres humanos, entre sí y con su medio ambiente» (Berkes 1999).

En este contexto, los «valores espirituales» pueden ser vistos como otro subgrupo de los valores culturales inmateriales de una sociedad determinada. Incluyen todos los valores que guardan una relación directa con la religión, la fe tradicional o los sistemas de creencias. Puesto que esos valores están relacionados con lo sagrado, a menudo se les considera los más importantes. La religión —en el sentido en que se suele entender actualmente en Occidente— es también, en gran medida, un concepto occidental, cuyo campo semántico se ha reducido en los últimos siglos, refiriéndose ahora únicamente a lo que se denomina la «vida interior». Como consecuencia, el actual concepto de religión en inglés, francés o español carece de un equivalente preciso en la mayoría de las lenguas del mundo. De hecho, algunas de las grandes religiones del mundo, como el islam y el hinduismo, no se ven a sí mismas como «religiones», sino más bien como «tradiciones» que engloban todos los aspectos de la vida, interiores y exteriores. Esta idea está en realidad más próxima del sentido original de la palabra «religión», que procede del latín *re-ligare*, que significa religar las distintas esferas de la realidad, desde las materiales hasta las espirituales (Eliade 1967). Y en este sentido es como la utilizamos en este volumen. «Sitio sagrado» es otro concepto que enlaza lo material con lo espiritual, de modo que la definición más simple de «sitio sagrado» es la de «área de especial importancia espiritual para los pueblos y las comunidades» (Wild y McLeod, eds., 2008).

El concepto de «paisaje», tal como lo entienden las tres lenguas oficiales de la UICN y como se recoge en el Convenio Europeo del Paisaje, comprende tanto el mundo natural como los efectos de la actividad humana y su percepción a través de los tiempos; es decir, naturaleza más cultura. Pero este concepto no existe en la gran mayoría de las lenguas del mundo, principalmente porque la concepción occidental de la naturaleza como algo separado de los hombres y de su cultura, les resulta igualmente ajena. En su lugar, la palabra o palabras que la mayoría de las lenguas emplean para describir este concepto suelen referirse no sólo a los elementos materiales, sino también a las dimensiones inmateriales de la existencia, que son percibidas como algo vivo y, a menudo, como una parte de la naturaleza y del paisaje más importante que sus equivalentes materiales (Bernbaum 1997).

Recientemente, no obstante, las concepciones occidentales de la naturaleza y del paisaje han sido exportadas a distintas lenguas; particularmente a las de aquellas sociedades que mayor influencia han recibido de la cosmovisión occidental moderna. Con todo, otras culturas rechazan dicho concepto, argumentando que sus conceptos alternativos son formas más adecuadas de describir la realidad. Por lo tanto, debemos reconocer que el título de este volumen es una forma occidental de describir una realidad que en muchas culturas y lenguas del mundo se expresa por medio de una única palabra de ámbito general, o bien, en algunos casos, por ninguna, puesto que resta totalmente implícita, pese a su importancia esencial.



Diversidad vegetal y distribución de las lenguas. Tomado de Stepp et al. 2004, publicado en L. Maffi (2005).

Por lo que respecta a los valores, baste decir que «los valores, como los significados y los propósitos, se escurren por dentro de la ciencia como se escurre el mar por entre las redes del pescador». No obstante, todos los seres humanos nadamos en ese mar, por lo que no podemos excluir a los valores de nuestra cosmovisión (Smith 1985).

La relación entre la biodiversidad y los valores culturales

Un tema importante lo constituye la relación entre la diversidad cultural y la diversidad natural. Según las cuartas *Perspectivas del Medio Ambiente Mundial* (GEO-4) del PNUMA, «la biodiversidad también incorpora la diversidad cultural humana, que puede verse afectada por los mismos factores que ella, y que tiene impacto sobre la diversidad de los genes, sobre las demás especies y los ecosistemas» (UNEP 2008). Puesto que existe esta íntima relación entre las dos clases de diversidad, no debería constituir una sorpresa el que, de todos los términos y conceptos nuevos que han surgido estos últimos años,

el de «diversidad biocultural» sea uno de los que está obteniendo mayor aceptación, poniendo así de manifiesto los complejos vínculos que existen entre la cultura y la naturaleza (Maffi, ed., 2002).

Otra vinculación análoga es la que existe entre la diversidad lingüística y la biodiversidad. Existen, en efecto, notables solapamientos entre las regiones de megadiversidad biológica y las de elevada diversidad lingüística, del mismo modo que existe mucha correlación entre una baja diversidad cultural y una baja biodiversidad (Harmon y Maffi, 2002). Así, por ejemplo, se ha descubierto una estrecha correlación entre el endemismo en el lenguaje y en los vertebrados superiores. Así, dieciséis países (el 64%) comparten la distinción de pertenecer al grupo de los veinticinco países con más lenguas y los veinticinco con más vertebrados superiores. Entre éstos se encuentran grandes países, con territorios, climas y ecosistemas muy variados, como Brasil, China y México, países insulares como Papúa Nueva Guinea, las Filipinas y las islas Salomón, y países tropicales como Camerún, la República Democrática del Congo y Tanzania (Harmon 2002).



El lago sagrado de Karthok en Yuksam, Sikkim, India. Fotografía: Nakul Chettri.

La pérdida de lenguas es tal vez el ejemplo más notable y mejor documentado de la pérdida de diversidad cultural. Como ocurre con la biodiversidad, afecta más hacia los trópicos, donde la diversidad lingüística es mayor. Se ha calculado que hay más de 7.000 lenguas del mundo que, como la biodiversidad, están sujetas cada vez más a mayores tasas de extinción. Se estima que en los últimos 500 años han desaparecido la mitad, más o menos, de las lenguas conocidas del mundo, y que si la tendencia actual se mantiene, las perspectivas de la diversidad lingüística son más sombrías todavía que las de la biodiversidad. Algunas estimaciones indican que el 90% de las lenguas actuales podrían haberse extinguido dentro de un siglo, por lo que quedarían sólo unas 600. Las razones de esta pérdida de lenguas son complejas, pero están relacionadas con el desarrollo político y tecnológico de la sociedad, especialmente desde la aparición del estado-nación (Kraus 1992).

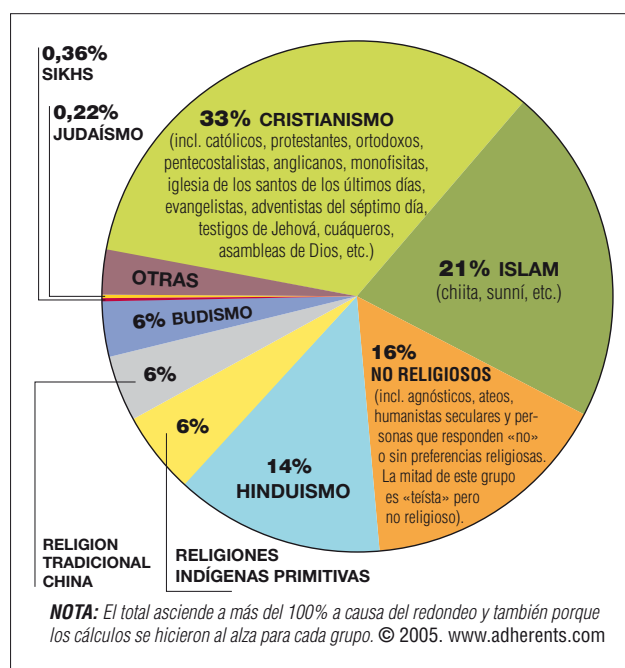
Otro indicador de la relación que existe entre la diversidad biológica y cultural y la conservación lo podemos ver en el número de plantas comestibles que conoce una sociedad determinada. Así, por ejemplo, aunque los habitantes aborígenes del sur de Australia conocían antiguamente más de 40.000 plantas comestibles, muy pocas de éstas son empleadas en la actualidad por los (principalmente) inmigrantes europeos que viven en esa región, que ni les han dado nombre ni tampoco las emplean nunca. Se ha sostenido que esto ha conducido a la desaparición y tal vez la eliminación de algunas de dichas plantas, puesto que a menudo se las considera simplemente «malas hierbas» (Skutnabb-Kangas y Philipson 2006).

Cuando la obra *The Protected Landscape Approach* (Brown *et al.* 2005) recopiló distintos estudios de caso documentando experiencias de paisajes terrestres y marinos protegidos de todo el mundo, se vio que la relación con los valores culturales y espirituales era muy relevante en todos ellos.

Tendencias de los valores culturales y espirituales

A escala mundial, las tendencias en la diversidad y riqueza de los valores culturales y espirituales siguen una tónica similar en todas partes, que puede resumirse en tres palabras: pérdida, empobrecimiento y homogeneización. Al mismo tiempo, se producen procesos análogos en la biodiversidad y con los paisajes característicos que esos valores contribuyeron a crear y sustentar a lo largo del tiempo. Para hacer frente a este problema se han desarrollado también algunas iniciativas internacionales importantes, que analizamos más abajo.

Según las mejores estimaciones de que disponemos, un 84% del género humano sigue algún tipo de religión o tradición espiritual organizada. La gran mayoría (el 75%) sigue una de las cuatro religiones mayoritarias: el cristianismo (un 33%), el islam (el 21%), el hinduismo (el 14%) y el budismo (el 6%). Los seguidores de las otras religiones mundiales (judaísmo, taoísmo, sikhismo, jainismo, etc.) son sustancialmente menores en número que los que se adhieren al budismo. Por otra parte, el número de tradiciones espirituales primitivas asciende probablemente a más de 6.000, aunque sus seguidores sólo representan un 6% de la población humana (www.adherents.com. 2008).



Las tendencias actuales muestran un aumento relativo de las personas que no siguen ninguna religión organizada, así como la difusión de muchas formas nuevas de espiritualidad (movimientos New Age) y de tradiciones espirituales y religiones orientales en los países más secularizados. Por otra parte, el creciente contacto entre religiones y tradiciones espirituales ha traído como consecuencia el desarrollo de sistemas de creencia sincréticos en distintas zonas, particularmente en Centroamérica y Sudamérica y en muchas partes de África.

Todas las religiones y tradiciones espirituales del mundo sienten una gran estima por la naturaleza, y muchas de ellas consideran que la naturaleza es una manifestación de Dios. Por regla general, poseen cosmologías y proporcionan orientación a sus seguidores para alcanzar una relación armónica con el mundo natural. No obstante, en estos últimos siglos, cuando más se precisaba su ayuda, las religiones mayoritarias no han prestado mucha atención a estas cuestiones (Nasr 1986). Los sitios sagrados naturales son probablemente la forma más antigua de conservación de la naturaleza, y en muchos países pueden cubrir una superficie parecida o mayor que la que cubren las áreas protegidas formalmente establecidas (Wild y McLeod 2008). Se ha demostrado que los sitios sagrados naturales se encuentran por todos los continentes y en todo tipo de áreas protegidas (Verschuuren *et al.* 2007), incluidos los países tecnológicamente desarrollados (Mallarach y Papayannis 2007), y también en algunos hábitats específicos donde menos se esperaría, como los humedales (Papayannis 2008).

Por otra parte, se ha sostenido que el origen de las corrientes que han conducido a las tendencias insostenibles que han generado la crisis ecológica mundial está directamente relacionado con el declive de los valores espirituales en la Europa occidental, proceso éste que ha sido llamado la «desacralización del cosmos» (Nasr 1996). Una reacción positiva importante de estos últimos años ha sido el creciente interés que muestran todas las religiones mayoritarias por la conservación de la naturaleza y por el medio ambiente. Esto ha conducido a muchos avances positivos en distintos niveles, con resultados tangibles para la conservación natural, que han sido bien documentados (Dudley *et al.* 2005; Palmer y Finlay 2003).

Algunos hitos recientes a nivel internacional

En estos últimos años se han adoptado una serie de importantes acuerdos internacionales que tienen que ver, de un modo u otro, con los valores culturales y espirituales de las áreas protegidas. Entre ellos están los siguientes:

El Convenio sobre la Diversidad Biológica, de 1992, incluye la protección y promoción de «los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica». Por ello, en el marco de su Programa de Trabajo, se trata de desarrollar indicadores del estado y las tendencias de los conocimientos y las lenguas indígenas.

El Convenio Europeo del Paisaje, de 2000, subraya «que el paisaje contribuye a la formación de las culturas locales y que es un componente fundamental del patrimonio natural y cultural europeo, que contribuye al bienestar de los seres humanos», y también que el paisaje «es un elemento importante de la calidad de vida de las poblaciones en todas partes» y que «su protección, gestión y ordenación implican derechos y responsabilidades para todos».

La Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, de 2001, a la que nos hemos referido antes, es una declaración fundamental, como lo es la Convención de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, de 2003, que declara como finalidades, entre otras, «el respeto del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos» y «la sensibilización a nivel local, nacional e internacional sobre la importancia del patrimonio cultural inmaterial y de su reconocimiento recíproco». Por otra parte, los Sitios Culturales y Naturales Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO incluyen varios destacados y representativos paisajes culturales de todo el mundo, y constituyen otra herramienta importante.

En 2007 las Naciones Unidas aprobaron la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, la cual, aunque no vinculante, incorpora principios fundamentales y de autoridad moral relacionados con los valores culturales y espirituales de los pueblos indígenas.

Para terminar con esta breve relación, merece la pena mencionar que la Convención de Ramsar sobre los humedales ha desarrollado directrices que incluyen valores naturales y culturales que han sido adoptadas por la Conferencia de las Partes Contratantes.

Breve visión de conjunto de los estudios de caso

Este volumen incluye dieciséis estudios de caso, aunque en realidad uno de ellos contiene tres casos independientes. Hay cuatro de África, cuatro de Europa, tres de Sudamérica y tres de Asia, uno de Norteamérica y otro de Australia. Más o menos la mitad de estos estudios de

caso se refieren a áreas protegidas legalmente establecidas, mientras que el resto están protegidas bajo otras formas tradicionales de gobernanza, como las áreas de conservación comunitaria. Estos estudios de caso incluyen pueblos que hablan más de veinte lenguas como lengua materna, sólo tres de las cuales pueden considerarse mayoritarias: árabe, inglés y portugués. Estos estudios de caso presentan a seguidores de las cuatro religiones mayoritarias, así como de ocho tradiciones espirituales indígenas distintas (véase Tabla *infra*).

El objetivo primordial de estos estudios de caso es el de demostrar la importancia que revisten muchos paisajes terrestres y marinos protegidos para los valores culturales y espirituales que albergan, y que esos valores son pertinentes para los paisajes terrestres y marinos protegidos de contextos ecológicos, sociales y políticos muy variados, que pueden o bien estar establecidos legalmente como áreas protegidas, o bien ser gestionados bajo otros medios efectivos, con diversos sistemas tradicionales de gobernanza.

Selección de los estudios de caso

La determinación de los estudios de caso apropiados se hizo en colaboración con distintas redes de la UICN, incluyendo los dos Grupos de Trabajo de la CMAP que han colaborado para producir este libro: el Grupo de Trabajo sobre Paisajes Protegidos y el Grupo de Trabajo sobre los Valores Culturales y Espirituales de las Áreas Protegidas, así como con la Dirección Estratégica/Temática sobre Gobernanza, Comunidades, Equidad y Derecho al Sustento en Relación con las Áreas Protegidas (TILCEPA por sus siglas en inglés). Se recibieron más de cuarenta propuestas, de las que el Consejo Editorial, juntamente con el Coordinador, escogieron las que estimaron más adecuadas.

El criterio fundamental para la selección fue el de que el paisaje propuesto como estudio de caso fuese un área protegida de Categoría V, su equivalente, o se gestionase como tal. A continuación se tuvieron en cuenta otros tres criterios: en primer lugar, se acordó que hubiese un equilibrio geográfico, cultural y espiritual; en segundo lugar, se escogieron aquellos paisajes cuyos valores culturales, artísticos y/o espirituales son mundialmente reconocidos (por ejemplo Sitios Culturales/Naturales Patrimonio de la Humanidad o sitios incluidos en el Catálogo del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad), y, finalmente, se escogieron también algunos estudios de caso preparados por miembros del Grupo de Trabajo sobre Paisajes Protegidos y del Grupo de Trabajo sobre los Valores Culturales y Espirituales de las Áreas Protegidas, a fin de garantizar una selección globalmente representativa.

Tabla resumen de los estudios de caso

Continente País	Nombre	Categoría V	Gobernanza	Cultura	Religión	Valores añadidos
África Egipto	Protectorado Natural de Santa Catalina	Designado	Cogestión	Bizantina Árabo-beduina	Judaísmo Cristianismo Islam	Sitio Sagrado Natural (SSN)
África Uganda	Parque Nacional del Lago Mburo	Categoría II, gestionado como V	Gobierno	Bahima	Tradición espiritual indígena	Valores del pastoralismo vs. Categ. II
África Madagascar	Área Protegida Comunitaria de Ankodida	Área Conservada Comunitaria (ACC) Incluye un bosque de categ. III	Comunitaria	Malgache	Tradición espiritual indígena, animismo	SSN Primera AP de categoría V en Madagascar
África Marruecos	Jábal Bouhachem Sitio de Interés Biológico y Ecológico	<i>Hurm</i> ACC	Cogestión	Árabe y bereber	Islam Centro de peregrinación Sufismo	SSN Jerifes Identidad de la población
Asia Camboya	Parque Arqueológico de Angkor	Designado	Gobierno	Angkor	Budismo Hinduismo	Danza del Ramayana
Asia India	Paisaje Sagrado de Sikkim Reserva de la Biosfera	Gestionado como de categoría V	Comunitaria	Sikkimesa	Budismo tibetano e hinduismo	Bosques sagrados y otros tipos de SSN
Asia Nepal	Khumbu Sherpa en la Zona de Amortiguamiento de Sagarmatha	Zona de Amortiguamiento designada	Cogestión	Sherpa	Budismo tibetano	Concepto <i>beyul</i> de SSN
Europa España	Paraje Natural de Interés Nacional de la Vall de Poblet	Designada, gestionada como V	Cogestión	Catalana Cisterciense	Católica	Identidad. Archivo sobre gestión histórica de los recursos naturales
Australia	Parque Nacional de Yuraygir	Categoría II, gestionado como V	Gobierno	Aborígen	Tradición espiritual aborígen	Alternativas al olvido de la gestión aborígen
Norteamérica México	Parque Cultural de Dzibilchaltún	Propuesto y gestionado como de categoría V	Gobierno	Maya	Mezcla de religión maya y catolicismo	Historia Arqueología
Europa Grecia	Territorio del Athos	Gestionado como de categoría V	Gobierno autónomo de las comunidades monásticas	Griego- bizantina	Ortodoxa	Centro espiritual y cultural
Europa Rumanía	Parque Natural de Vanatori Neamt	Designado	Gobierno	Moldava	Ortodoxa	Centro espiritual y cultural
Europa Reino Unido	Parque Nacional de los Páramos de North York	Designado	Gobierno Local	Inglesa	-	Historia
Europa Reino Unido	Parque Nacional de Snowdonia	Designado	Gobierno Local	Galesa	-	Identidad política e histórica galesa
Europa Reino Unido	Parque Nacional del Distrito de los Lagos	Designado	Gobierno Local	Inglesa	-	Poesía romántica y pintura paisajista; Entidad de custodia del territorio
Sudamérica Colombia	Sierra Nevada de Santa Marta El Corazón del Mundo	Gestionado como de categoría V y VI	Gobierno autónomo indígena	Kogi, arahuaca, wiwa y kankuama	Tradición espiritual indígena	Saber cosmológico y ecológico desarrollado
Sudamérica Brasil	Parque Estatal de Ilhabela	Designado como de categoría II, pero propuesto como V	Gobierno	Pescadores <i>caiçaras</i>	Tradición espiritual local	Nuevo paisaje marino protegido
Sudamérica Ecuador	Cuenca del Imbakucha	Gestionado como de categoría V	Parcialmente comunitaria	<i>Kichwa utawalu</i>	Indígena tradicional; cristianismo	SSN Artesanía y diseño textil

Un buen número de las propuestas recibidas tenían que ver con áreas protegidas que no estaban clasificadas dentro de ninguna de las categorías de la UICN. Algunas de dichas áreas ni siquiera estaban designadas como áreas protegidas, pese a que se gestionasen de modo efectivo como tales. Como se analiza en el Prólogo de este volumen, la razón para ello podemos encontrarla en que en muchos países no se han establecido con claridad los procedimientos de categorización de las áreas protegidas, por lo que éstos no resultan muy fiables. Además, pueden existir motivos políticos o económicos que expliquen por qué algunas áreas protegidas de Categoría V han sido clasificadas dentro de otras categorías (por ejemplo, muchos parques nacionales han sido erróneamente incluidos en la Categoría II). Como consecuencia de ello, las categorías incluidas en la Base de Datos Mundial de Áreas Protegidas no siempre son consecuentes y fiables. En el caso de las áreas protegidas no designadas como tales que son gestionadas como paisajes protegidos, el problema no se plantea, puesto que no están incluidas en la Base de Datos Mundial sobre Áreas Protegidas del PNUMA-WCMC.

Por dichas razones, se acordó incluir dos estudios de caso que son áreas protegidas designadas que están clasificadas como de Categoría II, pero que son mayormente ges-

tionadas como áreas de Categoría V, y aceptar asimismo varias áreas no designadas que son también gestionadas siguiendo los principios de la Categoría V.

Como en el Volumen 1 de esta serie, la mayor parte de los estudios de caso incluidos en este volumen se ocupan de sitios que conservan una gran variedad de valores, tales como patrimonio natural y biodiversidad, paisaje, agrobiodiversidad y ecosistemas. Los valores culturales y espirituales suelen ser prominentes entre la gama de valores resaltados, y en muchos casos son los principales valores presentes, aun cuando nunca se den de forma aislada. De hecho, para lograr una visión holística de estas áreas y de cómo han sido configuradas y conservadas es vital comprender la relación que existe entre todo su abanico de valores.

Cada uno de los estudios de caso empieza con una descripción sumaria del paisaje protegido y de sus características culturales y espirituales más importantes. También se describen el estatus legal y el estatus administrativo del paisaje protegido (cuando procede), las prácticas antiguas y actuales de uso del suelo y del agua y sus relaciones con los valores culturales y espirituales, así como las políticas y prácticas de gestión conscientes, especialmente en relación con la conservación o po-



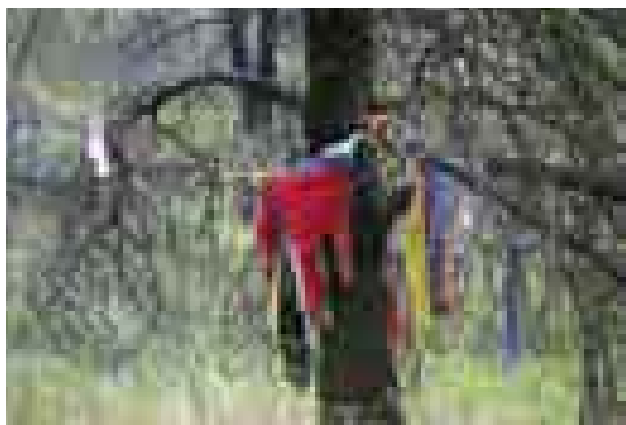
La ermita de Sant Roc, Parque Natural de Montserrat, Cataluña, España. Fotografía: Josep Maria Mallarach.

tenciación de los valores culturales y espirituales. A continuación, se analizan los principales retos y amenazas, junto con las posibles respuestas, que incluyen planes y recomendaciones para el futuro. La mayoría de los casos incluyen un glosario de términos locales empleados para designar características naturales y paisajísticas y, también, características culturales y espirituales particulares, el cual puede ayudar al lector a comprender mejor las cosmovisiones que transmiten las lenguas respectivas. Todos los casos incluyen referencias para lecturas adicionales.

Finalmente, se analizan las cuestiones clave que los estudios de caso ponen de relieve en lo relativo a la importancia de los valores culturales y espirituales, las amenazas y retos con que se enfrentan y las respuestas que se están instrumentando o se han propuesto.

La importancia de los valores culturales y espirituales

Estos estudios de caso describen un gran número de valores culturales y espirituales que las poblaciones locales y, a veces, toda la sociedad en su conjunto consideran que son de la mayor importancia. Todos los casos ponen de relieve una relación antigua y sostenida con los paisajes que data de, por lo menos, varios siglos atrás, cuando no de más de un milenio. En muchos casos, los valores principales poseen una clara significación religiosa o espiritual. Algunos, como el Monte Sinaí, Angkor y Demojong, poseen una gran importancia para más de una religión mundial, aun cuando la mayoría de los casos tienen que ver con valores referidos a una sola religión o tradición espiritual. No obstante, en algunos casos, el mismo sitio ya era considerado sagrado por las civilizaciones precedentes, como ocurre con el Athos, que fue considerado sagrado durante el período helenista clásico.



Ofrendas en el Parque Estatal de Bear Butte, Dakota del Norte, EE.UU. Sitio sagrado de búsqueda de visiones para las tribus de las Llanuras. Fotografía: Josep Maria Mallarach.

El hecho de que los valores espirituales de determinados lugares sean considerados tan importantes explica por qué algunos entornos muy duros, como por ejemplo el desierto del Sinaí —donde se alza el monasterio cristiano de ocupación ininterrumpida más antigua—, hayan sido habitados durante tanto tiempo. Este hecho explica también el desarrollo de asombrosas civilizaciones como la de Angkor, el complejo religioso más grande del mundo, y cómo los custodios del Corazón del Mundo, en la Sierra Nevada de Santa Marta, han desarrollado una cosmovisión holística singular que se ha mostrado tan resistente a lo largo de los siglos.

Un segundo grupo de valores que mezclan aspectos espirituales y culturales tienen que ver con las formas de vida. El caso de los bahima, el pueblo pastoralista de la Tierra Hermosa, en la región del Lago Mburo, y el de Ankodida nos proporcionan dos ejemplos sobresalientes. Otros casos relevantes son el del pueblo *caçara*, que vive en el paisaje marino del archipiélago de Ilhabela, y el de la antigua cultura maya de Dzibilchaltún, en la península de Yucatán.

Otro grupo de valores culturales se relaciona con las artes y oficios. Éstos incluyen toda una amplia gama de valores, puesto que en la mayoría de las sociedades tradicionales todo el mundo es un artista o artesano (distinción, ésta, que no existe en la mayoría de las culturas) y todo se hace con arte, por lo que todos los objetos —desde casas hasta herramientas o vestidos— poseen un valor artístico (Coomaraswamy 1934, 1956). Estos estudios de caso encierran una impresionante colección de riqueza artística: edificios como el vasto y sorprendente complejo de Angkor, las ciudadelas monásticas de Santa Catalina o Poblet, los impresionantes edificios de los monasterios de Simonopetra y Neamt, colecciones únicas de pinturas (los iconos de Santa Catalina), extensos archivos con una gran colección de manuscritos antiguos, como en Poblet y Santa Catalina, danzas, canciones y obras de teatro de la cultura tibetana de Sikkim y la cultura sherpa de Beyul Khumbu, la rica tradición bizantina de música litúrgica del Athos o Moldavia, las danzas sagradas de Angkor o la elaboración de objetos tradicionales por parte de los *kichwa utawalu*.

Un cuarto tipo de valor cultural se relaciona con las lenguas y la sabiduría que éstas transmiten. El caso de los *kichwa utawalu* de los Andes y el de los sherpas del Himalaya, entre otros, proporcionan dos buenos ejemplos de un rico valor lingüístico, que confiere un especial significado a los nombres de los pueblos y lugares y proporciona conceptos enormemente importantes sobre la naturaleza y el paisaje que no existen en las lenguas occidentales.

Un quinto grupo de valores culturales se vincula con la belleza o la estética, como fuente de inspiración de la poesía y de la pintura paisajista, y con las identidades sociales o políticas, por lo general en relación con la historia y la mitología. El caso de los tres parques nacionales británicos estudiado en este volumen ofrece un ejemplo elocuente de ello. Igualmente, el papel que la belleza desempeña en la cultura pastoril de los bahima tiene vastas implicaciones en su forma de vida y su paisaje.

El contraste entre valores culturales y/o espirituales contrapuestos se analiza en varios de los estudios de caso. Uno de los que más hace reflexionar es el de Yuraygir, donde los valores de los aborígenes y los de los inmigrantes occidentales entran en conflicto. El hecho de que la gran mayoría de parques sean una creación occidental moderna puede explicar por qué la conservación de los valores culturales de sus antiguos moradores —lo que en algunos casos puede generar conflictos— no suele considerarse responsabilidad de sus gestores.

Amenazas y retos actuales

Las presiones externas que socavan la capacidad de las comunidades locales para sustentar sus estilos de vida y sus prácticas tradicionales ejercen impactos negativos en los valores culturales y espirituales y por ende, en última instancia, en el paisaje que la sociedad en cuestión ha contribuido a configurar y gestionar. Como ocurre con los valores de la agrobiodiversidad, los efectos de las políticas nacionales o regionales vinculadas con los mercados globalizados y sus modelos culturales predominantes han sido casi por completo negativos en todos los casos que se estudian aquí. En muchos casos, el turismo de masas ha ejercido un impacto negativo, aunque en algunos casos, como por ejemplo para los sherpas de Khumbu, la relación con algunos tipos de turismo menos masivo es razonablemente positiva para las poblaciones locales. Además, la crisis cultural y espiritual afecta a muchos países tecnológicamente desarrollados (Mallarach y Papayannis 2007).

En algunos casos —el Lago Mburo, por ejemplo—, la intervención del Gobierno ha establecido lo que debería considerarse una categoría inadecuada de área protegida, perjudicando así a los valores culturales y espirituales de las poblaciones locales y a los paisajes que han creado.

Otras amenazas las constituyen las presiones poblacionales, el cambio climático, las tensiones étnicas, la pérdida de identidad cultural y la falta de fondos para la conservación. Los problemas con que se enfrentan las comunidades rurales en estos estudios de caso no son

distintos de los que existen en otras partes, pero en estas áreas esos problemas están más fuertemente relacionados con una pérdida de los valores culturales y espirituales asociados con las formas tradicionales de uso del suelo, y producen un impacto en la conservación de los paisajes terrestres y marinos protegidos.

Diversidad de sistemas de gobernanza

Desde el Congreso Mundial de Áreas Protegidas de Durban (2003), ha quedado bien establecida la importancia que tiene la gobernanza para las áreas protegidas, incluyendo los valores culturales y espirituales relacionados. La gobernanza no debe confundirse con la gestión. La gobernanza se refiere a quién decide lo que hay que hacer en las áreas protegidas y cómo hacerlo. De ahí que tenga que ver con el poder, la responsabilidad, el ejercicio de la autoridad, etc. Una interpretación más amplia de la equidad no sólo entraña un reparto más equitativo de los costes y beneficios, sino también una mejor consideración hacia los valores existentes (Borrini Feyerabend *et al.* 2004). De las cuatro clases de gobernanza reconocidas en la nueva versión de las directrices de la UICN para categorizar la gestión de las áreas protegidas (Dudley, ed., 2008) —el Gobierno solo, la gobernanza compartida, los propietarios privados y las áreas de conservación comunitaria e indígena—, la segunda y la cuarta son aquellas en las que los valores culturales y espirituales suelen desempeñar un papel más importante.

Estos estudios de caso presentan una significativa diversidad de sistemas de gobernanza, desde el estado monástico autónomo del Athos, hasta los distintos tipos de áreas de conservación comunitaria como Ankodida y el Jábal La'lâm. También incluyen varias clases de áreas protegidas en régimen de cogestión, como la Zona de Amortiguamiento de Khumbu y el Protectorado Natural de Santa Catalina, así como las más corrientes, gestionadas por los gobiernos nacionales (o, como ocurre en el Reino Unido, por los gobiernos locales), y los paisajes protegidos gestionados con distintos grados de participación local en sus órganos rectores.

Bases para el éxito en la conservación de los valores culturales y espirituales

Las bases para la conservación de los valores culturales y espirituales de las poblaciones locales de los paisajes protegidos se articulan en torno a cuatro temas comunes, análogos a los que encontramos cuando tratamos de con-

servar los valores de la agrobiodiversidad¹, que pueden resumirse de este modo:

En primer lugar, el éxito de la conservación depende de que las comunidades tengan autoestima y respeto hacia ellas mismas, y de que sean plenamente conscientes de la importancia de sus valores culturales y espirituales tradicionales; de este modo, serán capaces de conservar sus valores centrales al mismo tiempo que se adaptan a las nuevas circunstancias.

En segundo lugar, es necesario que los sistemas formales o informales de gobernanza garanticen la protección de los derechos de las poblaciones locales, especialmente el respeto hacia sus derechos consuetudinarios y sus cosmovisiones. Los pueblos deberían tener voz propia a la hora de decidir su propio futuro, mediante una participación efectiva, ya fuera formal o no, en las instituciones apropiadas. Esta exigencia no siempre puede ser satisfecha en la propia área protegida, y se debe articular en un marco de políticas nacionales comprensivas.

En tercer lugar, debería contarse con ayuda suficiente de los organismos internacionales y nacionales, de los gobiernos regionales y locales, de las ONGs pertinentes y del público en general, quienes deberían valorar a esas comunidades, los paisajes que conservan y todos los productos y servicios que ofrecen, ya sean tangibles o intangibles. Deberíamos ser conscientes de que sin los valores culturales y espirituales que sostienen a dichas comunidades, el género humano se empobrecería enormemente.

Finalmente, las estructuras económicas y de poder imperantes no deberían chocar con la conservación de los estilos de vida de las comunidades locales, sino que deberían sostenerlos. Este asunto está a menudo vinculado con la conservación de la agrobiodiversidad, como se examinó en el primer volumen de esta serie.

Observaciones finales

Un paisaje armónico que sea el resultado de la interacción prolongada entre una población local y la naturaleza es la manifestación exterior de una determinada cosmovisión, que a menudo se fundamenta en un conjunto de valores espirituales y culturales resilientes, es decir, capaces de absorber perturbaciones sin alterar significativamente sus características esenciales, pudiendo regresar a su estado anterior cuando la perturbación ha terminado. Dichos valores no sólo constituyen un importante beneficio adicional

que las áreas protegidas de Categoría V pueden ofrecer a la sociedad, sino que pueden ser su propia *raison d'être*. Sin un patrimonio cultural intangible que sea a la vez resiliente y efectivo, los paisajes terrestres y marinos protegidos simplemente no existirían.

En los mejores casos, los valores culturales y espirituales han evolucionado juntamente con el paisaje, de tal modo que la influencia es recíproca: los paisajes influyen en los valores, refinándolos y mejorándolos, y éstos sostienen las actividades humanas que configuran el paisaje. Esto se puede comprobar en muchos paisajes terrestres y marinos excepcionales, como por ejemplo en la mayoría de los estudios de caso que se incluyen en este volumen. Sin embargo, cuando estos valores están debilitados o menoscabados, la conservación de los paisajes protegidos se ve amenazada. Y cuando esto ocurre, se requieren medidas de actuación pública y se hacen necesarios planes de gestión, apoyo técnico e incentivos económicos, aun cuando todo esto no siempre se pueda conseguir en todas las regiones del mundo. En cambio, la integración de los valores intangibles de más hondo arraigo entre las poblaciones locales en la gestión de las áreas protegidas suele ejercer un impacto muy positivo, está al alcance de todos y supone sólo un pequeño coste adicional.

En estos estudios de caso se analiza una gran cantidad de valores culturales y espirituales, que figuran al lado de los otros muchos valores que atesoran los paisajes terrestres y marinos protegidos. Teniendo en cuenta que estos paisajes son el resultado de una interacción armónica con las comunidades locales a lo largo del tiempo, y que la gran mayoría de las culturas humanas poseen una importante dimensión espiritual, no es sorprendente que los valores espirituales aparezcan en la mayoría de los estudios de caso incluidos en este volumen. De hecho, la mayoría de las personas que viven en paisajes protegidos siguen una religión o tradición espiritual, o bien están influidas por alguna. La ausencia de un reconocimiento apropiado de la importancia de los valores culturales intangibles ha sido un vacío constante en muchos documentos y publicaciones de la UICN, aunque en estos últimos años este hueco haya sido en parte llenado por los esfuerzos de diversos comités y grupos de trabajo, entre los que se cuentan los que han confeccionado este volumen (Wild y McLeod 2008; Harmon y Putney 2003).

Las anteriores consideraciones ofrecen una respuesta precisa a la pregunta sobre si la protección de los valores culturales y espirituales es un objetivo legítimo de las áreas protegidas. En realidad, en el caso de los paisajes terrestres y marinos protegidos, a nivel mundial y a largo plazo no sería posible conservar unos sin conservar también los otros.

¹ T. Amend, J. Brown, A. Kothari, A. Phillips y S. Stolton (eds.). 2008. *Protected Landscapes and Agrobiodiversity Values. Volume 1 in the series Values of Protected Landscapes and Seascapes*. IUCN & GTZ. Kasperek Verlag, Heidelberg.

Referencias

- Amend T., J. Brown, A. Kothari, A. Phillips y S. Stolton (eds.). 2008. *Protected Landscapes and Agrobiodiversity Values. Volume 1 in the Series Values of Protected Landscapes and Seascapes*. IUCN & GTZ. Kasperek Verlag, Heildelberg. (Véase también <http://cms-data.iucn.org/downloads/agrobiodiv.pdf>).
- Berkes, F. 1999. *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Management Systems*. Londres: Taylor & Frances.
- Bernbaum, E. 1997. «The Spiritual and Cultural Significance of Mountains». In: J. Ives y B. Messerli (eds.), *Mountains of the World - A Global Priority*, Parthenon, Oxford, Reino Unido.
- Bishop, K., N. Dudley y A. Phillips. 2004. *Speaking a Common Language. The uses and performance of the IUCN System of Management Categories for Protected Areas*. IUCN Programme on Protected Areas.
- Borrini Feyerabend, G., A. Kothari y G. Oviedo. 2004. *Indigenous and Local Communities and Protected Areas: Towards Equity and Enhanced Conservation. Guidance on Policy and Practice for Co-managed Protected Areas and Community Conserved Areas*. Best Practice Protected Areas Series No. 11. IUCN, Gland, Suiza, y Cambridge, Reino Unido.
- Brown, J., B. Mitchell y M. Beresford (eds.). 2005. *The Protected Landscape Approach: Linking Nature, Culture and Community*. IUCN, Gland, Suiza, y Cambridge, Reino Unido.
- Coomaraswamy, A. K. 1934. *The Transformation of Nature in Art. Theories of Art in Indian, Chinese and European Medieval Art; Iconography, Ideal Representation, Perspective and Space Relations*. Dover Publications, Nueva York, USA.
- Coomaraswamy, A. K. 1956. *Christian and Oriental Philosophy of Art*, Dover Publications.
- Dudley, N., L. Higgins-Zogib y S. Mansourian. 2005. *Beyond Belief: Linking Faiths and Protected Areas to Support Biodiversity Conservation*. WWF, Equilibrium and the Alliance of Religions and Conservation (ARC).
- Dudley, N. (ed.). 2005. *Guidelines for applying Protected Area Management Categories*. Gland: IUCN.
- Eliade, M. 1967. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Guadarrama/Punto Omega.
- Harmon, D. 2002. *In Light of our Differences: How Diversity in Nature and Culture Makes us Human*. Washington D.C. Smithsonian Institution.
- Harmon, D. y A. D. Putney. 2003. *Full Value of Parks: From the Economics to the Intangible*. Lanham MD, USA: Rowman and Littlefield Publishers.
- Harmon, D. y L. Maffi. 2002. «Are linguistic and biological diversity linked?», *Conservation Biology in Practice* 3 (1): 26-27.
- Kraus, M. 1992. «The world's languages in crisis», *Language*, 68 (1): 4-10.
- Maffi, L. (ed.) 2001. *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge, and the Environment*. Smithsonian Institution Press.
- Maffi, L. 2005. «Linguistic, Cultural, and Biological Diversity», *Annu. Rev. Anthropol.* 29: 599-617.
- Mallarach, J. M. y T. Papayannis (eds.). 2006. *Protected Areas and Spirituality: The Proceedings of the First Workshop of the Delos Initiative*. IUCN - Publicacions de l'Abadia de Montserrat. (Véase también <http://cms.iucn.org/resources/publications/index.cfm?uNewsID=294>).
- Nasr, S. H. 1996. *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, y Nueva York, USA.
- Palmer, M. y V. Finlay. 2003. *Faith in Conservation. New Approaches to Religion and the Environment. Directions in Development*. Washington D.C.: The World Bank.
- Papayannis, T. 2008. *Action for culture in Mediterranean Wetlands*, Med-INA, Atenas, Grecia.
- Phillips, A. 2002. *Management Guidelines for IUCN Category V Protected Areas. Protected Landscapes/Seascapes*. Best Practice. Protected Areas Guidelines Series nº 9. Cardiff University, IUCN/WCPA. (Véase también http://cmsdata.iucn.org/downloads/pag_009.pdf).
- Smith, H. 1967. *Forgotten Truth. The Common Vision of the World's Religions*. Harper, San Francisco.
- Skutnabb-Kangas, T. y R. Philipson. 2006. *Ecology of Language*.
- UNEP. 2008. *Fourth Global Environment Outlook, GEO-4*. Environment for development.
- Verschuuren, B., J. M. Mallarach y G. Oviedo. 2007. «Sacred Sites and Protected Areas», *Working Paper for the Summit on the IUCN Categories in Andalusia, Spain, May 7-11 2007*. IUCN World Commission on Protected Areas Task Force on Protected Area Categories.
- Wild, R. y C. McLeod. 2008. *Sacred Natural Sites. Guidelines for Protected Area Managers*. Best Practice Protected Area Guidelines Series Nº 16. Gland, Suiza: IUCN.

Enlaces

Adherents of the Religions of the World - www.adherents.com.

Council of Europe. 2000. *The European Landscape Convention* <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/176.htm>.

IUCN – UNESCO Sacred Natural Sites. Guidelines for Protected Area Managers. http://cms.iucn.org/wcpa/wcpa_resources/wcpa_bpg/index.cfm.

The Delos Initiative: <http://med-ina.org/delos>

Terralingua: <http://www.terralingua.org/>

UNESCO Universal Declaration of the Diversity of Culture.

UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage - unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540e.pdf.

Agradecimientos

Estoy muy agradecido a los miembros del Consejo Editorial de la Serie y de este Volumen por su eficaz orientación, así como por su implicación en la preparación de unos estudios de caso apropiados. Doy las gracias también, en particular, a Jordi Quingles, por su cuidadosa traducción a la lengua castellana, y a Rita Masó por su excelente trabajo de composición tipográfica y de preparación de las imágenes. Finalmente, quisiera dar las gracias a Jordi Falgarona, de la Asociación Silene, por su enérgico apoyo durante todo el proceso.

El coordinador

Josep Maria Mallarach Carrera, consultor ambiental, geólogo y titulado en medio ambiente, nació en Olot (España), la cuna de la escuela catalana de pintura paisajista. De 1985 a 1991 fue director del Parque Natural de la Zona Volcánica de la Garrotxa, uno de cuyos principales objetivos es «la protección de la belleza particular de su paisaje». Desde entonces ha trabajado en planificación, gestión y evaluación de áreas protegidas y de sistemas de áreas protegidas, tanto en Europa como en Norteamérica. Es miembro de la Comisión Mundial de Áreas Protegidas desde 2004, y coordina junto con Thymio Papayannis la Iniciativa Delos (www.med-ina.org/delos). Es miembro del Comité Directivo del Grupo de Trabajo sobre Valores Culturales y Espirituales de la CMAP de la UICN, miembro de la Dirección Estratégica/Temática sobre Gobernanza, Comunidades, Equidad y Derecho al Sustento en Relación con las Áreas Protegidas (TILCEPA por sus siglas en inglés), y de la Comisión de Política Ambiental, Económica y Social de UICN.

Es autor y editor de varios libros y de numerosos artículos sobre planificación, gestión y evaluación de efectividad de las áreas protegidas, y desde hace poco se ocupa del patrimonio cultural inmaterial

de la naturaleza. Junto con otros miembros de la Iniciativa Delos, creó la asociación sin ánimo de lucro Silene (www.silene.es), para fomentar los valores inmateriales de la naturaleza, particularmente en relación con su conservación. Se pueden poner en contacto con él en mallarach@silene.es o en el Apartado de Correos 148, 17800 Olot, España.

En torno a la montaña sagrada: el Protectorado de Santa Catalina en el sur del Sinaí, Egipto

John Grainger y Francis Gilbert

Resumen

El Protectorado de Santa Catalina, en el Sinaí meridional, es una de las áreas protegidas de mayor extensión de Egipto, la cual encierra las montañas más altas del país, que sostienen una sorprendente biodiversidad y un elevado porcentaje de especies endémicas. Es una tierra con una historia única, de enorme importancia tanto nacional como internacional, puesto que contiene sitios de importante significado religioso y cultural, incluyendo el Monte Sinaí y el monasterio fortificado de Santa Catalina, en el que los monjes ortodoxos llevan viviendo desde hace diecisiete siglos. Desde el siglo cuarto las tierras remotas y los sitios religiosos del Sinaí han atraído a peregrinos y fascinado a viajeros. El núcleo del Protectorado lo constituye un Sitio declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad.

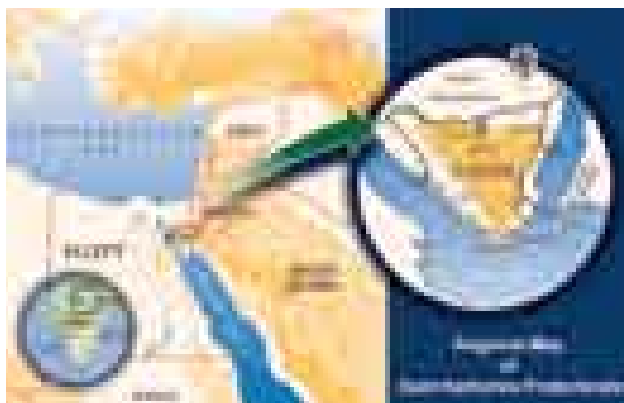
El Protectorado ha sido gestionado de hecho como Paisaje Protegido desde la elaboración en 2002 del Plan de Gestión, pero las crecientes presiones urbanísticas impulsadas por el turismo de masas en esta antaño remota región están conduciendo en la actualidad a la sobreexplotación de sus recursos. Debe ponerse atención en conservar el excepcional patrimonio natural, cultural y religioso de uno de los lugares más espectaculares, frágiles e importantes del mundo.

Panorama general

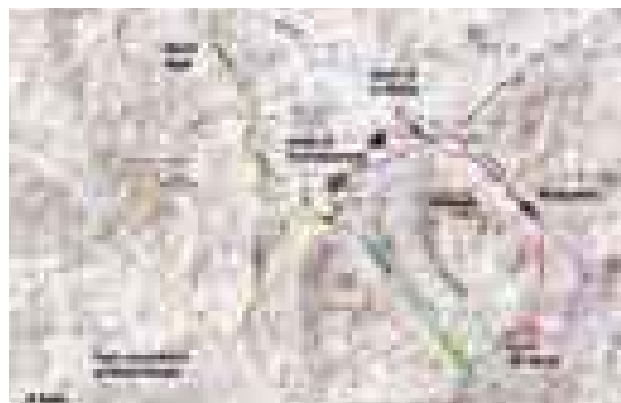
El Protectorado de Santa Catalina está situado en el sur de la península del Sinaí, en medio de las míticas sole-

dades desérticas del Éxodo. El Protectorado es una de las áreas protegidas de mayor extensión e importancia de Egipto, y sus 4.350 km² abarcan prácticamente todo el macizo montañoso del Sinaí meridional (Mapas 1 y 2). El Protectorado engloba una de las regiones más espectaculares y ricas en recursos de Oriente Medio, incluyendo las cumbres más elevadas de Egipto, que sostienen una combinación única de ecosistemas de altitud, con una sorprendente diversidad de fauna y flora y numerosas especies endémicas.

El Sinaí es un lugar único de la historia de la humanidad, tanto por los acontecimientos que han tenido lugar allí como por las manifestaciones de su historia. Como única ruta terrestre para salir de África durante todo el Plioceno y el Pleistoceno, es probable que el hombre primitivo saliera de África a través del Sinaí entre hace 1,7 y 1,6 millones de años (Bar-Yosef & Belfer-Cohen 2001; Derricourt 2005). Existen asimismo muchas pruebas de que los seres humanos ocupaban la península hace unos 300.000 años. Los sucesivos milenios de paso y ocupación humanos han dejado su huella en forma de antiguas rutas comerciales, emplazamientos históricos, complejos sistemas de aprovechamiento del suelo y de las aguas, y vestigios de una organización social altamente desarrollada y de sofisticados objetos culturales. En el Sinaí se crearon las primeras consonantes (protosinaíticas), las cuales pasaron a convertirse en la base de los alfabetos griego y hebreo. Las inscripciones halladas en Serabit el-Khadim, en el Sinaí meridional, dan testimonio del empleo que hicieron por primera vez los seres humanos del cobre en lugar de la piedra.



Mapa 1. Mapa regional del Protectorado de Santa Catalina.



Mapa 2. Área local del Protectorado de Santa Catalina.

Asimismo, la península hace función de puente entre la parte oriental, mesopotámica, y la parte occidental, mediterránea, del Creciente Fértil, suelo originario de los antecesores silvestres de los ocho «cultivos fundadores» del Neolítico, importantes en la agricultura primitiva, y de cuatro de los cinco animales domesticados más importantes del mundo, incluyendo las ovejas y las cabras. El Sinaí fue la ruta por la que muchas de estas especies domesticadas se intercambiaron entre culturas colindantes, hasta que finalmente se extendieron por todo el mundo.

Las tierras del Sinaí meridional son bien conocidas en los credos judaico, cristiano e islámico por su asociación con la tradición bíblica: el Éxodo o «emigración», las descripciones que hace el Nuevo Testamento de la huida a Egipto y el regreso a Palestina de la Sagrada Familia. Por consiguiente, un gran número de sitios históricos y de monumentos situados en el interior del Protectorado de Santa Catalina poseen una gran significación para estas tres religiones monoteístas.

Los sitios más célebres son el Monte Sinaí —la montaña de Dios y supuestamente el lugar donde Moisés recibió las Tablas de la Ley— y el monasterio de Santa Catalina, uno de los sitios de la época primitiva de la Cristiandad

mejor conservados y el más antiguo en cuanto a ocupación permanente. El monasterio representa más de 1.500 años de tradición monástica y contiene una colección sin igual de iconos y manuscritos. El monasterio y los sitios bíblicos locales que se asocian con él han sido visitados y venerados por los peregrinos durante más de 1.700 años, lo que ha impregnado al paisaje de una palpable y profunda sensación de piedad y santidad. Enclavados en el molde del paisaje físico del Protectorado, estos lugares están intercomunicados por medio de los hilos, tangibles e intangibles, de los caminos ancestrales, las tradiciones culturales y las connotaciones religiosas.

El Protectorado de Santa Catalina es uno de los elementos constitutivos de un sistema regional de cinco áreas protegidas, que colectivamente representan la diversidad y biodiversidad de los ecosistemas marinos, costeros y terrestres del Sinaí meridional. El marco y carácter distintivo del Protectorado, combinados con su inigualable fusión de valores históricos, culturales y naturales, hacen de él un área protegida de Categoría V por excelencia.

Como reconocimiento a sus valores universales y extraordinarios, la zona núcleo del Protectorado, de 641 km², fue inscrita en 2002 por el Comité del Patrimonio Mundial de



Las cinco Áreas Protegidas del sur del Sinaí y el Sitio Patrimonio de la Humanidad que rodea al Monte Sinaí (mapa realizado por Tim Newbold, Nottingham).

la UNESCO como el Área Patrimonio de la Humanidad de Santa Catalina, basándose en los «Criterios Culturales» I, II, III y IV. Dicha zona está delimitada físicamente por el dique precámbrico circular de carácter volcánico que rodea las montañas más altas de Egipto, e incluye el Monte Sinaí, el monasterio de Santa Catalina y los sitios religiosos que se asocian con ellos.

Características naturales, culturales y espirituales

Paisajes físicos y naturales

El macizo del sur del Sinaí es un bloque montañoso aislado constituido por algunas de las rocas más antiguas del mundo, que datan de hace más de 700 millones de años, de finales del Precámbrico. Es una tierra salvaje y en gran parte yerma que posee una severa belleza natural. En su núcleo central se alcanzan hasta más de 2.000 m unos picos dentados de vieja roca cristalina, dominando el paisaje del Protectorado. Estas montañas provocan unas precipitaciones más abundantes de las que se dan en las llanuras costeras circundantes, lo que convierte a este lugar en el más fresco de Egipto y el único donde se encuentra nieve. Esta influencia moderadora facilita la existencia de hábitats variados, que sostienen una sorprendente diversidad de vida silvestre. Estas altas montañas constituyen una especie de islote-refugio para la vegetación esteparia del Asia central —se han registrado más de 450 plantas superiores en el interior del Protectorado, incluyendo casi la mitad de la flora endémica de Egipto—, y han sido reconocidas como uno de los centros más importantes de diversidad vegetal de esta región de Oriente Medio (IUCN 1994).

La fauna endémica del Sinaí está en gran parte limitada a este islote-refugio y se halla acompañada de algunas especies relictas de otras zonas: el camachuelo del Sinaí (*Carpodacus synoicus*), de Asia, la cabra (*Capra nubiana*) y tal vez el lobo (*Canis lupus arabs*), de Europa, y la hiena rayada (*Hyaena hyaena*) y el estornino de Tristram (*Onychognathus tristramii*), de África. El Protectorado es un Área Ornitológica Importante (Baha el-Din 1999) y una de las regiones más importantes de Egipto por lo que a insectos se refiere: dos tercios de las mariposas de Egipto se dan aquí (Larsen 1990), incluyendo dos endémicas, una de las cuales, la diminuta *Pseudophilotes sinaicus*, es probablemente la mariposa más pequeña del mundo, con un área de distribución que se limita a unos pocos kilómetros cuadrados centrados en el propio Monte Sinaí.

Paisajes arqueológicos e históricos

El Sinaí se halla en la encrucijada de gran parte de la historia del mundo. El hombre primitivo y, más recientemente,

muchos ejércitos y culturas han atravesado sus paisajes en ambas direcciones, desde los ejércitos de los faraones, Cambises, Alejandro Magno y las legiones romanas, hasta Moisés y Jesucristo. En el 641 de la era cristiana Amr Ibn al-Ass condujo un ejército musulmán a través del Sinaí para conquistar Egipto y difundir la fe islámica por el norte de África y más allá. Sucesivas campañas vieron a los ejércitos cruzados y a los turcos otomanos penetrar en la península, mientras que en el siglo XX el Sinaí ha sido el escenario de las guerras entre Israel y Egipto.

Ya fuera por comercio, peregrinación o conquista, los hombres que atravesaron el Sinaí o permanecieron en él dejaron en el paisaje un mosaico de huellas de su paso e influencia. En el Protectorado existen más de 300 yacimientos arqueológicos de primera importancia, pertenecientes a distintas épocas, aunque muchos de los más importantes datan de los comienzos de la Edad del Bronce (3100-2200 a. de J.C.). De gran importancia son los *nawamis* —que se cree eran tumbas ceremoniales de los pastores nómadas—, que datan del período calcolítico (Bar Yosef *et al.* 1977). Estas estructuras circulares de piedra extraordinariamente bien preservadas son probablemente los ejemplos más antiguos del mundo de edificios con techo de piedras y los restos más antiguos que se conocen de una sociedad pastoril nómada.

Relacionadas con muchos de estos yacimientos arqueológicos y uniendo a éstos entre sí están las antiguas rutas caravaneras y pistas de desierto que se han usado desde los tiempos prehistóricos para el comercio y el tránsito entre la costa y los desiertos del interior. La antigua ruta nabatea, que pasaba justo al norte del Protectorado de Santa Catalina, se convirtió en la ruta principal de los peregrinos musulmanes que viajaban de Egipto a La Meca y Medina para el *hajo* la *umra*. La ruta tradicional de los peregrinos cristianos al monasterio de Santa Catalina, que presuntamente alberga la zarza ardiente de la Biblia además de las reliquias de la propia santa Catalina, partía del Wadi Feyran y atravesaba el Naqb el-Hawa —«el paso de los vientos»—. Este puerto atraviesa la pared circular del dique y se asoma a la llanura de El-Raha —donde, según el Éxodo, los israelitas esperaron a Moisés—, y luego conduce hasta el monasterio.

Paisajes religiosos y espirituales

La principal importancia del Paisaje Protegido de Santa Catalina reside en su condición de área de inmenso significado espiritual para las tres religiones monoteístas: cristianismo, islam y judaísmo. El Protectorado alberga el Monte Sinaí, la «montaña de Dios», donde Moisés habló con Dios y recibió las Tablas de la Ley, sucesos relatados en los libros santos de estas tres religiones¹. Aunque

¹ Véase sura 95 (*al-Tin*: la Higuera) del sagrado Corán.

otras montañas de esta región han sido y continúan siendo propuestas como la verdadera Montaña de Dios, los siglos de peregrinaciones y las tradiciones cristiana e islámica han asegurado casi de forma absoluta este legado para el Monte Sinaí (Jebel Musa) del Dique circular.

El monacato cristiano tuvo su origen en los desiertos de Egipto y el Sinaí. En el siglo tercero muchos cristianos huían de la persecución sistemática contra ellos que se desató bajo el poder del emperador Diocleciano, en el mismo momento en que el Imperio romano empezaba a desintegrarse como resultado de la guerra civil y del empuje de los bárbaros por el norte. Careciendo de guarniciones romanas, el Sinaí era un lugar de retiro lógico y accesible, y los primeros cristianos encontraron refugio en estas remotas soledades, estableciéndose en el Sinaí meridional en torno a los sitios sagrados de la tradición bíblica. Incluso bajo el emperador cristiano Constantino, millares de cristianos se apartaron de la sociedad secular para llevar vida de anacoretas, una de las primeras formas de vida monástica del cristianismo, que se originó antes de que se creara la vida religiosa en comunidad. El área que rodea al Monte Sinaí fue uno de los focos principales de este nuevo ascetismo, y la numerosa comunidad de anacoretas que atrajo pasó luego a ser el núcleo del monasterio de Santa Catalina. Los restos de capillas y ermitas cristianas que datan de los siglos segundo y tercero o del período bizantino salpican toda el área inmediata en torno al Monte Sinaí y el monasterio. Otros, como los pequeños monasterios de Dir Rimhan o Dir Antush, en el Gebal Umm Shaumar, se encuentran a alguna distancia, pero a menos de un día de camino.

El monasterio ortodoxo de Santa Catalina data del 337 de la era cristiana, cuando la emperatriz Elena, madre de Constantino, mandó levantar un santuario en torno al sitio de la zarza ardiente de la Biblia. Su edificación todavía subsiste como capilla detrás del ábside de la magnífica basílica del siglo sexto (Iglesia de la Transfiguración), el lugar más venerado del monasterio. El debilitamiento de la autoridad de Roma y un declive del comercio de caravanas se tradujo en la sustitución del comercio por el bandolerismo y en una anarquía general entre algunas tribus del Sinaí, lo que motivó a las primeras comunidades monásticas a buscar protección. En 527, el emperador Justiniano empezó a construir el famoso monasterio en la ladera norte del Monte Sinaí, tanto para proteger a los monjes de los merodeadores como para proteger los intereses de Bizancio, en particular la carretera que unía Aqaba con Suez. Los muros que se levantaron para proteger a los monjes y a la guarnición militar siguen todavía en pie, y este es el más antiguo monasterio cristiano del mundo que haya mantenido su función monacal sin interrupción desde su fundación. Los muros bizantinos protegen un grupo de edificios de gran importancia, tanto para el

estudio de la arquitectura bizantina como por lo que a espiritualidad cristiana se refiere.

La biblioteca del monasterio preserva la segunda mayor colección de códices y manuscritos antiguos del mundo, sólo superada en número por la biblioteca del Vaticano. Su valor reside en la colección de textos griegos, coptos, árabes, armenios, hebreos, georgianos y siríacos, y fue de aquí de donde en 1859 el conde ruso von Tischendorf «tomó prestado» su manuscrito más preciado, el Codex Sinaiticus. Esta obra, la versión más antigua de los Evangelios que existe y el único ejemplar del original griego, fue escrita entre los años 330 y 350 de la era cristiana y originariamente contenía los dos Testamentos completos. La mayor parte del código terminó en la British Library, aunque algunas páginas adicionales fueron descubiertas en el monasterio en la década de 1970 y ahora se exponen en su propio museo.

A lo largo de los siglos los monjes del monasterio de Santa Catalina han mantenido estrechas relaciones con sus vecinos y gobernantes musulmanes. En el monasterio se muestra un ejemplar del Firmán, un documento presuntamente firmado por el propio profeta Mahoma en el 623, que eximía de impuestos y del servicio militar a los monjes de Santa Catalina y que ordenaba a los musulmanes que les prestaran toda la ayuda necesaria. Durante el califato fatimí (909-1171) se convirtió en mezquita una capilla enclavada en el recinto interior del monasterio, la cual todavía existe y ha sido restaurada recientemente.

El aislamiento del monasterio le permitió escapar de los efectos de la iconoclasia del siglo octavo, período en el que por toda Bizancio se destruyeron muchas imágenes religiosas. Como consecuencia, el monasterio alberga las mejores colecciones de iconos antiguos del mundo, algunos de fecha tan temprana como el siglo cuarto, incluyendo el icono más antiguo que ilustra una escena



El Monasterio de Santa Catalina desde el Monte Sinaí.

del Antiguo Testamento. Muchos de estos iconos están pintados con la tradición de la encáustica, que empleaba cera pigmentada trabajada en caliente. El monasterio también alberga objetos litúrgicos, cálices y relicarios de exquisita hechura. Decorando el ábside de la basílica, el *Katholikon*, se halla un mosaico de la Transfiguración, una composición monumental de finales del siglo sexto que es una obra maestra del arte bizantino. Y como resultado de una vida de oración y trabajo devoto, los monjes han conseguido preservar este patrimonio sin igual de arte y cultura bizantinos.

Pronto algunos grupos de intrépidos peregrinos cristianos empezaron a dirigirse al Sinaí: la primera peregrinación de la que tenemos noticia fue la de la monja Egeria, en el siglo cuarto. Aunque durante mucho tiempo ha albergado a huéspedes y visitantes ocasionales, las presiones crecientes del turismo amenazan con alterar esta tradición. La Saint Catherine Foundation, una sociedad benéfica legalmente constituida del Reino Unido, fue establecida en 1996 bajo el real patrocinio de S.A.R. el Príncipe de Gales para financiar los trabajos de conservación del monasterio de Santa Catalina, en particular en relación con la biblioteca y sus vulnerables manuscritos.

Aun cuando esta no fuera la intención de sus constructores, la espectacular ubicación del monasterio a los pies del Monte Sinaí, con una panorámica que domina toda la llanura de Er-Raha, donde los israelitas esperaron a Moisés, ha dado como resultado una perdurable asociación entre la belleza natural y la lejanía del lugar, por un lado, y la devoción espiritual de los hombres por el otro.

Paisajes culturales

El de Santa Catalina es el único protectorado de Egipto que encierra una considerable población indígena, así como un desarrollo urbano importante, lo que supone tanto unos retos para la gestión como la oportunidad de fomentar prácticas de desarrollo sostenible. Más de 7.000 beduinos viven dentro o cerca de los límites del Protectorado, a los que hay que añadir los cerca de 1.300 pobladores procedentes del Delta del Nilo, quienes viven principalmente en la pequeña ciudad de Santa Catalina. «Beduinos» significa simplemente «gente del desierto», y la mayoría de ellos son descendientes de las tribus que llegaron de la península Arábiga entre los siglos XIV y XVI de la era cristiana. En la actualidad, las tribus principales del Sinaí meridional son la muzeina, la tarabin, la tiyaha, la garasha, la sawalha, la huweitat y la yabaliyya, y cada una de ellas controla una parte distinta del Sinaí meridional.

No obstante, el área que rodea a Santa Catalina pertenece mayormente a la yabaliyya, literalmente «la gente de las montañas», cuyos orígenes son muy distintos. Unos

2.000 en número, esta tribu ha desempeñado un papel fundamental en la vida del monasterio desde sus orígenes. En el 527 el emperador Justiniano envió a un grupo de 100 familias desde Valaquia, cerca del mar Negro, para que ayudaran en la edificación del monasterio y se convirtieran en siervos de éste, «obedientes a los monjes, ellos y sus descendientes, hasta que Dios recobre el dominio del mundo y de todo lo que hay en él». Pronto se les añadieron otras 100 familias procedentes de Alejandría y finalmente, mucho más tarde, de El-Matariya, en la parte nororiental del Delta (Murray 1935; Bailey 1984; Hobbs 1995). A partir de mediados del siglo séptimo la mayoría de los yabaliyya se convirtieron al islam, enriqueciendo de este modo su cultura única. Cada uno de los cuatro clanes de la tribu yabaliyya hace remontar su linaje a uno de esos grupos (así, por ejemplo, el clan El-Gindy hace remontar sus raíces a ese grupo de Alejandría), y de este modo empezó la especial relación entre los yabaliyya y los monjes cristianos, que se ha mantenido hasta hoy. Los yabaliyya preparaban las comidas, cuidaban los huertos del monasterio y aportaban su trabajo manual a cambio de comida y una participación en las cosechas. Los yabaliyya siguen considerando al monasterio como su benefactor y se llaman a sí mismos *Awlād ad-Dayr*, «los hijos del monasterio».

Tradicionalmente, los beduinos yabaliyya de Santa Catalina han llevado una vida pastoril y nómada: pastoril, por cuanto cuidaban rebaños, y nómada por cuanto se desplazaban con sus animales de unos pastos estacionales a otros. Pasaban el verano en los pastos de alta montaña, cuidando sus huertos, mientras que el invierno lo pasaban en las zonas más bajas. Durante la ocupación del Sinaí por parte de Israel, que comenzó en 1967, el estilo de vida nómada tradicional de los beduinos cambió. En la actualidad, su vida es más sedentaria y muchos beduinos trabajan en actividades no tradicionales, la mayoría como guías o camelleros para las empresas turísticas, aunque algunos de ellos todavía siguen cultivando huertos. Por su parte, las mujeres se ocupan del ganado, cuyo número de cabezas es cada vez menor, y fabrican objetos de artesanía tradicional, bien para su propio uso o bien, cada vez más, para vender a los turistas.

Las plantas y animales salvajes han supuesto tradicionalmente un aporte complementario para la dieta, la salud, los ingresos y la cultura material de los beduinos. En particular, los beduinos de la región utilizan más de 170 especies de plantas para tratar distintos problemas de salud, desde resfriados, trastornos digestivos y problemas cutáneos hasta mordeduras y picaduras (Bailey y Danin 1981). En 2001, se puso en marcha en el Protectorado de Santa Catalina, con la ayuda del Servicio Mundial del Medio Ambiente, un proyecto para la conservación de las plantas medicinales de importancia mundial. Los ob-

jetivos de este proyecto son el fomento del uso sostenible de las distintas especies de plantas medicinales, así como el estudio y la protección del saber tradicional y los derechos de propiedad intelectual de los beduinos. Uno de los resultados de este proyecto ha sido la creación de una ONG en Santa Catalina, la Asociación de Plantas Medicinales.

Estatus legal

El área de alta montaña contenida en el actual Protectorado fue gestionada como reserva natural por la Sociedad para la Protección de la Naturaleza de Israel durante la ocupación israelí del Sinaí que siguió a la guerra de 1967. Con la restitución del Sinaí a Egipto, surgió la propuesta de declarar toda el área montañosa del sur del Sinaí como Parque Nacional (Dames & Moore 1981). En 1988, el Decreto de la Presidencia del Gobierno nº 613 reconoció a Santa Catalina como «Protectorado natural» conforme a la Ley 102 (1983), en reconocimiento de «la importancia que tiene la conservación de esta área desde el punto de vista de sus formaciones estructurales montañosas, sus excepcionales características biológicas y su patrimonio religio-

so, histórico y cultural de reputación internacional». Se le dio el nombre de «Protectorado de Santa Catalina», pero no se definieron límites precisos ni objetivos de gestión, como tampoco se le asignó personal ni financiación algunos para su gestión. La realización práctica del Protectorado puede fecharse a partir de abril de 1996, cuando el Decreto de la Presidencia del Gobierno nº 904 definió los límites del Protectorado y Egipto puso en marcha un programa quinquenal de desarrollo, subvencionado con seis millones de euros por la Unión Europea.

Este programa de gestión de gran amplitud incluía la creación de una unidad de gestión local, servicios de infraestructura y de atención, programas de gestión de la conservación de recursos y de seguimiento, así como programas de ayuda a los beduinos, gestión participativa, concienciación ciudadana y gestión turística. Hasta la fecha la legislación egipcia no establece distinciones expresas entre áreas protegidas, si bien el Protectorado de Santa Catalina ha sido gestionado de hecho como un área de Categoría V desde 2002, con el desarrollo y la puesta en práctica de un plan de gestión (NCS 2002). Este plan explícitamente propone y justifica la categorización del Protectorado de Santa Catalina como Paisaje Protegido,



Vista al Wadi Arbaian al otro lado del viejo sector beduino de la ciudad de Santa Catalina. Fotografía: Mike James.

el primero en Egipto, y se usa como documento interno, dado que no ha sido formalmente aprobado y promulgado por el Ministerio de Medio Ambiente ni por la Agencia Egipcia de Asuntos Ambientales.

La Categoría V de la UICN es especialmente indicada para el Protectorado de Santa Catalina, con su mosaico de modelos de aprovechamiento del suelo y de propiedad, sus distintos regímenes de gestión, que incluyen el derecho tribal consuetudinario, y las tradiciones de gestión del suelo y de conservación tales como el *dakhl* y el *hulf* (véase Apartado más abajo). Dicha categoría alienta la creación del tipo de planes flexibles que se establecen para la gestión de los recursos, incluyendo la cogestión y otros sistemas de gestión que pueden aportar beneficios a las comunidades locales y asegurarles el sustento.

Cuando se estaban analizando los paradigmas de la co-gestión con las comunidades locales durante el proceso de establecimiento del Protectorado, los beduinos subrayaban continuamente la importancia de regirse por el derecho consuetudinario (*'urf*) para asignar la responsabilidad de la protección de la naturaleza en áreas específicas a los individuos que eran *ahl al-makan*, eso es, residentes o usuarios frecuentes de esos lugares. Finalmente se ins-

tituyó el sistema de *haris al-biyah* (guardas comunitarios), por el cual unos cuantos beduinos fueron escogidos por sus propias comunidades como empleados a tiempo completo del Protectorado para que patrullaran y trabajaran en determinadas áreas, porque, se sostenía, sólo este grado de responsabilidad permitiría que cualquier violación de las normas de conservación por parte de individuos tribales fuera considerada una violación del *'urf* y del honor personal.

Por consiguiente, la categoría de Paisaje Protegido proporciona un adecuado método de gestión del Protectorado de Santa Catalina, como modo de integrar la conservación de la biodiversidad, la protección del patrimonio religioso y cultural y la utilización sostenible de los recursos. Además de las directrices internacionales para los Paisajes Protegidos, en su plan de gestión se señalan objetivos específicos de gestión, tales como el enfoque ecosistémico, la conservación de los valores culturales y religiosos tradicionales, la integración en la red de áreas protegidas del sur del Sinaí y la integración del desarrollo urbanístico y territorial a escala local, a fin de estimular un desarrollo rural sostenible y beneficiar a las comunidades locales, así como la promoción de usos recreativos, educativos y científicos compatibles.



Beduino yabaliyya con albaricoques de su huerto.
Fotografía: Tim Hurst.



Beduino yabaliyya injertando un árbol frutal.
Fotografía: Mike James.

El Protectorado linda con las áreas costeras del sur del Sinaí, cuyas estaciones turísticas se han convertido en uno de los pilares de la economía egipcia y que son unas de las áreas del mundo que están experimentando un desarrollo más rápido por lo que al turismo de masas se refiere. En comparación, el Protectorado de Santa Catalina, junto con las otras áreas protegidas del sur del Sinaí: Ras Mohamed, Nabq, Abu Galum y Taba, mantienen un nivel de desarrollo relativamente menor y, puesto que resultan en gran medida inaccesibles a los vehículos, constituyen baluartes naturales frente a la expansión física de las actividades del turismo de masas. No obstante, el proceso de aculturación provocado por la influencia de los turistas extranjeros y por los obreros procedentes de la cultura del Valle del Nilo ha calado hondo en la vida de las comunidades beduinas locales.

Estatus administrativo

El Decreto de la Presidencia del Gobierno nº 613 estableció un Consejo Ejecutivo, dirigido por el Gobernador del sur del Sinaí, para la gestión del Protectorado. Otros miembros del Consejo procedían de los Ministerios de Turismo, del Petróleo, de Agricultura, de Defensa y de Interior, así como de la Agencia Egipcia de Asuntos Ambientales y la Academia de Investigaciones Científicas. Esta estructura administrativa fue modificada en 1989 por el Decreto nº 30/1989, por el que se encomendaba la gestión del Protectorado únicamente a la Agencia Egipcia de Asuntos Ambientales. No obstante, la «propiedad» del área del Protectorado ha sido conferida de hecho al Gobierno del sur del Sinaí. Desde 1996 el Protectorado ha sido gestionado localmente por una unidad con sede en la ciudad de Santa Catalina. El Protectorado está dividido en dos áreas de gestión, la Zona norte y la Zona sur, y se ha adscrito personal en conformidad. Esta unidad está colocada bajo la autoridad de un Director sectorial para el Sinaí y cuenta ahora, al parecer, con 69 empleados, repartidos entre guardabosques, guardas comunitarios locales y otros puestos auxiliares o eventuales (Fouda *et al.* 2006). Las plantillas actuales representan una proporción de 16 personas por cada 1.000 km², bastante por debajo de la media mundial de 27 personas por cada 1.000 km² para las áreas protegidas, y muy por debajo del promedio de África, que es de 70 personas por cada 1.000 km² (James 1999). En el plan de gestión se preveía una plantilla mínima de 85 personas, es decir, 20 por cada 1.000 km².

Las principales tareas y funciones del personal de campo se fundamentan en la legislación relativa a los protectorados naturales (Ley 102, de 1983, y Decreto de la Presidencia del Gobierno nº 264, de 1994) y en la legislación medioambiental (Ley 4, de 1994). No obstante, el Protectorado, en su conjunto, se coloca bajo la autoridad ad-

ministrativa del Gobernador del sur del Sinaí, que es la máxima autoridad en esta zona. La Gobernación posee la responsabilidad global sobre la planificación regional y las estrategias de desarrollo que afectan a la industria, la vivienda y los proyectos sobre transporte y turismo, y tiene de hecho la facultad de redireccionar o anular las decisiones o recomendaciones de la dirección de las áreas protegidas. El personal de campo no tiene autoridad para proceder a detenciones o arrestos y sólo puede informar acerca de las violaciones de las normas de las áreas protegidas, siendo la policía y el poder judicial quienes deben instruir y enjuiciar las causas.

El monasterio es propiedad de la Iglesia Ortodoxa griega y pertenece a la archidiócesis del Sinaí bajo el sistema jerárquico de la Iglesia Ortodoxa oriental². Es un monasterio autónomo e independiente, bajo administración del abad, que ostenta el rango de arzobispo de Santa Catalina, Feyran y El-Tur, la diócesis más pequeña del mundo. Las antigüedades que se hallan dentro del área son gestionadas por el Consejo Supremo de Antigüedades de Egipto, que opera a través de la Oficina Regional del sur del Sinaí de la Organización de Antigüedades Egipcias de El-Tur.

Prácticas de aprovechamiento del suelo y del agua

Aprovechamiento tradicional del suelo y de las aguas

Como casi en cualquier otra parte del mundo, la relación entre el Protectorado y los naturales del país ha sido difícil y delicada. Desde que se iniciaron los planes de gestión, se partió del presupuesto fundamental de que la población local, los turistas y la biodiversidad natural podían coexistir. Aunque esta creencia está cada vez más extendida, en gran medida no ha podido ser probada en Oriente Medio, particularmente en un área del tamaño y la complejidad de Santa Catalina. Un segundo principio rector ha sido el de que quienes más dependen de los recursos del Protectorado y más relación tienen con ellos, los beduinos, son los mejores administradores de esos recursos, por lo que se les debía permitir que gestionasen sus propios recursos a nivel local.

Los yabaliyya son un pueblo conservador, con una cultura tribal muy antigua pero cada vez más vulnerable y con un profundo conocimiento de su tierra. En las altas

² El estatus preciso de la iglesia dentro de la Ortodoxia oriental es ambiguo; para algunos, es autocéfala (es decir, no debe rendir cuentas ante ningún obispo de superior rango), mientras que otros la consideran una iglesia autónoma bajo la jurisdicción de la Iglesia Ortodoxa griega de Jerusalén.

montañas la forma tradicional de aprovechamiento del suelo era un sistema de trashumancia: a comienzos del verano los beduinos trasladaban sus hogares a las altas montañas para aprovechar la vegetación surgida a finales de la primavera y atender y recolectar sus huertos. Esta forma de aprovechamiento del suelo fue establecida por ellos hace casi 2.000 años y constituye gran parte de su herencia. La horticultura era característica del mundo bizantino, y el cultivo de pequeños huertos de montaña fue introducido probablemente en el Sinaí por los ermitaños que se instalaron en esta área durante los primeros siglos de la era cristiana, siendo más tarde vigorizada por los monjes griegos, con sus árboles frutales y sus olivos y con sus técnicas de injerto. Se cercaban de muro los huertos para protegerlos de los animales y mejorar su fertilidad en este suelo rocoso, y a menudo se transportaba tierra de fuera a los huertos. Los yabaliyya son los únicos beduinos que han adoptado esta forma de agricultura.

Estos huertos grandes y bien organizados datan probablemente de finales del siglo cuarto, cuando se estaba estableciendo el monasterio, y estaban pensados para atender a las necesidades del creciente número de monjes y de sus servidores yabaliyya. El huerto más grande está situado en el Wadi el-Arbaïen y pertenece al monasterio. Tiene unas 20 ha y contiene más de 700 olivos centenarios. Burckhardt, que lo visitó en 1816, describió este huerto, con sus olivos, como «un lugar agradable para descansar» (Zalat & Gilbert 2008). Los yabaliyya todavía siguen con su propósito de utilizar esos huertos como importante fuente de alimentos, regándolos, cuando el nivel del agua lo permite, a partir de pozos excavados a mano. Los huertos tapiados son muy típicos de los wadis de alta montaña: existen más de 400 dentro del territorio de los yabaliyya, de aproximadamente unas 0,2 ha cada uno. Algunos de ellos son propiedad del monasterio, pero los atienden los beduinos a cambio de la mitad del producto (Perevolotsky 1981). Se cultivan hortalizas y cereales, pero la vid y los cultivos arbóreos tales como almendras, albaricoques, higos, peras, aceitunas y manzanas constituyen la mayor parte de su producción (Zalat & Gilbert 2008).

Estos huertos son esenciales también en otro sentido, pues constituyen parcelas de rica vegetación en medio de un árido paisaje rocoso, las cuales contienen plantas silvestres relativamente poco usadas como pasto junto con los cultivos y los árboles frutales. Estas parcelas constituyen islotes de ricos recursos para la fauna salvaje y resultan muy importantes, sin ninguna duda, para aumentar y sostener la biodiversidad. En la actualidad, el cultivo y regado de estos huertos está siendo abandonado por los yabaliyya, bajo las presiones generadas, primero, por la persistente sequía y, segundo,

por la necesidad de conseguir trabajo remunerado para alimentar a los suyos, lo que constituye un grave problema de conservación para el Protectorado.

El Protectorado de Santa Catalina está situado en el árido cinturón norteafricano, que se caracteriza por un clima mediterráneo desértico y en el que, aun cuando la altitud modera el régimen de temperaturas, los veranos son relativamente calurosos, con una media de las temperaturas máximas de 36° C en agosto, mientras que los inviernos son relativamente fríos, con una media de las temperaturas mínimas de -7,8° C en febrero. No existen cursos de agua permanentes, por lo que las únicas fuentes de agua dulce son los acuíferos poco profundos que se vuelven a llenar con las precipitaciones invernales, las cuales suelen caer en forma de nieve en las cumbres montañosas. Por término medio sólo hay trece días al año en Santa Catalina en los que caen 0,1 mm o más de lluvia en un día, y sólo tres días en los que caen más de 5 mm. Además, los índices de evaporación son muy elevados. El suministro de agua está muy limitado, tanto para los animales salvajes como para las personas, y a menudo sólo se puede disponer libremente de ella según la estación, dependiendo de las precipitaciones. Las fuentes naturales sólo aparecen en roca muy fracturada o fragmentada, y los beduinos suelen explotarlas para regar los huertos. Las charcas temporales entre las rocas y alguna que otra fuente aislada constituyen las únicas reservas de agua para la fauna salvaje.

Así pues, el agua es el principal factor limitante, aun cuando los beduinos poseen una gran habilidad para emplear la irregular precipitación y los escasos acuíferos. Localizadas a menudo mediante el arte tradicional del zahorí, estas reservas de agua son explotadas excavando pozos, aunque se requieren precipitaciones para que se vuelvan a llenar. No obstante, toda esta área lleva padeciendo una persistente sequía durante los últimos quince años, y el reciente desarrollo turístico ha agravado enormemente esta situación, causando una grave reducción de las escasas reservas de agua subterránea. Además, los acuíferos de poca profundidad son también muy susceptibles a la contaminación, y los análisis llevados a cabo por el Protectorado muestran que los suministros municipales de agua están a menudo contaminados con bacterias fecales coliformes. La calidad del agua subterránea es bastante mala, con elevadas concentraciones de sales en disolución, que causan problemas de vías urinarias a la población local. La demanda diaria de agua de toda la población, los turistas y los residentes de Santa Catalina es, por término medio, tres veces mayor que el suministro de agua subterránea que se puede obtener, por lo que hay que traer ya agua con camiones cisterna.

Los sistemas nómadas de etnoconservación tales como el *hulf* (véase Apartado) que practican los beduinos yabaliyya son análogos a una de las instituciones tradicionales más extendidas y de mayor antigüedad de Oriente Medio para la conservación de las tierras de pasto: la *hima*. Se trata de un método de conservación que se remonta a más de 1.400 años de antigüedad y que está arraigado en la ley islámica y la costumbre tribal (Grainger & Llewellyn 1994). Estos sistemas poseen un gran valor pragmático y deberían ser una lección para los planteamientos actuales tendentes a la conservación y el uso equitativo y sostenible de los recursos naturales en las regiones áridas y semiáridas. Como en todas las partes del mundo, las culturas pastoriles nómadas como la de los beduinos del Protectorado de Santa Catalina se han transformado rápidamente en las últimas décadas y han cedido a las poderosas fuerzas de la sedentarización, la globalización y, en el caso del Protectorado de Santa Catalina, del turismo de masas. Como consecuencia de ello, muchas de estas técnicas autóctonas de conservación de los recursos están en

peligro o incluso han desaparecido, con la consiguiente pérdida de los valores de las gentes del lugar y de sus conocimientos tradicionales.

Políticas y métodos de gestión

El Protectorado posee un rico patrimonio natural, cultural, histórico y religioso, y el principal propósito que se adujo para la declaración del Protectorado de Santa Catalina fue la protección de estos valores naturales y culturales únicos. No obstante, otro objetivo nacional de mayor alcance fue el de que el Protectorado contribuyera a apuntalar y expandir la industria turística del Sinaí, principalmente desarrollando formas de actividades turísticas que fueran alternativas y sostenibles. Estas dos aspiraciones, la conservación y el desarrollo, se encuentran recogidas en la declaración de intenciones del Protectorado: «*El Protectorado de Santa Catalina será uno de los grandes parques de montaña del mundo, y sus recursos naturales y culturales se utilizarán de*

Apartado: Derecho consuetudinario y utilización de los recursos

Un objetivo importante de la gestión de las áreas protegidas consiste en tratar de conservar las costumbres tradicionales de uso y conservación de los recursos, impidiendo así la invasión de técnicas modernas destructivas y explotadoras.

En el pasado, los beduinos del sur del Sinaí practicaban el sistema tribal del *hulf* («el acuerdo») para controlar el uso estacional de los pastos, o la acción personal del *dakhl* («la esencia»), normalmente para proteger árboles. En el sistema del *hulf*, los beduinos yabaliyya acordaban, con una efectividad anual, impedir que los rebaños fueran a determinados pastos de montaña situados a altitudes superiores a los 1.800 m entre los meses de febrero y mayo. Esta era una forma deliberada de proteger las plantas forrajeras, permitiendo que se regeneraran y florecieran antes de que el ganado las asediara. Con el *dakhl*, sistema empleado sobre todo por los muzeina y nominalmente todavía en vigor, un individuo asume la responsabilidad de proteger un grupo de árboles de un área determinada. Cualquiera que corte ramas verdes o que destruya un árbol dentro de esa zona será multado conforme al derecho tribal (*'urff*), y el dinero o el ganado en que consiste la multa irá a parar al que haya descubierto y comunicado la infracción.

Aunque estos sistemas tradicionales de conservación son ya prácticamente una reliquia del pasado, el sistema del *hulf* fue recientemente recuperado por los yabaliyya y se pronunció un *hulf* sobre el Gabal Safsafa a fin de preservar la mariposa *Pseudophilotes sinaicus* y su planta nutricia.

Hicieron esto como resultado de un proyecto de investigación en las altas montañas del Protectorado de Santa Catalina (James 2006). Este proyecto descubrió que la diminuta mariposa endémica *Pseudophilotes sinaicus*, muy probablemente la mariposa más pequeña del mundo, se encuentra en grave peligro de extinción, puesto que su área total de distribución se limita a una insignificante superficie de unos 5 km². Las larvas y los individuos adultos de esta especie se alimentan únicamente del tomillo del Sinaí (*Thymus decussatus*), otra especie amenazada y casi endémica. En un intento por preservar esta mariposa, en 2002 los yabaliyya, con el apoyo del Protectorado, declararon al Farsh Shaiyeib, cerca de la cumbre del Gabal Safsafa, un *hulf* tradicional. Esta área tiene sólo unos pocos cientos de metros cuadrados, pero contiene los tomillares más espesos y, con diferencia, la mayor población de esta mariposa. Se mantuvo alejados a los animales domésticos hasta que el tomillo hubo florecido y las larvas se hubieron transformado en crisálidas, protegiendo de este modo a la población de mariposas. Este fue, que se recuerde, el primer *hulf* que establecían nuevamente los yabaliyya.

forma sostenible y adecuada para el provecho de los egipcios y del mundo».

El patrimonio natural y cultural del sur del Sinaí ha sido el principal catalizador de un ambicioso programa de desarrollo turístico. No obstante, este patrimonio ha sido puesto gravemente en peligro por las insostenibles presiones urbanísticas relacionadas con la rápida expansión del turismo de masas, hasta el punto de que estas presiones amenazan ahora con socavar los valores intrínsecos del Protectorado. Los principales problemas de conservación surgidos a raíz de las crecientes demandas del turismo se agravaron con las estrategias urbanísticas y de población orientadas a proteger la península del Sinaí que se basaban en consideraciones políticas y militares. El aumento de la población, los cambios en el estilo de vida, la aparición de complejos urbanos y turísticos inadecuados, la destrucción del paisaje natural, la sobreexplotación y contaminación localizada de las limitadas reservas de agua subterránea y la marginación socioeconómica de las comunidades beduinas de la zona son los síntomas visibles de este empeoramiento.

Planificación de la gestión

Como respuesta a las circunstancias actuales y en lo que se refiere a los recursos disponibles, la unidad de gestión de Santa Catalina y los grupos de interés locales, con la ayuda de fondos de la Unión Europea (NCS 2002), desarrollaron en 2002 un plan de gestión integral. Este plan expone la intención fundamental y la filosofía de gestión para el Protectorado, explica sus metas y objetivos y esboza políticas y estrategias generales para alcanzarlos. Su propósito consiste en proteger hábitats y sitios históricos en peligro, incluyendo el área que posteriormente fue declarada Sitio Patrimonio de la Humanidad, colaborar con los programas comunitarios y establecer una adecuada infraestructura de gestión. Los objetivos fundamentales de gestión que se expresan en el plan apuntan a la conservación del ecosistema montañoso del Sinaí meridional, incluyendo todos sus elementos y procesos, y la de los valores culturales y religiosos tradicionales.

Aunque la totalidad del Protectorado de Santa Catalina está protegido por ley, determinadas áreas o zonas requieren grados de gestión o de protección distintos, y contando con escasos recursos debe adoptarse un enfoque pragmático para un área tan extensa e inaccesible. Para conseguirlo, se desarrolló un plan de zonificación basado en los recursos como parte del plan de gestión, mediante el cual se divide un área en zonas de acuerdo con su necesidad de protección, el grado o intensidad de su gestión y su capacidad para sostener usos tradicionales, públicos o comerciales. El plan de zonificación

sigue una gradación que va desde zonas donde casi no se permite ningún impacto humano hasta una zona de aprovechamiento intensivo donde el área puede resultar considerablemente modificada, e incluye asimismo una zona de amortiguamiento externa. Este sistema proporciona directrices para la gestión y para la resolución de conflictos, que surgen a menudo cuando se intenta conservar y utilizar los mismos recursos. El Sitio Patrimonio de la Humanidad enclavado en la zona núcleo del Protectorado tiene un rango especial de gestión integrada, basándose en las distintas zonas de gestión incluidas dentro de sus límites.

Conservación cultural

Coincidiendo con la pérdida de biodiversidad, la diversidad cultural humana está desapareciendo muy rápidamente, puesto que los pueblos indígenas están sufriendo procesos de desplazamiento o de aculturación, las lenguas se olvidan y las formas de conocimiento tradicional u otras relacionadas con la biodiversidad se pierden para siempre. La diversidad cultural humana y la diversidad biológica están íntimamente relacionadas. Es obvio que la diversidad biológica de los sistemas agrícolas era mayor en épocas anteriores y que se ha reducido considerablemente, al tiempo que la agricultura tradicional y los distintos tipos de tecnologías agrícolas tradicionales experimentaban un declive. Desde el inicio del Protectorado, la unidad de gestión estableció un programa sostenible y versátil, orientado a facilitar el sostenimiento de las comunidades beduinas locales y a fomentar su cultura y sus conocimientos tradicionales. Las intervenciones más importantes se cifraban en la atención primaria de salud, la asistencia veterinaria, el empleo local selectivo y las actividades de generación de ingresos, tales como la artesanía y el turismo gestionados por los propios beduinos. Los beduinos han desempeñado un papel fundamental en los programas de conservación del Protectorado, con funciones que van desde los guardas nombrados por la propia comunidad hasta la gestión de un programa de rehabilitación de acacias (Hobbs *et al.* 1998).

Aparte del empleo directo, dos proyectos que se pusieron en marcha a través del plan de desarrollo del Protectorado todavía siguen generando ingresos al cabo de más de seis años de su inicio: el FanSina, una empresa de artesanía en la que trabajan mujeres, y Al-Karm, un albergue ecoturístico beduino modélico.

FanSina es un programa de artesanía beduina iniciado en Santa Catalina en 1997 a petición de las mujeres beduinas, el cual les ayuda a preservar y a comercializar sus labores tradicionales, contribuyendo de este modo a los ingresos familiares. La intervención inicial se ha convertido en una empresa registrada, propiedad de los

beduinos y gestionada totalmente por éstos, que ocupa a más de 300 mujeres. Éstas trabajan en sus casas en la elaboración y comercialización de bordados y abalorios para adorno, con motivos estilizados y auténticos inspirados en su propia cultura y entorno. FanSina recibió hace poco una subvención a través de un proyecto con fondos de la Unión Europea para que extendiera esta idea a otras comunidades beduinas.

Al-Karm fue creado en 2002 con fondos de la Unión Europea. La unidad de gestión del Protectorado colaboró con los yabaliyya para construir un albergue ecoturístico minimalista con 6 habitaciones y sitio para un máximo de 20 personas, propiedad de 24 familias beduinas y gestionado por éstas. Se halla situado en el Wadi Gharba, en la antigua ruta de peregrinación al monasterio y a tres horas a pie desde Santa Catalina. Fue creado restaurando y ampliando un caserío con huertos abandonado de los yabaliyya. No hay electricidad, pero tiene duchas rústicas con agua caliente por energía solar y letrinas secas. El albergue ecoturístico sufre actualmente una tasa de ocupación baja debido a que se halla en un lugar relativamente alejado de los enclaves turísticos de moda y a que las actuales normas de seguridad restringen su promoción como destino para los turistas extranjeros. Actualmente, otro proyecto con fondos de la Unión Europea está tratando estos problemas y construyendo dos nuevos albergues ecoturísticos.

Principales retos y amenazas

Al igual que la mayoría de las áreas protegidas de Egipto, los paisajes naturales y culturales del Protectorado de Santa Catalina se enfrentan a graves amenazas para su estatus e integridad en términos de conservación (Fouda *et al.* 2006). Existen unas amenazas actuales y otras a la vista, y surgen de acontecimientos y fenómenos con distintas escalas y distintos impactos derivados. Algunas amenazas, tales como el cambio climático y el turismo internacional, tienen una dimensión mundial, mientras que otras surgen como consecuencia de la debilidad de las instituciones nacionales en cuanto a gobernabilidad de las áreas protegidas o tienen su raíz en problemas e imperativos socioeconómicos locales, como por ejemplo la sobreexplotación de los recursos naturales, la aculturación y el bajo nivel de conciencia medioambiental.

En el fondo, muchos de los problemas medioambientales del Protectorado son solubles, y entre ellos se encuentran el sobrepastoreo de las plantas endémicas y raras, la recogida insosteniblemente intensiva de plantas medicinales empleadas en la medicina popular, la caza de animales salvajes (por ejemplo la cabra) y la falta de programas de educación medioambiental en las escuelas y la comunidad acerca del aprovechamiento de los recursos naturales de un modo sostenible.



Vista hacia las altas montañas del Wadi Gebel al otro lado del histórico huerto monástico del Bustán. Fotografía: Mike James.

Retos relacionados con el calentamiento global

La flora y la fauna únicas de las altas montañas del Sinaí meridional, junto con las comunidades beduinas y su patrimonio cultural, están amenazadas por el cambio climático. Gran parte de la fauna y flora únicas de las altas montañas son relictos, que han quedado aislados por la cada vez más intensa aridificación producida a lo largo de los últimos 10.000 años. Como actualmente el cambio climático debido al calentamiento global se está acelerando, existen serias dudas acerca de la supervivencia de estos organismos, puesto que el camino normal para su seguridad —desplazarse a mayor altitud y por lo tanto contraer su radio de acción— ya no es una opción. Y la mariposa *Pseudophilotes sinaicus* es un buen ejemplo de ello (Hoyle & James 2005): tanto ella como su planta nutricia probablemente evolucionaron como especies caracterizadas bajo unas condiciones más favorables, cuando su área de distribución era más extensa y continua. Ahora ocupan sólo pequeñas parcelas de hábitat dispersas entre emplazamientos idóneos en torno al Gabal Safsa y el Gabal Ahmar. La población de mariposas en cada una de esas parcelas es pequeña, a menudo entre 10 y 50 individuos. El florecimiento del tomillo silvestre, la única planta de la que se alimentan, depende de las precipitaciones de lluvia y un año seco puede reducir en un 40% las flores disponibles. Y como las larvas se alimentan de las flores, esto supone una grave reducción de recursos. Por consiguiente, las minúsculas subpoblaciones de esta mariposa están expuestas a cuatro peligros distintos: la habitual variación climática interanual; la creciente variabilidad y el aumento de temperaturas previstos para los próximos 100 años a causa del calentamiento global; la excesiva recogida de tomillo con destino a usos medicinales, y el sobrepastoreo de los animales domésticos. Bajo la mayoría de escenarios que comprenden el calentamiento global, la supervivencia a largo plazo de esta mariposa única es incierta a menos que se imponga un control riguroso sobre la recogida y el pastoreo, sobre todo en algunas parcelas de la planta huésped particularmente importantes. Esto supone tanto un reto como una oportunidad para la dirección del Protectorado: el reto de poner en práctica una estrategia sostenible eficaz, y la oportunidad de utilizar esta carismática especie como medio de hacer llegar a los grupos de interés locales y a los visitantes su mensaje conservacionista y la conciencia de los impactos a nivel local del calentamiento global. Toda la fauna y la flora, junto con la propia existencia de las comunidades beduinas, están amenazadas por la creciente sequía debida al calentamiento global. Muchas zonas del desierto oriental de Egipto han sido abandonadas por falta de agua, y la posibilidad de que grandes zonas del Protectorado de Santa Catalina corran la misma suerte es muy real. Un proyecto con fondos de la Unión Europea para traer agua del Nilo

hasta la ciudad de Santa Catalina (véase más abajo) puede salvar algunas zonas por lo que a los aspectos humanos de este sino se refiere, pero existe mucha preocupación por la supervivencia de la biodiversidad.

Retos para la gobernanza local

Muchos de los retos con que se enfrenta el Protectorado de Santa Catalina son en gran medida consecuencia de las deficiencias institucionales relacionadas con los planes urbanísticos del sur del Sinaí. Falta coordinación entre las agencias, que tienen unas competencias que en parte se superponen y que en ocasiones incluso entran en conflicto, de modo que la puesta en práctica de las directivas para un urbanismo sostenible se ve a menudo restringida. Dos de los planes concretos más importantes para el desarrollo sostenible del Protectorado de Santa Catalina, a saber, el plan rector integrado y el plan de desarrollo urbano sostenible, no se han aplicado nunca seriamente. Existe el riesgo de que la integridad futura del Protectorado se vea comprometida a menos que las agencias gubernamentales locales, en especial la Gobernación y el Ayuntamiento, se identifiquen con la visión a largo plazo para el Protectorado.

La falta de una gestión local «coligada» y de cooperación institucional tiene implicaciones internacionales de mayor alcance. No existe en la actualidad un reconocimiento oficial o una aceptación local del estatus de la zona núcleo de Santa Catalina como Sitio Patrimonio de la Humanidad y las restricciones al desarrollo que esto supone. Además, no existen indicaciones para los visitantes sobre la importancia mundial del Sitio, excepto en el interior del Centro de Visitantes, que rara vez abre. Por consiguiente, existe muy poca conciencia entre los visitantes de dicha área —que se concentra en torno al monasterio y el Monte Sinaí— de que se hallan en el interior de un Sitio Patrimonio de la Humanidad.

Retos urbanísticos

La inscripción de esta área en la Convención del Patrimonio Mundial exige que se cumplan determinadas condiciones y que el proceso de urbanización se lleve a cabo conforme a las leyes y los planes aprobados. No obstante, el compromiso que tiene Egipto con la Convención se incumple claramente en el Área de Santa Catalina. Cuando inscribió el Área de Santa Catalina en 2002, el Comité invitó a Egipto a poner totalmente en práctica el plan de desarrollo sostenible de 1998 para la ciudad de Santa Catalina (UNESCO 2002). El desarrollo del paisaje urbano de Santa Catalina debe regularse por un plan urbanístico oficial redactado por el Ministerio de la Vivienda y las Nuevas Comunidades, el cual restringe incondicionalmente la urbanización y la expansión

de la población a fin de conservar su carácter beduino. La idea principal gira en torno a una estrategia de dos nodos para Santa Catalina según la cual (a) toda nueva urbanización debe ubicarse fuera del área de la ciudad vieja, en la que sólo se permiten la consolidación mediante relleno y las mejoras generales, a fin de garantizar su contención, y (b) se establezcan sustanciales «conos de visión» o «corredores de protección» dentro del Sitio Patrimonio de la Humanidad, en el que no debe permitirse ninguna urbanización.

No obstante, este plan oficial, junto con las restricciones a la urbanización que el estatus de Patrimonio de la Humanidad implican, ha sido ampliamente ignorado por las autoridades locales, lo que se ha traducido en impactos físicos y estéticos negativos en el Sitio Patrimonio de la Humanidad. Entre otras cosas, se han instalado farolas a poca distancia unas de otras a lo largo de doce kilómetros de la carretera de acceso a Santa Catalina por el desierto. Estas farolas han modificado negativamente de modo significativo lo que antes era un espectacular acceso natural al Sitio, y se instalaron sin ningún Informe de Impacto Ambiental, violando claramente así el plan urbanístico y las condiciones impuestas por la Convención del Patrimonio Mundial y contraviniendo las instrucciones emanadas de la unidad de gestión del Protectorado.

Además, a la población beduina local le desagradan y le molestan. Otro ejemplo lo constituye el complejo residencial, con sus calles y su alumbrado, que se ha levantado en el Wadi Isbayia, que circunscribe al Monte Sinaí por el sudeste, y que está ubicado en un área situada fuera de la zona urbanizable prescrita en el plan urbanístico aprobado en 1998. El ayuntamiento continúa igualmente «ajardinando» toda la ciudad y sus accesos con plantas de otras procedencias, contraviniendo la Ley 102 del Protectorado, que expresamente prohíbe la introducción de tales especies exóticas, y también ha colocado prominentes señalizaciones totalmente inarmónicas con el paisaje.

El turismo internacional y los retos que plantea la gestión de visitantes

Desde que el monasterio existe, siempre ha sido visitado por peregrinos, en números crecientes a partir del siglo XIX debido a las facilidades para viajar. Hasta finales del siglo XX, esas visitas no resultaban problemáticas para los monjes, quienes siempre recibían con agrado a los visitantes. Desde que a finales de la década de 1970 asfaltaron la carretera que lleva a Santa Catalina, un número cada vez mayor de personas llega hasta allí, muchas de ellas sólo para verlo, sin pretender encontrar



El monasterio de Santa Catalina en invierno desde el Gebel ad-Dir. Fotografía: Tareq Amin.

ningún consuelo espiritual. Y el acceso será todavía más cómodo si se llevan a cabo los planes para reacondicionar y ampliar el pequeño aeropuerto construido en la década de 1970, que está situado a 17 km al nordeste del monasterio.

El sur del Sinaí ha experimentado un cambio radical y ha pasado de ser un lugar casi despoblado, periférico y remoto hace menos de tres décadas, a convertirse en la actualidad en una de las regiones del mundo en la que más rápidamente está creciendo la industria del turismo de masas. Durante la década de 1990, un 90% de las inversiones turísticas de Egipto se concentraron en las estaciones turísticas costeras del sur del Sinaí. En 1987 sólo había dos hoteles en Sharm el-Sheikh, con un total de 300 habitaciones, que ofrecían alojamiento a unos 20.000 visitantes. Sólo veinte años más tarde había casi 250 hoteles y 38.000 habitaciones, con unos 2,6 millones de visitantes. Se estima que para el 2017 sólo la región de Sharm contará ya con 65.000 habitaciones, y la capacidad total del sur del Sinaí será aproximadamente de 139.000 habitaciones, suficientes para albergar a 20 millones de huéspedes en estancias de una semana (SEAM 2005).

Las urbanizaciones se concentran principalmente en los 150 km de litoral del golfo de Aqaba, que se extienden desde Ras Mohammed/Sharm el-Sheikh en la punta meridional hasta Taba, cerca de la frontera egipcio-israelí, en el norte; y los efectos colaterales del *boom* del turismo de masas en el Protectorado de Santa Catalina son y serán considerables. A mediados de la década de 1990 ya se empezó a expresar preocupación por el impacto que supondría para los recursos naturales y culturales, en especial en el monasterio, que recibía por aquel entonces unos 97.000 visitantes al año, la mayoría de ellos en excursiones de un día desde las estaciones turísticas de la costa (Shackley 1999). De 1992 a 2002, el número de visitantes llegados a Santa Catalina se multiplicó por más de diez, pasando de 29.000 a más de 320.000. Si esta tendencia continúa, en los próximos cinco años se esperan más de 600.000 visitantes en el Protectorado y los sitios culturales más importantes: el monasterio y el Monte Sinaí.

Actualmente, estos dos sitios están ya desbordados por el número de visitantes: en el Monte Sinaí pueden ascender hasta 1.000 personas cada día a contemplar la salida del sol desde la reducida área de su cumbre. Este gran número de visitantes ejerce un impacto físico y estético negativo en el Monte Sinaí en general y en esa pequeña área en particular, reduciendo de modo significativo la calidad de la experiencia espiritual del peregrino. Los sistemas establecidos con anterioridad para la gestión de la basura y los desechos que genera la actividad humana han quedado ya desbordados. Y, lo que es más importante, los riesgos para la vida y la seguridad han aumentado

con el número creciente de personas que suben por la noche a la montaña, y son frecuentes las heridas y de vez en cuando se produce alguna muerte. El estado de este sitio religioso —y esencialmente espiritual— tremendamente importante se ha deteriorado considerablemente en cuanto a impactos estéticos y físicos y en cuanto a la seguridad de los visitantes desde que fue inscrito como Sitio Patrimonio de la Humanidad y después que se interrumpiera la aportación de fondos de la Unión Europea al Protectorado de Santa Catalina.

El Comité del Patrimonio Mundial ha reconocido que la presión excesiva que ejercen los turistas representa la mayor amenaza para la integridad física y las cualidades estéticas de este Sitio —sobre todo para el monasterio y el Monte Sinaí— y ha animado a Egipto a que prepare un plan de gestión de visitantes para el monasterio y el área circundante. No obstante, en los seis años transcurridos desde su inscripción, no se han tomado medidas efectivas para hacer realidad este compromiso, aun cuando recientemente el monasterio de Santa Catalina ha recibido una pequeña ayuda monetaria de un proyecto de la Unión Europea para diseñar y llevar a cabo la rehabilitación del sitio y un plan de gestión de visitantes para el monasterio, el Monte Sinaí y el Wadi ed-Dir.

Con el rápido incremento del número de visitantes que se esperan en esta área en los próximos años, el gobierno egipcio tendrá que adoptar una actitud mucho más diligente para garantizar que no se sobrepase la capacidad de carga, en términos estéticos y físicos, del Sitio Patrimonio de la Humanidad. Se ha mostrado reticencia en cuanto a adoptar tales medidas en otras regiones de Egipto; así, por ejemplo, el número de buceadores en los arrecifes de coral que hay frente a las costas de Sharm el-Sheikh sobrepasa en algunos casos en casi diez veces su capacidad de carga ecológica estimada, sin que se haya establecido ninguna limitación al buceo (Jobbins 2006).

El reto de la financiación

Una de las causas principales de que los servicios para visitantes hayan experimentado un deterioro es que el Protectorado tiene un grave problema de financiación insuficiente. Aunque el billete de entrada al Protectorado de Santa Catalina, implantado en 2004, genera más de un millón de dólares al año, sólo una pequeña parte de estos ingresos vuelve al Protectorado y al Sitio Patrimonio de la Humanidad para cubrir los costes de explotación. Esta falta de financiación restringe de tal modo la gestión, que incluso impide mantener la página web del Protectorado. Esto, en gran medida, refleja la escasa comprensión y el poco respaldo político que existe, en general, hacia los valores sociales, económicos y ecológicos de las áreas protegidas de Egipto. La conveniencia comercial, que in-

cluye la concesión de licencias para la extracción de materiales y la explotación minera, a menudo se superpone a los objetivos de conservación, y no se tiene apenas en cuenta el papel del sistema de áreas protegidas como herramienta esencial para que Egipto pueda dar respuesta a los cada vez más importantes problemas de biodiversidad global que están surgiendo, tales como el cambio climático, o al impacto creciente del turismo internacional y la mitigación de la pobreza (Fouda *et al.* 2006). Esta falta de respaldo político se refleja en la grave insuficiencia de financiación que padece en Egipto el conjunto del sistema de áreas protegidas, que cubre un 14,3% del territorio. Un estudio reciente de financiación sostenible de las Áreas Protegidas del Mediterráneo sitúa a Egipto a la cola de los países estudiados por lo que se refiere a niveles de financiación por unidad de área. Egipto invierte sólo 0,7 dólares por hectárea, mientras que Jordania invierte 10,2, el Líbano 19,3 y Turquía 7,2.

Retos inminentes y a corto plazo

La Unión Europea financia con 64 millones de euros un Programa de Desarrollo para el sur del Sinaí. Dentro de este programa, se ha aprobado un proyecto para llevar agua desde el conducto de Suez-El-Tur hasta el Sitio Patrimonio de la Humanidad de Santa Catalina: un recorrido de más de 80 km y un desnivel de más de 1.700 m. En el estudio previo a este proyecto no se reconocía el estatus de Patrimonio de la Humanidad de esta área, ni siquiera que se tratase de un Área Protegida, y no se incluía

una valoración estratégica de los impactos potenciales del proyecto. Aun cuando un suministro de agua seguro y adecuado sea un derecho humano fundamental e incuestionable (y el suministro de agua a las comunidades locales debe mejorar), parece obvio que debían haberse tomado en consideración otras medidas de conservación del agua, tales como las restricciones a la urbanización y la prohibición de construir piscinas en los hoteles, antes de llevar, y dilapidar, unos 2.000 m³ de agua al día a ese entorno desértico único. El carácter beduino tradicional y único de la ciudad, el paisaje y los valores culturales del área de Santa Catalina, así como su estatus de Sitio Patrimonio de la Humanidad, resultarán irreversiblemente dañados por las presiones urbanísticas que acompañarán inevitablemente a la eliminación de este factor de limitación ecológico y económico.

Planes para el futuro

Planes de gestión

Es fundamental que las autoridades locales reconozcan plenamente la autoridad normativa de la Agencia Egipcia de Asuntos Ambientales en el Protectorado y mejoren su cooperación en todas las iniciativas de planificación y de desarrollo, incluyendo los temas de urbanismo. Un primer paso importante sería que el Ministerio de Medio Ambiente/Agencia Egipcia de Asuntos Ambientales revisara el plan de gestión del sitio ya existente con miras a san-



La capilla de Santa Catalina en la cima del Monte de Santa Catalina. Fotografía: Mike James.

cionar formalmente este documento y promulgarlo entre todos los grupos de interés gubernamentales y locales. Y a continuación se deben establecer los mecanismos adecuados que permitan la efectiva puesta en práctica de este plan, junto con una aceptable fuente de financiación derivada de una adecuada participación en los ingresos generados por las entradas al Sitio Patrimonio de la Humanidad.

Conjuntamente, las autoridades locales deben asegurar que todas las futuras urbanizaciones estén en armonía con el plan oficial de desarrollo urbano sostenible de la ciudad de Santa Catalina y con el compromiso del Gobierno de respetar el espíritu y la letra de la Convención del Patrimonio Mundial. Y con respecto a esta última, no podemos exagerar el valor de la supervisión por parte de las autoridades internacionales interesadas, tanto las del campo de la conservación de la naturaleza como las religiosas.

Turismo sostenible

El turismo y las actividades asociadas con éste se han convertido en el principal motor económico del área del Protectorado. No obstante, el actual paradigma que impulsa el desarrollo turístico en el Protectorado de Santa Catalina es ambiental y culturalmente inadecuado y, a menos de que se reoriente, podría muy bien acabar con el paisaje natural y cultural únicos de esta área. La integridad futura del monasterio, los sitios bíblicos y el paisaje desértico circundante dependerá en último término de la capacidad de las autoridades para gestionar adecuadamente el rápido incremento previsto en el número de turistas, así como el crecimiento de la población local. El Gobierno debe garantizar que el desarrollo turístico futuro sea ambientalmente sostenible y culturalmente adecuado. Debe promover y facilitar el desarrollo de un paradigma turístico distinto del modelo de turismo

de masas que impera en las demás partes del Sinaí y de Egipto, y en ese nuevo paradigma deberían ser fundamentales las actividades del turismo de naturaleza y religioso.

Hace unos años florecía en el Protectorado el senderismo de montaña, gestionado por los propios beduinos y dirigido fundamentalmente a turistas israelíes, pero desde la primera *intifada* palestina esta actividad y su clientela casi han desaparecido. Las normas de seguridad actuales han restringido la revitalización de aquellas actividades de turismo cultural y de aventura que mejor podían explotar los valores naturales del Protectorado, y han impedido igualmente la promoción del albergue ecoturístico como destino para los turistas extranjeros. Hace poco se ha fundado una empresa de senderismo dirigida por beduinos y financiada por la Unión Europea, la Sheikh Sina, como iniciativa local orientada a proporcionar conocimientos de hostelería e idiomas a los guías beduinos y a mejorar las actividades del turismo de montaña en el sur del Sinaí elevando la calidad de las excursiones ya existentes. Esta iniciativa ayudará también a la creación de dos nuevos albergues de ecoturismo beduinos en la zona del sur del Sinaí, que usarán la experiencia de Al-Karm como modelo a imitar.

Entre las comunidades locales se están poniendo en marcha otras iniciativas privadas, tales como el proyecto Yalla Jabaleya, tendente a promover las actividades turísticas de carácter cultural y sensibles con el medio ambiente que sean económicamente viables y a la vez sostenibles. Pero para que un paradigma turístico como este prospere, el Gobierno debe eliminar las barreras institucionales que actualmente restringen tales iniciativas locales.

Iniciativas locales de autoayuda

La «Community Foundation for South Sinai» es una organización sin ánimo de lucro creada para beneficiar a las comunidades de toda esa región. Fue registrada en noviembre de 2006 como la primera fundación comunitaria de Egipto y como parte de un movimiento mundial en rápido crecimiento que posibilita que los individuos puedan aportar un beneficio duradero a sus propias comunidades. La intención es la de poner en contacto a todas aquellas personas que se preocupan por el Sinaí para permitir la creación de una dotación económica de carácter sustancial con destino a las distintas comunidades del sur del Sinaí, proporcionando un recurso sólido para la financiación de la actividad de las comunidades de base. Con el tiempo, una fundación comunitaria próspera deviene sostenible, cubriendo sus propios gastos de mantenimiento y contando con un presupuesto anual sustancial y sostenido, gestionado de forma independien-



Nawamis: probablemente tumbas ceremoniales, que datan de entre el 4000 y el 3150 a. de J. C. Fotografía: Tareq Amin.

te por las gentes del lugar, para conceder subvenciones que cubran determinadas necesidades comunitarias. La donación es un concepto familiar en el islam, que tiene una sólida tradición de ayuda filantrópica. Actualmente se está acometiendo un amplio programa de estudio de las necesidades comunitarias a fin de identificar las prioridades, a la vez que existen iniciativas locales basadas en proyectos encaminadas a generar un empleo que esté en sintonía con las costumbres y prácticas locales.

Reinscripción del Área Patrimonio de la Humanidad de Santa Catalina

La inscripción del Área de Santa Catalina en la Lista del Patrimonio de la Humanidad debería haber servido para que se concediera un mayor grado de protección y de atención a este sitio de importancia mundial. Que el Área de Santa Catalina fuese declarada Sitio Patrimonio de la Humanidad ha producido muy pocos beneficios evidentes hasta el momento: se sigue urbanizando sin la debida consideración hacia el estatus de esta área, y prácticamente no se ha hecho publicidad ni promoción del Área de Santa Catalina como Sitio Patrimonio de la Humanidad. En resumen: es el Sitio Patrimonio de la Humanidad olvidado de Egipto. Puesto que el sitio fue inscrito basándose en criterios culturales, da la impresión de que sólo el monasterio y el Monte Sinaí tienen valor de Patrimonio

de la Humanidad, en lugar de los 640 km² del entorno, que constituyen el marco paisajístico. Es probablemente este malentendido entre las autoridades lo que amenaza con una inadecuada urbanización de este marco.

Recientemente una ONG egipcia, Nature Conservation Egypt, preocupada por la negativa urbanización del Sitio, solicitó al Comité del Patrimonio Mundial que vuelva a cursar su antigua recomendación (UNESCO 2003) por la que invitaba a Egipto a redesignar el Área de Santa Catalina como «Paisaje Cultural Asociativo». Esto haría que se recuperara la percepción del valor holístico del sitio y potenciaría la imagen de Santa Catalina, tanto a nivel nacional como internacional, por cuanto sería uno de los pocos Sitios con esta categoría. Además, en su evaluación del sitio realizada en 2002, la UICN apoyó la idea de que Santa Catalina fuera designada como Paisaje Cultural Patrimonio de la Humanidad e incluso recomendó a la UNESCO su designación como reserva de la biosfera.

Esta red denominación podría crear una concienciación en el país acerca de este Sitio y su importancia, de modo que le concedieran mayor protección y supervisión internacional. No obstante, esta red denominación debería ir acompañada por unos esfuerzos de gestión más intensos y una cooperación mucho mayor entre las autoridades locales y nacionales competentes, pues sólo



Turistas subiendo al Monte Sinaí. Fotografía: Mike James.

de esta manera se podría garantizar adecuadamente la conservación de este Sitio Patrimonio de la Humanidad y del paisaje que lo circunda y lo protege para las generaciones futuras.

Bibliografía

Baha el-Din, S. (1999) *Directory of Important Bird Areas in Egypt*. Birdlife International. Palm Press, El Cairo.

Bailey, C. (1984) «Dating the arrival of the Bedouin tribes in Sinai and the Negev», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28: 20-49.

Bailey, C. & A. Danin (1981) «Bedouin plant utilisation in the Sinai and the Negev», *Economic Botany* 35 (2): 145-162.

Bar-Yosef, O., A. Belfer, N. Goren & P. Smith (1977). «The Nawamis near 'Ain Huderah (Eastern Sinai)», *Israel Exploration Journal* 27: 65-88.

Bar-Yosef, O. & A. Belfer-Cohen (2001). «From Africa to Eurasia —early dispersals», *Quaternary International* 75 (1): 19-28.

Chape, S., S. Blyth, L. Fish, P. Fox & M. Spalding (2003). *United Nations List of Protected Areas*. IUCN, Gland.

Dames & Moore (1981). *Sinai Development Study —Phase 1. A plan for the preservation, enhancement and management of the sensitive natural resources of Sinai*. Documento de trabajo nº 5, Comité Asesor para la Reconstrucción, Ministerio de Desarrollo.

Danin, A. (1983). *Desert Vegetation of Israel and Sinai*. Cana Publ. House, Jerusalén, 148 pp.

Derricourt, R. (2005) «Getting "out of Africa": Sea crossings, land crossings and culture in the hominin migrations», *Journal of World Prehistory* 19: 119-132.

Fouda, M., J. Grainger, W. Salaama, S. Baha el-Din, D. Paleczny, S.M. Zalut & F. Gilbert (2006). «Management effectiveness evaluation of Egypt's Protected Areas systems». Informe no publicado. Sector de la Conservación de la Naturaleza, Agencia Egipcia de Asuntos Ambientales, Secretaría de Estado para Asuntos Medioambientales, El Cairo.

Grainger, J. & O. Llewellyn (1994). «Sustainable use: lessons from a cultural tradition in Saudi Arabia», *Parks* 4 (3): 8-11.

Hobbs, J. (1995) *Mount Sinai*. University of Texas Press & American University in Cairo Press.

Hobbs, J., J. Grainger & I. Al-Bastawisi (1998). «Inception of the Bedouin support programme in the St Katherine Natural Protectorate, Sinai, Egypt», *Mountain Research & Development* 18 (3): 235-248.

Hoyle, M. & M. James (2005). «Global warming, human population pressure and viability of the world's smallest butterfly», *Conservation Biology* 19 (4): 1113-1124.

IUCN (1994). *Centres for plant diversity: a guide and strategy for their conservation*. Cambridge. IUCN Publications Unit.

James, A. (1999) «Institutional constraints to protected area funding», *Parks* 9 (2). IUCN, Gland, Suiza.

James, M. (2006) «Metapopulations and the Sinai Baton Blue (*Pseudophilotes sinaicus* Nakamura): an introduction», *Egyptian Journal of Biology* 8: 7-16 (de libre disposición en Internet).

Jobbins, G. (2006) «Tourism and coral reef-based conservation: can they coexist?». In I. M. Côté & J. D. Reynolds (eds.), *Coral Reef Conservation*. Cambridge University Press, Cambridge. 588 pp.

Larsen, T. B. (1990) *The butterflies of Egypt*. Apollo Books. The American University in Cairo Press.

Murray, G. W. (1935) *Sons of Ishmael: a study of the Egyptian Bedouin*. G. Routledge & Sons Ltd. Londres.

NCS (2002). *The management and development plan for St Katherine Protectorate*. Documento no publicado. Sector de la Conservación de la Naturaleza, Agencia Egipcia de Asuntos Ambientales, Secretaría de Estado para Asuntos Medioambientales, El Cairo.

Perevolotsky, A. (1981) «Orchard agriculture in the high mountain region of southern Sinai», *Human Ecology* 9 (3): 331-357.

SEAM (2005). *South Sinai: environment and development profile*. Secretaría de Estado para Asuntos Medioambientales, El Cairo, y Ministerio británico para el Desarrollo Internacional.

Shackley, M. (1999) «Tourism development and environmental protection in southern Sinai», *Tourism Management* 20 (4): 543-548.

UNESCO (2002). Informe de la 26ª Sesión del Comité. Decisión 26COM 23.5.

UNESCO (2003). Informe de la 27ª Sesión del Comité. Decisión 27COM 8C.16.

Zalut, S. & F. Gilbert (2008). *Gardens of a sacred landscape: Bedouin heritage and natural history in the high mountains of Sinai*. American University in Cairo Press, El Cairo, Egipto (en prensa).

Enlaces

Agencia Egipcia de Asuntos Ambientales: www.eeaa.gov.eg.

Nature Conservation Egypt: www.ncegypt.org.

Protectorado de Santa Catalina: www.stkparks.gov.eg.

Proyecto comunitario Yalla Jabaleya : www.yallajabaleya.com.

Sagrado monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí: www.sinaimonastery.com.

Sheikh Sina (empresa beduina de senderismo de Sta. Catalina): www.sheikhsina.com.

The Community Foundation for South Sinai: www.southsinainfoundation.org.

The Saint Catherine Foundation: www.saintcatherinefoundation.org.

Los autores

John Grainger es asesor de planificación y gestión de la conservación. Lleva más de veinte años trabajando en temas relativos al establecimiento y gestión de áreas protegidas. Ha trabajado en agencias gubernamentales y con la UICN, el PNUD y otras organizaciones de conservación en distintos puestos y países, principalmente en Oriente Medio. De 1996 a 2002 fue contratado por la Sociedad Zoológica de Londres como director de un proyecto con fondos del Gobierno egipcio y la UE para establecer y desarrollar el Protectorado Natural de Santa Catalina en el sur del Sinaí. Fue coautor del plan sistémico nacional para las áreas protegidas de Arabia Saudí y continúa como asesor de la Comisión Nacional Saudí para la Conservación de la Vida Salvaje y el Desarrollo. Es miembro de la CMAP y miembro fundador de Nature Conservation Egypt, una ONG creada para apoyar la conservación de la biodiversidad en Egipto.

John Grainger, c/o Box 176, Maadi, 11728. El Cairo (Egipto).

jeagrainger@yahoo.co.uk.

Francis Gilbert es ecólogo y biólogo conservacionista de la School of Biology de la Universidad de Nottingham, Reino Unido, de la que es profesor. Ha trabajado durante veintidós años en el Protectorado de Santa Catalina, con colegas egipcios, en distintos proyectos relacionados con la conservación, incluyendo la biología de la mariposa *Pseudophilotes sinaicus*. Junto con el Dr. Samy Zalut, dirige el proyecto BioMAP para la Agencia Egipcia de Asuntos Ambientales, dirigido a mejorar la planificación, control, investigación y evaluación de la biodiversidad en todas las Áreas Protegidas de Egipto. Los detalles completos de su trabajo pueden consultarse en www.nottingham.ac.uk/~plzfg.

Francis Gilbert. School of Biology, University Park, University of Nottingham, Nottingham NG7 2RD.

francis.gilbert@nottingham.ac.uk.

Contando cuentos: gestión de los valores culturales en el Parque Nacional de Yuraygir, Australia

Steve Brown

Resumen

En todo el mundo se están creando áreas protegidas entendidas únicamente como paisajes naturales, y se olvida el apego de los hombres por un lugar, que se expresa por medio de cuentos y recuerdos. Las historias orales de personas y de comunidades con conexiones vivas con los paisajes de parques no son recogidas ni documentadas adecuadamente con fines de gestión. Una consecuencia de ello es no sólo que los paisajes pierden las enriquecedoras y dinámicas historias personales de relaciones vivas entre el hombre y el entorno, sino también que en la práctica de gestión se pasa por alto o se resta importancia a la consideración de las áreas protegidas como paisajes vivos y habitados.

En este estudio de caso analizamos las cuestiones relativas al «olvido», entendido como amenaza para la comprensión de los valores culturales y para la gestión efectiva de las áreas protegidas, tomando como ejemplo el caso del Parque Nacional de Yuraygir, situado en la costa este de Australia, en el que se han llevado a cabo muchos trabajos históricos. El estudio se centra en los valores culturales y espirituales de dos grupos: las comunidades indígenas locales y los veraneantes anglo-australianos. En ella analizamos la naturaleza del apego de estos dos grupos al paisaje de Yuraygir y examinamos el impacto que las políticas y prácticas de gestión han ejercido sobre los valores culturales. Se requieren programas de gestión activos para reconocer y respetar los significados espirituales y simbólicos que la gente atribuye a los paisajes de las áreas protegidas, a fin de sostener la identidad, el bienestar y los derechos humanos de las comunidades. Tales programas de gestión pueden servir para estimular el apoyo de las comunidades locales a las áreas protegidas.

Introducción

En su obra *Playing God in Yellowstone: The Destruction of America's first National Park*, de 1987, Alston Chase afirma que el régimen de gestión elegido para proteger la ecología del Parque Nacional de Yellowstone, en realidad la está destruyendo. En muchos parques nacionales de Australia se da un paralelo cultural con este panorama ecológico. Las áreas protegidas de Aus-

tralia están siendo creadas únicamente como paisajes naturales, de manera que no se reconocen ni se comprenden adecuadamente, como parte integrante de la planificación y práctica de la gestión, los vínculos de la población con esos paisajes. En este artículo se examina de qué modo una comprensión del apego, de la identidad y del lugar es fundamental para conceptualizar los paisajes de las áreas protegidas.

En Australia, la creación en la década de 1960 del Servicio de Parques Nacionales y Vida Silvestre (NPWS por sus siglas en inglés) del estado de Nueva Gales del Sur se calculó específicamente del Servicio de Parques Nacionales de los Estados Unidos y de los enfoques que éste empleaba en aquella época. Este enfoque incorporaba ideas acerca de la recreación de un escenario ecológico precolonial (Leopold *et al.* 1963), que incluía el traslado de los propietarios anteriores, los trabajadores, los visitantes y, con grados diversos, los propios custodios indígenas. En los contextos de Australia y de los Estados Unidos, ese traslado no se trataba de un reasentamiento involuntario (como ha ocurrido en épocas recientes en los países en desarrollo), sino que representaba el no reconocer las conexiones históricas de la gente con los paisajes de las áreas protegidas¹.

Si los gestores de un parque no se involucran con la historia de un lugar o con su gente, olvidaremos rápidamente quién vivió o trabajó en él, qué sucedió allí y para quién y por qué es importante el lugar. Si el personal de un parque ignora las historias de la gente o bien se olvida de recogerlas o contarlas, entonces este legado desaparecerá de la narración de cuentos (aunque no siempre de la memoria local). Reconocer los recuerdos y experiencias de la gente (por ejemplo, acerca de la quema regular de la vegetación, de los lugares preferidos para la pesca o del recuerdo indígena de algunas masacres) no sólo devuelve a esa gente a la narración histórica y mantiene sus conexiones con el lugar, sino que también contribuye a satisfacer los objetivos de gestión de un parque. Documentar las historias de un parque significa recordar (en un sentido corporativo), reconocer a la gente, respetar los derechos que tiene ésta de seguir conectada con los lugares que quiere y

¹ Brown *et al.* (2003) y Lennon (2005) resumen el modo como el sistema nacional de parques ha evolucionado y se ha ampliado desde la década de 1960 en EEUU y Australia, respectivamente.

Tema o estrato histórico	Paisaje	Lugar/Característica	Valores culturales
Culturas aborígenes: el país de los yaegl y los gumbaingirr	El paisaje aborígen desde la noche de los tiempos, pasando por todo el período histórico, hasta el presente	Campamento; lugar de cuentos; ubicación designada; lugar ceremonial; árbol rugoso; cantera de piedra y de ocre; fuente; recurso silvestre; enterramiento; trampa para peces	Espiritual Social Histórico Científico
Marcar la tierra: agrimensura	El paisaje asociado con la identificación de formas de propiedad y ocupación de la tierra	Vértice de triangulación; árbol marcado; poste de cerca marcado; otra marca de agrimensor; cerca alineada con límites catastrales; característica designada; campamento de agrimensores	Histórico Científico
Trabajo de la tierra: pastoreo, producción láctea, cultivos y apicultura	El paisaje asociado con los cultivos y con la cría de especies vegetales y animales, por lo general con fines comerciales	Cobertizo/lamedero de sal cubierto; complejo para control de garrapatas; vertedero de basura; corral; terreno desembarazado (incluido el destinado a apicultura); árbol descortezado; tocón; vegetación alterada (quema); área de cultivo (grama, caña, plátano); línea de cerca; sendero; reja para el ganado; vado de arroyo; corral; depresión; desagüe; dique; ruta del ganado; campamento; plantación cultural (limonero, p. ej.); lugar de cuentos; ubicación designada; maquinaria	Social Histórico Científico
Extracción de madera: silvicultura	El paisaje asociado con la identificación y gestión de la tierra cubierta de árboles con fines comerciales madereros	Molino; campamento de leñadores; carril; camino de arrastre; rampa de carga; vehículo/maquinaria; tocón cortado; zona de vegetación alterada	Social Histórico Científico
Extracción de minerales y carbón: minería	El paisaje asociado con la identificación, extracción, procesado y distribución de menas minerales y carbón	Alteración del paisaje (dunas); carretera/camino; puente; zona de almacenaje; cantera; pozo de mina; montículo de escoria mineral; maquinaria; vehículo; plantaciones de rehabilitación	Histórico Estético
Trabajo en el mar y los estuarios: pesca	El paisaje terrestre y marino asociado con la recogida, producción, distribución y consumo de recursos de los medios acuáticos	Lugar de cuentos; estructura cooperativa de pesca; cabaña/cobertizo; rampa para embarcaciones; carretera/camino; barca; complejo para el tratamiento de las ostras	Social Histórico Científico
Viviendo en la tierra: granjas y poblados	Los paisajes asociados con la vida en haciendas, aldeas y campamentos aislados, y vínculos con el exterior	Poblado; casa/cabaña; almacén; lugar de cuentos; ubicación designada; plantación cultural; pozo; depósito de agua; bomba de agua; tubería; vertedero; carretera de acceso; puente; reja para el ganado; línea telefónica; línea eléctrica; monumento conmemorativo	Social Histórico Estético
Disfrutar del paisaje: esparcimiento	El paisaje asociado con el esparcimiento y la distracción	Cabaña; campamento; grupo de tiendas; hogar; plantación cultural; embarcadero; sendero/camino; pintadas; pista de carreras; terreno de críquet; estatua	Social Histórico Estético
Militarización del paisaje: probando bombas	El paisaje asociado con la instrucción y la defensa militar	Campamento militar; campo de tiro; dianas; cartuchos	Histórico
Conservación del paisaje	El paisaje asociado con la gestión del patrimonio natural y cultural, así como con la gestión de las actividades recreativas	Infraestructura del parque (alojamiento, oficina, cobertizos, carreteras, suministro eléctrico y de agua); campamento; sendero; señalización; campamento cultural; trampa para animales; maquinaria; vehículo; zona de regeneración y control de maleza; área de control de quema; vandalismo	Social Científico Histórico Estético

Tabla 1. Parque Nacional de Yuraygir: temas históricos, características patrimoniales y valores culturales.

Descripción de las características culturales y espirituales

Historia y huellas históricas

El paisaje terrestre y marino que es hoy el Parque Nacional de Yuraygir ha sido —y continúa siendo— el País del Pueblo Aborígen. Los cuentos aborígenes de esta región hablan de la creación de este paisaje (Heron 1993), mientras que las pruebas arqueológicas indican que ha sido poblado y usado durante más de 20.000 años (McBryde 1974; Neil y Stock 1986). El pueblo aborígen mantuvo su conexión con el paisaje del Parque durante los siglos XIX y XX y la sigue manteniendo hoy en día (Brown y Murphy 2002; Kijas 2007).

Desde comienzos del siglo XIX Yuraygir ha sido una zona relativamente aislada, enclavada en una región económicamente marginada. Los suelos mal estructurados, infértiles y altamente erosionables de sus bosques, brezales y pantanos no eran aptos para una agricultura intensiva. Su falta de aptitud para la agricultura y su inaccesibilidad han configurado hasta la actualidad la historia de las aldeas costeras, la oficialización de los parques nacionales y las pautas de recreo.

Los custodios aborígenes han acampado, pescado, celebrado ceremonias y atravesado el País durante generaciones. Pese a su aislamiento después de la colonización europea y mucho antes de que se inscribiera oficialmente como parque, se talaban árboles en los bosques y la región interior, se apacentaba ganado y se traían abejas para la invernada. Si bien la pesca comercial, la extracción de arena y las vacaciones de verano trajeron a gente a la costa en los siglos XIX y XX, no fue hasta la designación oficial del Parque en 1975 cuando la actividad humana volvió a aumentar en las zonas costeras. Esto fue debido, en parte, a que esa oficialización coincidió con un incremento del turismo y las actividades recreativas cuando muchos residentes en las áreas urbanas se fueron a vivir a la costa norte de Nueva Gales del Sur, y, en parte, al hecho de que el final de la actividad pastoril y de la extracción maderera y minera hacía más fácil convertir en recreativa a esta región.

A partir de las descripciones históricas y arqueológicas que se han elaborado para el Parque (Kijas 2008; Tuck 2006), he desarrollado diez temas o estratos históricos globales, como se ve en la Tabla siguiente. Los temas históricos son una herramienta que puede emplearse para comprender, interpretar y delimitar mejor la historia y las tramas de un lugar o un paisaje (Australian Heritage Commission 2001). En el caso del Parque Nacional de Yuraygir, han resultado ser una herramienta útil para organizar y ordenar una gran cantidad de información

patrimonial, así como para explicar la conectividad entre historia, personas y paisaje. Como puede verse en la tabla de la página anterior, el Parque tiene una gran riqueza cultural y espiritual.

Valores culturales

Los valores culturales asociados con cada uno de los temas históricos se detallan en la Tabla 1. El marco de valores empleado es el que preconiza la *Burra Charter* (Australia ICOMOS 1999), donde los términos «social», «espiritual», «histórico», «científico» y «estético» son empleados para distinguir de forma metódica los valores culturales de las generaciones pasadas, actuales y futuras (Marquis-Kyle y Walter 2004:27)²

El paisaje del Parque tiene una importancia cultural fundamental a causa de sus valores sociales, espirituales, históricos, científicos y estéticos. Es un paisaje cultural complejo y estratificado, en el que la topografía, la vegetación, las historias, las huellas físicas y los apegos contemporáneos de la sociedad se conjugan para ofrecer la crónica de un pasado y presente agitado.

Estatus legal

El Parque fue declarado tal en 1980, integrando los antiguos Parques Nacionales de Angourie y de Red Rock, ambos creados en 1975. Desde 1980 ha habido constantes agregaciones de tierras al Parque, a fin de crear un área protegida que se extiende a lo largo de más de 65 kilómetros de costa y que atraviesa la cordillera litoral.

El Parque está catalogado en la Base de Datos Mundial de Áreas Protegidas como Parque Nacional bajo la Categoría II de la UICN. No obstante, podría decirse que el Parque Nacional de Yuraygir, así como el Parque Marino de las Islas Solitarias asociado, satisfacen los criterios de la Categoría V: Paisaje Terrestre/Paisaje Marino Protegido, por dos motivos importantes. El primero y principal es que esta área forma parte de un paisaje indígena vivo, donde la relación del pueblo aborígen con el paisaje a lo largo de miles de años ha generado ciertas conexiones culturales y espirituales. En segundo lugar, Yuraygir ha sido durante milenios un paisaje en el que la interacción de la población y el entorno ha producido una región de rasgos característicos e importantes valores culturales y con un fuerte apego comunitario. Así, por ejemplo, el esparcimiento es una actividad que cuenta ya con ciento cincuenta años de historia de interacción con el paisaje,

² Se podrían aplicar también al Parque Nacional de Yuraygir otros sistemas de clasificación de valores de áreas protegidas (Lockwood 2006).

y que es por lo tanto parte integrante de la creación de una identidad local.

Hay posibilidad de ampliar el Parque a fin de que incluya unas tierras privadas colindantes a través de consorcios. Estos dos contextos de lugar habitado y de tenencia múltiple exigirían casi con toda seguridad crear tierras de conservación que satisficieran los criterios de la Categoría V de la UICN.

Estatus administrativo

El Ministerio de Medio Ambiente y Cambio Climático (DECC por sus siglas en inglés) es el responsable de la creación y gestión de las áreas protegidas en el estado de Nueva Gales del Sur, Australia. La gestión de las áreas protegidas se lleva a cabo en Nueva Gales del Sur en el contexto del marco normativo y político de dicho estado, principalmente la Ley de Parques Nacionales y Vida Silvestre de 1974 (ley de NPW por sus siglas en inglés) y las políticas del Servicio de Parques Nacionales y Vida Silvestre, que forma parte del DECC.

La sección 72 de la ley de NPW dispone que se debe preparar un plan de gestión para cada área protegida, un documento legal que delinea la forma como ésta se gestionará. El desarrollo del Plan de Gestión del Parque

empezó en 1980, pero no fue aprobado por el Ministro de Medio Ambiente de Nueva Gales del Sur hasta octubre de 2003, veintitrés años más tarde. En parte, este prolongado período de tiempo refleja las polémicas que se originaron en torno a las nuevas carreteras, los accesos y la acampada, que se tuvieron que ir superando en el proceso de elaboración del Plan. La intensidad de los sentimientos y las emociones que las personas y comunidades locales experimentaban por el paisaje del Parque alimentaban esas polémicas.

El Parque es gestionado a nivel local por la oficina regional del NPWS ubicada en Grafton. El área protegida se extiende dentro de dos áreas administrativas del NPWS y está dividida en cuatro unidades geográficas, y la gestión de cada unidad es supervisada por un guarda forestal. Unos inspectores y oficiales de campo son los responsables del trabajo sobre el terreno, como por ejemplo la inspección de la zona de acampada, la conservación de las pistas y el control de malezas y animales asilvestrados. No existe dentro del área protegida ningún alojamiento permanente para el personal. Un Oficial de Conservación del Patrimonio Aborigen radicado en Grafton es el principal punto de contacto entre el DECC y las comunidades aborígenes locales. Puede obtenerse asesoramiento sobre la gestión del patrimonio cultural de los colonos australianos de profesionales del patrimonio radicados en la región (Coffs Harbour) y en Sídney.



Parque Nacional de Yuraygir: brezal en la llanura costera. Fotografía: Johanna Kijas.

Paisaje indígena y valores culturales³

«La costa es una red de caminos que conectan lugares con importancia espiritual. Sus hitos se asocian con cuentos y con figuras importantes».

Fox Laurie (anciano yaegl)

El patrimonio cultural aborígen tiene una fuerte dimensión paisajística: todo el paisaje forma parte del país de alguien o de algunos grupos. Para el pueblo aborígen el concepto de «preocuparse por el País» es una noción compleja que se relaciona con la idea, personal y de grupo, de pertenecer a un sitio y la de mantener y preservar el bienestar ecológico y espiritual de la tierra y de uno mismo.

Dentro del paisaje del Parque existe toda una gama de objetos de patrimonio cultural, sitios, lugares, paisajes y patrimonio intangible que se asocian con las culturas aborígenes (Tabla 1). Muchos cuentos aborígenes relacionados con el Parque (por ejemplo, sobre trabajar, pescar, recoger gusanos y acampar) están entrelazados o enmarcados con los de los anglo-australianos.

Uso del suelo y vínculos con los valores culturales y espirituales

Desposeimiento y conservación del vínculo

La tierra es una clave para comprender el vínculo de los aborígenes con el paisaje y para comprender también el desposeimiento (Goodall 1996, 2006). El modo como la expansión de los colonos en Australia se corresponde con la pérdida por parte de los aborígenes del control del País ha sido bien documentado para muchas regiones de Australia (por ejemplo, Byrne y Nugent 2004: 11-53). Hubo varios factores importantes en este complejo proceso: la violencia en las zonas de frontera, el rápido crecimiento de la población de colonos, la apropiación de tierras y las políticas de segregación racial del Gobierno. La introducción de la malla catastral de las lindes de las propiedades, junto con el vallado de las tierras, sirvió para restringir cada vez más el acceso de los aborígenes a lugares y recursos.

Pese al desposeimiento de tierras y la segregación racial, el pueblo aborígen pudo conservar sus vínculos con su País. La limitada colonización de la región de la costa norte antes de la década de 1860, supuso que el conflicto violento que enfrentó a aborígenes y colonos llegara más

tarde y de forma más esporádica a esta región que a otras fronteras del este de Australia (Goodall 1996). El estallido más tardío de las violencias, unido al hecho de que muchos miembros de los pueblos yaegl y gumbaingirr permanecieron en partes de su propio país durante todo el período post-contacto, permitió la continuación de ceremonias y actividades culturales (Brown y Murphy 2002; Heron 1993).

En el siglo XX el vínculo con el País se mantuvo a menudo gracias al empleo directo (por ejemplo, en la industria forestal y la pesquera), a las acampadas durante las vacaciones escolares y los fines de semana, y/o por medio de actividades de subsistencia. Estas últimas incluían el aprovechamiento de recursos silvestres (recogida de alimentos autóctonos, como marisco, para complementar la alimentación), recogida de gusanos de playa (para usarlos como cebo y para venderlos a los pescadores) y de flores para venderlas. La recogida de gusanos era una actividad familiar particularmente importante, que permitía a la gente estar en su País. El saber social que acompañaba a las expediciones para coger gusanos desempeñaba un importante papel en la participación y transmisión de los conocimientos y en la reproducción de las identidades de grupo, familia e individuo.

El acceso

El tema del acceso tiene tanto una dimensión física como cultural. Históricamente, los movimientos de los aborígenes por el paisaje estaban limitados por las políticas de segregación del Gobierno⁴. En el caso del pueblo yaegl, que vivía principalmente en alejadas reservas, eso suponía que el viaje hasta el área que hoy es el Parque quedaba a menudo limitado por la distancia. Relacionado con la movilidad estaba el tema de la factibilidad del viaje y, en particular, la propiedad de un vehículo, y el pueblo aborígen sólo empezó a poseer coches a partir de finales de la década de 1960. La declaración de los parques en 1975 también provocó un impacto en el uso que hacían del área los aborígenes (que examinamos más abajo).

La dimensión cultural del acceso se relaciona con la pérdida del saber aborígen. La pérdida o la retención sólo parcial de la información cultural y una falta de saber cultural por parte de los jóvenes —sobre todo acerca de los lugares peligrosos— ha supuesto que haya habido problemas en lo relativo al acceso a determinadas zonas del Parque. Los reducidos conocimientos acerca de los lugares peligrosos ha tenido como consecuencia que algunos aborígenes eviten las zonas de mayor extensión. Kijas (2008) informa lo siguiente:

³ En el momento de su entrada en contacto con los europeos, el pueblo aborígen de la costa norte ocupaba sus áreas grupales centrales todo el año, y sólo de vez en cuando viajaban a grandes distancias para asistir a determinadas ceremonias. Basándonos en las estimaciones de población de Byrne (1986), unas 280 personas habrían ocupado el área actual del Parque Nacional de Yuraygir. En 2006 había unos 550 indígenas viviendo en ciudades próximas al Parque (Maclean, Yamba y Corindi/Red Rock).

⁴ Las políticas gubernamentales de segregación racial comenzaron a finales del siglo XIX y continuaron hasta finales de la década de 1960.

«Una de las cosas de las que más se lamentan muchos adultos [yaegl] es que hay demasiados jóvenes que no poseen los conocimientos o el interés por saber dónde deben o no deben aventurarse en el paisaje. Esto los pone en grandes apuros, pues van a sitios a los que no deberían ir, donde por consiguiente enferman, lo que a su vez puede perpetuar el alcoholismo y la depresión».

Los cuentos de los adultos yaegl contemporáneos hablan de casos en los que, de niños, sus mayores les dijeron que no fueran a determinados sitios, y «ellos tenían un gran sentido de la obligación de hacer lo que sus mayores les habían dicho» (Kijas 2008). Pocas veces se daban motivos. Por consiguiente, el volver como adultos a esos lugares con un conocimiento sólo parcial es algo que emprenden con extrema cautela, y los protocolos culturales se discuten y se renuevan continuamente.

Políticas y prácticas de gestión

La declaración de áreas protegidas en Nueva Gales del Sur ha producido un impacto en el uso del suelo del interior de los parques que practicaban los aborígenes. Una consecuencia de esas declaraciones, intencionada o no, ha sido la continuación del proceso de desposeimiento a los aborígenes, pues éstos ya no pueden acampar donde desean ni cazar o recoger alimentos silvestres dentro de las áreas protegidas sin un permiso o licencia específicos. En el caso del Parque Nacional de Yuraygir, muchos aborígenes que antes habían usado el paisaje de modo informal dejaron de visitar el Parque una vez que éste fue declarado tal (Kijas 2008).

El conocimiento y respeto de los valores culturales de los aborígenes ha ido dando forma a las políticas de gestión del Parque.

Aprovechamiento de los recursos silvestres

El pueblo aborígen ha dependido, históricamente, de los recursos silvestres, no sólo para conservar vivas las prácticas culturales, sino también para subsistir. Los re-

cursos silvestres ofrecían alimento para complementar la dieta y sostenían actividades económicas a pequeña escala. English (2002) ha documentado la importancia de los lugares de aprovechamiento de recursos silvestres para el pueblo gumbaingirr radicado en Corindi Beach, justo al sur del Parque. Su estudio revela una compleja red de lugares asociados con la pesca, la caza y la recogida que se habían usado entre los últimos cincuenta a cien años.

English concluía que la incorporación de dichos lugares a un área protegida podía ser problemática para los aborígenes, pues los potenciales beneficios derivados de la reserva debían ser «contrastados con la posible disminución de la capacidad de los aborígenes de acceder a la tierra y a los recursos» (English 2002: 33). A esto se añadía el hecho de que «no parece haber mucho margen para utilizar las disposiciones de la ley de NPW relativas al patrimonio a fin de explicar, o proteger, los lugares de aprovechamiento de los recursos silvestres» (English 2002: 31).

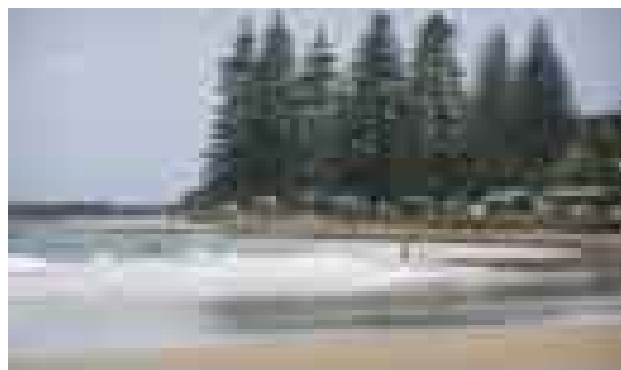
El DECC está desarrollando en la actualidad una política sobre el aprovechamiento de los recursos silvestres (o culturales). En el Manual de Política de Gestión del Parque (DECC 2007) figuran una serie de principios para orientar a los gestores. Estos principios incluyen el apoyo a los aborígenes para que accedan a los parques, en reconocimiento a su cultura, y el apoyo a su vinculación con la tierra. No obstante, se exige que las actividades permisibles sean ecológicamente sostenibles y coherentes con los propósitos y usos de los parques. Los conflictos que puedan surgir a la hora de aplicar estos principios son tratados mediante el establecimiento de una serie de asociaciones entre el DECC y los grupos aborígenes.

Lugares de acampada, tarifas de acampada

Dentro del Parque se ha formalizado, y regulado cada vez más, la ubicación de las zonas de acampada. Esto ha supuesto para los aborígenes la pérdida de algunos



El campamento de Waugh, en Brooms Head, a finales de la década de 1880. Por cortesía de Rosemary Waugh-Allcock.



Acampada, natación y surf en Brooms Head, 2008. Fotografía: Caroline Ford.

lugares de acampada utilizados en el período histórico, o que se haya limitado la acampada fuera de las zonas designadas.

Para algunos aborígenes, otra dimensión tiene que ver con las limitaciones culturales impuestas a algunas de las zonas de acampada designadas. La zona de acampada de Station Creek es un buen ejemplo de ello. Algunos ancianos han explicado que ellos pescarían allí pero que no pasarían toda la noche acampados, pues creen que allí hubo una matanza que lo convierte en un lugar de gran tristeza, donde «el espíritu todavía clama desde la tierra» (Brown y Murphy 2002: 81-82).

Para los aborígenes, las tarifas de entrada al Parque y las de acampada son una afrenta a su derecho de acceso a su País. El coste es un factor importante para las personas que entran o acampan en un parque nacional de Nueva Gales del Sur. Además, la pesca recreativa, incluida la que practican los indígenas, es regulada por la NSW Fisheries⁵, en aplicación de la Ley de Gestión de las Actividades Pesqueras de 1994, y por la Autoridad de los Parques Marinos conforme al plan de zonificación del Parque Marino de las Islas Solitarias. Una respuesta a esta situación consiste en establecer campamentos de cultura aborígen, y en la actualidad el DECC está desarrollando una política de apoyo a los campamentos culturales.

Participación en la gestión del patrimonio cultural

Otro sector en el que la legislación y la política gubernamental causan impacto en los valores culturales indígenas es el de la gestión del patrimonio. Antes de que en 1969 se promulgaran leyes en Nueva Gales del Sur sobre el patrimonio cultural aborígen, los aborígenes no se involucraban, por lo general, en la gestión del patrimonio o los estudios arqueológicos, como cuando se hicieron recogidas de artefactos de piedra en la región de Station Creek a comienzos de la década de 1960 (McBryde 1982; Rogers 1971). Desde 1969, la gestión del patrimonio cultural aborígen pasó a estar bajo los auspicios del NPWS, con una enmienda legislativa que tenía por objeto la protección de las «reliquias» aborígenes, centrándose especialmente en los restos materiales anteriores al contacto con los europeos. En las enmiendas a la Ley de Parques Nacionales y Vida Silvestre de 1974, se incluyó una disposición que ordenaba la inscripción oficial de los «Lugares Aborígenes», a fin de garantizar la protección de los sitios espirituales aborígenes (incluidas sus características naturales) y de los lugares de importancia histórica para el pueblo aborígen (como por ejemplo escenarios de matanzas). Dentro del Parque no se ha designado oficialmente ningún Lugar Aborígen, porque el Programa para los Lu-

gares Aborígenes se ha centrado en áreas situadas fuera del sistema de áreas protegidas.

La mayoría de sitios aborígenes del Parque fueron documentados durante las inspecciones llevadas a cabo por arqueólogos en la década de 1970 (Starling 1971; Rowland 1977). Las investigaciones emprendidas para evaluar el impacto que la promoción de parques había tenido en los valores patrimoniales aborígenes de Yuraygir datan de finales de la década de 1990 (por ejemplo, Brown y Murphy 2002: 86-118), y en la actualidad es habitual establecer contactos con los aborígenes para evaluar los impactos que las actividades del NPWS ejercen sobre los lugares patrimoniales de la cultura aborígen. Las evaluaciones de impacto las realizan bien las propias comunidades, o bien éstas en colaboración con arqueólogos asesores.

Principales amenazas, retos y respuestas

Una de las principales amenazas que se ciernen sobre los valores culturales y espirituales de los aborígenes del Parque sigue siendo el de la continua pérdida de conocimientos culturales. En el caso del pueblo yaegl, esto hace referencia a una reducción en los conocimientos que se transmiten de los ancianos a las jóvenes generaciones (por ejemplo, los protocolos culturales sobre el acceso y la práctica de coger gusanos). Los motivos son complejos y no serán analizados en este trabajo. Sin embargo, los proyectos sobre historia oral como el emprendido con el pueblo yaegl (Kijas 2007) y la recogida de historias aborígenes locales (Gow-Laurie 1996; Heron 1993; Kijas 2007; Yarrawarra Place Stories 2000) pueden desempeñar un importante papel documentando los apegos de la comunidad aborígen al Parque, así como articulando las aspiraciones comunitarias.

Desde una perspectiva de gestión local, existen diversos retos que afrontar en lo tocante a la gestión del patrimonio aborígen del Parque. Y algunos de ellos tienen que ver con el propio nombre del Parque. El Parque Nacional de Yuraygir fue uno de los primeros parques de Nueva Gales del Sur en adoptar el nombre de un grupo y una lengua aborígen. Sin embargo, han surgido dos problemas como consecuencia de ello: el primero hace referencia al hecho de que la grafía del nombre del grupo y la lengua ha pasado de «yuraygir» a «yaegl» desde que se impuso el nombre hace veintiocho años; y el segundo (y más complejo) se refiere al hecho de que las fronteras entre grupos son un punto en litigio, y de que el nombre que se ponga a un parque puede entenderse en el sentido de que se favorece a unos grupos concretos (Kijas 2007). No obstante, los gestores del Parque pueden resolver estos problemas mediante el diálogo franco y sincero con todas las partes interesadas.

⁵ Agencia del estado de Nueva Gales del Sur para la conservación y gestión de los recursos acuáticos vivos [N. del T.].

A un nivel superior, el Gobierno está capacitado para dar respuesta a ciertas injusticias históricas. En el contexto de Nueva Gales del Sur, esas respuestas se enmarcan en *Two Ways Together*, el plan decenal (2003-2012) del Gobierno de ese estado para mejorar las vidas de los aborígenes y sus comunidades (Department of Aboriginal Affairs 2003), así como en el objetivo del Plan Estatal de «Fortalecer las Comunidades Aborígenes» (Premier's Department 2006).

El Gobierno está respondiendo a las antiguas prácticas de despojar de sus tierras y de su poder a los aborígenes de tres formas distintas: en primer lugar, mediante el reconocimiento de los derechos del pueblo originario (DECC 2006); en segundo lugar, facilitando el acceso a las áreas protegidas y, en tercer lugar, implicando a los grupos aborígenes en la gestión de los parques. En el DECC se pone énfasis en la creación de asociaciones entre los grupos aborígenes y el Gobierno con el fin de atender a la gestión de los parques. Este organismo acepta la responsabilidad concreta de encontrar formas positivas y creativas para que el DECC y el pueblo aborígen avancen juntos hacia una comprensión común del pasado.

El DECC está trabajando en la actualidad con grupos aborígenes con vínculos con el Parque; en primer lugar, documentando las vinculaciones históricas de los aborígenes con el Parque y los valores culturales y espirituales contemporáneos del paisaje del Parque (Brown y Murphy 2002; Kijas 2007). Por lo que al personal no indígena se refiere, esta información, junto con una formación en sensibilización cultural, cimienta el respeto por los grupos aborígenes y el compromiso documentado con ellos.

En segundo lugar, las relaciones de trabajo con los grupos aborígenes locales han ido poco a poco evolucionando. El desarrollo de procedimientos consultivos relacionados con los principales proyectos del DECC, junto con un número cada vez mayor de oficiales de patrimonio local dentro de las comunidades aborígenes locales, han fundamentado una genuina participación comunitaria en la gestión del Parque (Kijas 2008).

En tercer lugar, el DECC ha creado varios programas dirigidos a incrementar las tasas de empleo de los indígenas en el organismo. En 2002 fue creado el Programa para Aspirantes Aborígenes, que incluye capacitación para obtener empleo como guarda de parques y proporciona ayuda económica a cada alumno para sus estudios, un período de prácticas remunerado de 8 a 12 semanas al año y una plaza segura tras su graduación y satisfactoria finalización de sus períodos de prácticas.

Paisaje recreativo y valores culturales

La playa de mis recuerdos es siempre el Diggers Camp, donde mi familia y yo hemos estado viniendo durante más de un cuarto de siglo... Volver a este lugar donde solíamos armar la tienda familiar, y donde ya no se permite la acampada, es verme a mí mismo buscando los espíritus de los niños que éramos. (Mears y Edwards 1997: 12).

Esta sección se centra en las actividades recreativas de los anglo-australianos en el interior de Yuraygir, particularmente en vacaciones. En el Parque la combinación de las aldeas costeras y el parque nacional ofrece la posibilidad de dar paseos en barca, merendar al aire libre, acampar, pescar, nadar, practicar surf y hacer excursionismo en algunas de las mejores playas de Australia (NPWS 2003). El paisaje del Parque ha sido siempre un lugar de evasión y descanso para grupos de gente, tanto de la zona como de lejos.

Cabe señalar aquí dos características de los lugares de recreo del Parque que no analizamos más abajo. La primera es que los cámpings más frecuentados por los anglo-australianos, incluidas las zonas de acampada oficiales del Parque, coinciden con lugares de los que hay constancia de ocupación aborígen desde la noche de los tiempos, y estos emplazamientos exigen una gestión que se ocupe de sus múltiples valores culturales. La segunda es que la constancia de acampadas en el Parque es efímera, y sobreviven muy pocos indicios arqueológicos de antiguos caminos de acceso, campamentos o actividades recreativas tales como la pesca, el surf o los paseos en barca. Esto significa que la constancia de usos y actividades recreativas proviene de registros históricos y de testimonios orales.

Uso del suelo y vínculos con los valores culturales

En Australia, el veraneo es una actividad que se vincula con los valores culturales a dos niveles. A nivel nacional, White (2005: xiv) observa que a comienzos del siglo XX ya podía percibirse una «tradición» de veraneo australiana, con unas costumbres y prácticas características. A nivel local, la acampada y las actividades asociadas con ella, tales como la natación, la pesca y el excursionismo, son prácticas sociales que sirven para reforzar la identidad y la vinculación con el lugar (Harrington 2007).

A lo largo de la costa que se extiende desde Yamba hasta Red Rock, ha habido campismo recreativo desde 1860, cuando empezó la ocupación de las primeras aldeas costeras. Cada una de las aldeas tiene una historia peculiar de ocupación por parte de distintas comunidades y

grupos familiares del interior de la región (Kijas 2008). De este modo, el modelo de esparcimiento costero reforzaba el sentido de identidad, de diferencia, de separación y de comunidad de muchos habitantes de la costa norte. La historia de conflictos por el uso del suelo en relación con la extracción de arena, así como la creación del Parque Nacional de Yuraygir y del Parque Marino de las Islas Solitarias, han sido fundamentales para la conformación de los vínculos más recientes de la gente con el paisaje del Parque.

Política y práctica de gestión

En Nueva Gales del Sur, los parques nacionales son gestionados conforme a determinados principios, entre los que se encuentra el de «facilitar al visitante un uso y disfrute sostenibles, compatibles con la conservación de los valores naturales y culturales del parque nacional» (Ley de NPW). Como idea general, los valores culturales de las áreas protegidas de Nueva Gales del Sur no se comprenden bien en lo que respecta al veraneo y el esparcimiento. Esto se refiere, en particular, a los valores intangibles de pertenencia, identidad comunitaria y bienestar. De este modo, la conservación de los valores culturales relacionados con el esparcimiento, tal como exige la ley y de conformidad con la *Burra Charter*, se vuelve problemática.

En el interior del Parque hay siete áreas designadas de acampada y de uso diurno, y otras dos sólo de uso diurno. El marco de gestión de éstos y otros servicios recreativos, como por ejemplo los senderos, está expuesto en el Plan de Gestión del Parque (NPWS 2003: 35-47). De manera más general, el Manual de Política de Gestión del Parque (DECC 2007) bosqueja la política en relación con la gestión de visitantes, los servicios y las infraestructuras. No obstante, aún no se han desarrollado las estrategias para comprender los valores culturales del turismo recreativo.

La zona de acampada de Pebbly Beach, en la sección sur del Parque, es un buen ejemplo de una práctica de gestión que reconoce y apoya los valores históricos y sociales. Pebbly Beach es una zona de acampada aislada, y ha sido utilizada regularmente durante mucho tiempo por grandes grupos de familias y amigos que viven en sus inmediaciones, pero también por campistas del sudeste del estado de Queensland. A esta zona de acampada se ha accedido siempre con todoterrenos, y la misma se define como una experiencia de acampada de bajo perfil.

Respetando la historia y carácter del campismo recreativo, el régimen de gestión del parque ha tratado de encontrar un equilibrio entre la continuidad y el cambio en



Litoral del Parque Nacional de Yuraygir. Fotografía: Andrew Lugg.

Pebbly Beach. La continuidad ha consistido en facilitar el acceso a la zona a aquellas personas que mantienen una vinculación muy antigua con ella, conservar su ubicación aislada, seguir permitiendo el acceso con todoterrenos y facilitar la experiencia de acampada de bajo perfil. Por su parte, los cambios han consistido en regularizar la zona de acampada (instalando retretes, precisando los sitios para acampar y protegiendo los concheros y la vegetación), formalizar la ruta de acceso, contratar un guarda, cobrar la entrada e impedir el acceso de vehículos a ciertas partes de la playa. Además, entre el personal del NPWS y los campistas habituales se organizan grupos de limpieza de la zona de acampada.

En Pebbly Beach la gestión del patrimonio cultural intangible y del cambio del paisaje ha tenido éxito porque se han reconocido y respetado la historia del veraneo y la vinculación de la gente con el lugar.

Principales amenazas, retos y respuestas

Gusta a rabiar⁶

En 1999 se calculó en 450.000 el número de visitantes al Parque, con un desembolso anual estimado de 8 millones de dólares australianos (Buultjens y Luckie 2004: 8, 32). Buultjens y Luckie (2004: 20) comprobaron que la mayo-

ría de los visitantes del Parque en 1999/2000 provenían del nordeste de Nueva Gales del Sur (el 46%), y que una elevada proporción (el 37%) de los visitantes de los parques del nordeste de Nueva Gales del Sur eran del sector profesional, para quienes, presumiblemente, el tema de las tarifas de acampada no constituía un problema. Lo que estas cifras indican es que el poder adquisitivo constituye una creciente amenaza para la identidad de la comunidad local y para el modelo de acampada que se practicaba en el Parque.

La reserva de sitios de acampada es un problema importante en la gestión de los valores culturales. Los gestores del Parque han tratado de mantenerlo como un lugar en el que los campistas puedan llegar y acampar sin tener que reservar con antelación, manteniendo así un estilo distendido e informal. La dirección se ha opuesto a instaurar un sistema de papeletas para controlar el acceso a los lugares de acampada en los períodos de más afluencia (como ocurre en muchos parques costeros de Nueva Gales del Sur). En Yuraygir el sistema de papeletas discriminaría a los usuarios de siempre, algunos de los cuales tienen vínculos con el paisaje que vienen de varias generaciones atrás. Dada la creciente presión que soportan las zonas de acampada, esa puede ser una postura difícil de mantener. Añadir más presión a esta situación es lo que logrará la decisión del Gobierno del estado de aumentar el número de visitantes a los parques nacionales de Nueva Gales del Sur en un 20% para el 2016 (Premier's Department 2006).

⁶ En inglés, «loving it to death», en un juego de palabras intraducible, pues la locución «to death» significa tanto «muchísimo» como «hasta la muerte». En español se usa popularmente la expresión «gusta a morir», que no se acepta sin embargo en un registro culto [N. del T.].



Parque Nacional de Yuraygir: algunas de las mejores playas de Australia. Fotografía: Andrew Lugg.

Campistas no muy felices

Relacionado con la presión que genera el creciente número de visitantes del Parque y con las tarifas de acampada, está el nuevo reto con que se enfrenta la gestión de los valores culturales, relativo a la nueva «amalgama» de campistas. Aumenta el número de gente de fuera de la región que visita el Parque en proporción a los usuarios locales. Para los habitantes del sudeste de Queensland, Yuraygir es el parque más cercano que ofrezca una experiencia de acampada en la costa. Por algunos casos de los que tenemos constancia, parece deducirse que a muchos residentes locales les molesta que gente de otro estado use un parque nacional de Nueva Gales del Sur (puesto que fue creado y es mantenido con los impuestos de este estado).

Una muestra de la fuerza de los sentimientos que suscita esta cuestión fueron las protestas de los habitantes de Clarence Valley, aparentemente por el incremento de las tarifas de acampada, a comienzos de 2008. Se montó un campamento de protesta de una semana de duración a la entrada del Parque de Station Creek y se organizó una pequeña manifestación frente a la sede del NPWS en Grafton. El DECC justificó el aumento por el incremento de los costes de mantenimiento de las zonas de acampada, por el aumento del Índice de Precios al Consumo y por la necesidad de evitar entrar en competencia con los operadores comerciales locales. El factor que posiblemente alimenta el descontento local es que eso supone una amenaza para la identidad y la práctica cultural de la comunidad local, relacionadas con el sentimiento de pertenencia, así como una pérdida de la vinculación con los paisajes vacacionales.

Direcciones futuras

La recreación es un proceso y una práctica social que sirve para reforzar la identidad y la vinculación con el paisaje. Por regla general, en la planificación de la gestión de los parques, la recreación se contempla como un uso (o un propósito) más que como un proceso. Así, un plan de gestión habitualmente enmarca «el esparcimiento en un escenario natural» como una categoría de uso de un área protegida, y regula la medida en que esa categoría se adapta al área de planificación. En el caso del Parque Nacional de Yuraygir, las políticas de gestión reconocen el uso cultural aborigen como parte de su patrimonio cultural, pero contemplan el uso cultural anglo-australiano (por ejemplo, la acampada) simplemente como una presión externa, no como una parte del paisaje cultural del Parque que necesita protección.

Este enfoque de planificación no identifica ni respeta los valores históricos y sociales asociados con el esparcimiento a cada nivel local. Reconociendo la recreación como un

proceso y caracterizándola como una actividad cultural, la planificación contará con un punto de partida donde apoyarse si documenta la historia del esparcimiento de cada paisaje local y comprende el apego de la gente a ese paisaje. Es decir, el procedimiento comienza con el compromiso y la participación de la comunidad a fin de crear una base de información que luego inspire la planificación, la política y la gestión de las actividades recreativas.

En cambio, las políticas de apoyo al compromiso y la participación de las comunidades aborígenes en la gestión de los parques están por lo general bien desarrolladas en Nueva Gales del Sur. En conjunción con los consorcios adaptados a las circunstancias locales, las historias orales pueden apuntalar las estrategias y acciones de gestión orientadas a sustentar el desarrollo de los valores culturales aborígenes y satisfacer las aspiraciones de los grupos aborígenes.

Conclusiones

Aunque actualmente está catalogado como un área protegida de Categoría II, el Parque Nacional de Yuraygir satisface de distintas maneras los criterios de un Paisaje Protegido de Categoría V, por cuanto su paisaje ha sido conformado por la interacción de los hombres y la naturaleza a lo largo del tiempo. Mientras el Parque sea visto como un Parque Nacional de Categoría II, seguirá siendo difícil tratar el tema de la integración de los valores culturales en su gestión.

Los valores culturales de este paisaje están inextricablemente entrelazados con las vivencias, identidades y vínculos de las personas y las comunidades tanto en el pasado como en el presente. Para los grupos aborígenes locales y para los veraneantes anglo-australianos, el Parque forma parte de un paisaje, tanto real como imaginado, de identidad comunitaria y de sentimiento del lugar; es decir, el paisaje cultural posee un profundo significado social e histórico.

La historia, ya esté basada en documentos, imágenes o cuentos, es lo que nos informa acerca de los apegos y sentimientos de la gente hacia determinados lugares. Los trabajos emprendidos para documentar los valores históricos y sociales presentes en el Parque han demostrado la importancia que tienen los recuerdos y las historias orales en la vida que conferimos a los paisajes, así como en nuestra comprensión de los vínculos de las personas con esos lugares y paisajes particulares. Se requiere vigilancia por parte de la dirección del Parque para garantizar que los cuentos, recuerdos y aspiraciones de las personas sean integrados continuamente en los sistemas de gestión y no se olviden.

Si no se registran los cuentos y los apegos de las personas por los paisajes de áreas protegidas, entonces se crea la impresión de que el paisaje es una tierra salvaje, es decir, que no tiene una historia humana. Por lo tanto, los programas de gestión activa deben tomar en consideración la apreciación de los sentidos espirituales y simbólicos que la gente atribuye a los paisajes de las áreas protegidas. Además, los gestores de áreas protegidas deben comprender de qué modo esos sentidos sostienen la identidad comunitaria, el bienestar y los derechos humanos. Respetando y reconociendo el apego y los sentimientos de las personas hacia determinados paisajes, los gestores de parques pueden contribuir a garantizar que las comunidades presten su apoyo a largo plazo a las áreas protegidas.

Siglas

DECC: «Department of Environment and Climate Change» (Ministerio de Medio Ambiente y Cambio Climático) de Nueva Gales del Sur, Australia.

NPWS: «National Parks and Wildlife Service» (Servicio de Parques Nacionales y Vida Silvestre) de Nueva Gales del Sur, Australia.

Glosario

Campamento cultural: sitio con instalaciones temporales o permanentes en el que se realizan actividades culturales. Estas actividades pueden consistir en visitar un lugar importante, compartir conocimientos tradicionales o recoger recursos silvestres.

Lugar peligroso: lugar en el que una conducta cultural inadecuada (deliberada o inocente) puede provocar daños individuales o colectivos.

Referencias

Australia ICOMOS 1999. *The Burra Charter. The Australia ICOMOS Charter for Places of Cultural Significance*. Australia ICOMOS, Burwood.

Australian Heritage Commission 2001. *Australian Historic Themes: A Framework for Use in Heritage Assessment and Management*. AHC, Canberra.

Brown, J., N. Mitchell y J. Tuxill. 2003. «Partnerships and lived-in landscapes: an evolving US system of parks and protected areas», *Parks* 13(2): 31–41.

Brown, I. y D. Murphy. 2002. *Southern Yuraygir National Park Cultural Heritage Study*. NPWS, Grafton.

Brown, S. 2007. «Landscaping heritage: toward an operational cultural landscape approach for protected areas in NSW», *Australian Historical Archaeology* 25: 33–42.

Buultjens, J. y K. Luckie. 2004. *Economic Impacts of Selected National Parks in North-eastern New South Wales*. Cooperative Research Centre for Sustainable Tourism, Canberra.

Byrne, D. 1986. *Aboriginal Archaeological Sites in the Shire of Maclean: A Heritage Study*. Maclean Shire Council.

Byrne, D. y M. Nugent. 2004. *Mapping Attachment: A Spatial Approach to Aboriginal Post-contact Heritage*. DEC, Hurstville.

Chase, A. 1987. *Playing God in Yellowstone: The Destruction of America's First National Park*. Harcourt and Brace, Florida.

Department of Aboriginal Affairs 2003. *Two Ways Together—Partnerships: A New Way of Doing Business with Aboriginal People*. DAA, Sidney.

DECC 2007. *Park Management Policy Manual*. DECC, Sidney.

DECC 2008. *Cultural Landscapes: Connecting History, Heritage and Reserve Management*. DECC, Sidney. Accesible en <http://www.environment.nsw.gov.au/chresearch/CulturalLandscapes-Project.htm>.

Department of Environment and Conservation 2006. *Aboriginal People, the Environment and Conservation*. DEC, Sidney.

English, A. 2002. *The Sea and the Rock gives us a Feed: Mapping and Managing Gumbaingirr Resource Use Places*. NPWS, Hurstville.

Goodall, H. 1996. *Invasion to Embassy: Land in Aboriginal Politics in New South Wales 1770–1972*. Allen and Unwin, Australia.

Goodall, H. 2006. «Exclusion and re-emplacment: tensions around protected areas in Australia and southeast Asia», *Conservation and Society* 4(3): 383–395.

Gow-Laurie, L. 1996. *The Life Stories of the Aboriginal Elders of the Yaegl Tribe*. University of NSW, Kensington.

Griffith, S. 1984. *A Survey of the Vegetation of Yuraygir National Park*. NPWS, Sidney.

Harrington, J. 2007. «Our island home: difference, marginality, community construction and implications for heritage», *Historic Environment* 20(2): 33–37.

Heron, R. 1993. *My Aboriginal People and Our Culture: Aspects of Aboriginal Cultural Heritage of the Lower Clarence Valley*. Lower Clarence Youth Service, Grafton.

Kijas, J. 2007. *Yaegl Post-contact Oral History Project for Yuraygir National Park*. DECC, Hurstville.

Kijas, J. 2008. *There were Always People Here: A Contextual History of Yuraygir National Park*. DECC, Sídney.

Lennon, J. 2005. «The evolution of landscape conservation in Australia: reflections on the relationship of nature and culture». In J. Brown, N. Mitchell y M. Beresford (eds.) *The Protected Landscape Approach: Linking Nature, Culture and Community*. IUCN, Gland, Suiza.

Leopold, A., S. Cain, C. Cottam, I. Gabrielson y T. Kimball. 1963. *Wildlife Management in the National Parks: The Leopold Report*. National Parks Service, Washington.

Lockwood, M. 2006. «Values and benefits». In M. Lockwood, G. Worboys y A. Kothari (eds.). *Managing Protected Areas: A Global Guide*. Earthscan, Londres.

Marquis-Kyle, P. y M. Walker. 2004. *The Illustrated Burra Charter: Good Practice for Heritage Places*. Australia ICOMOS, Burwood.

McBryde, I. (ed.) 1974. *Aboriginal Prehistory of New England: An Archaeological Survey of Northeastern New South Wales*, Sydney University Press, Sídney.

McBryde, I. 1982. *Coast and Estuary*. Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra.

Mears, G. y S. Edwards. 1997. *Paradise is a Place*. Random House, Milsons Point.

Neal, R. y E. Stock. 1986. «Pleistocene occupation in the south-east Queensland coastal region», *Nature* 323: 618-721.

NPWS 2003. *Yuraygir National Park and Yuraygir State Conservation Area Plan of Management*. NPWS, Grafton.

Premier's Department 2006. *A New Direction for New South Wales: State Plan*. Gobierno de Nueva Gales del Sur, Sídney.

Rogers, W. 1971. *Aboriginal Stone Implements from Station Creek*. Coffs Harbour Historical Society.

Rowland, M. 1977. *A Survey to Carry out Test Excavations between Brooms Head and Sandon, NSW*. NPWS, Grafton.

Starling, J. 1974. *A Survey of Aboriginal Sites on the North Coast of NSW, 1970-1971*. NPWS, Sídney.

Tuck, D. 2006. *Yuraygir National Park: Inventory Recording of Heritage Places and Landscapes*. DECC, Hurstville.

White, R. 2005. *On Holidays: A History of Getting Away in Australia*. Pluto Press, Australia.

Yarrawarra Place Stories. 2000. *Red Rock: Camping and Exchange*. University of New England, Armidale.

Agradecimientos

Estoy agradecido a Damian Lucas, Denis Byrne, Robert Goodman, Johanna Kijas y Caroline Ford por sus comentarios a un borrador de este artículo. Agradezco también sus comentarios a Josep Maria Mallarach y Jessica Brown, que lo revisaron. Agradezco la labor de Johanna Kijas y Dan Tuck en fraguar mi comprensión de los valores culturales del Parque Nacional de Yuraygir. Mucho personal del «National Parks and Wildlife Service» ha participado en el trabajo emprendido en el Parque, y estoy agradecido a Allan Jeffery, Andrew Lugg, John Kennedy, Sharon Lehman, Gina Hart, David Redman, Matt Clarke, Jessica Grantley, Jenny Kingston, Janet Cavanaugh, Louise Feltus, Mark Watt, Don Wall, Dave McFarlane, Fred Basanovic, Bill Clancy, Peter Le Breton, Alan Mitchel, Chris Groves y Michael Brookes. Chris Kelly preparó la Figura 1. Las opiniones que se expresan en este artículo no reflejan necesariamente las del organismo para el que trabajo, el «Department of Environment and Climate Change» (DECC).

El autor

Steve Brown es arqueólogo y actualmente trabaja como Investigador sobre el Patrimonio Cultural en el «Department of Environment and Climate Change» (DECC) de Nueva Gales del Sur, Australia. Es el responsable de formular y llevar a cabo un proyecto de investigación que examina el modo como se gestiona la historia y el patrimonio de los paisajes en el sistema de áreas protegidas de Nueva Gales del Sur. Sus intereses como investigador incluyen los paisajes culturales, la gestión del patrimonio cultural y las áreas protegidas, así como el patrimonio resultante de la interacción entre indígenas y colonos.

Dirección postal: PO Box 1967, Hurstville BC NSW 1481
steve.brown@environment.nsw.gov.au

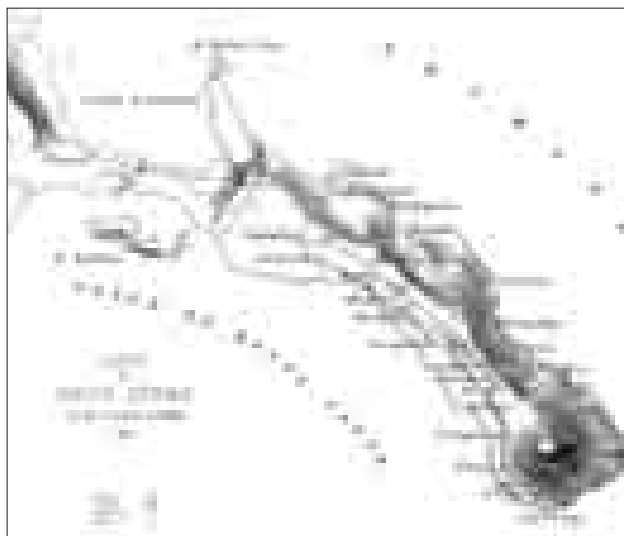
Paisajes característicos del Monte Athos: el caso del Santo Monasterio de Simonopetra

Thymio Papayannis

Resumen

El Monte Athos, la Montaña Santa, es una de las tres penínsulas de la Calcídica, en el norte de Grecia. Es muy conocido por sus veinte monasterios, que atesoran tradiciones culturales y espirituales milenarias del Cristianismo Ortodoxo, así como por sus magníficos paisajes y su gran biodiversidad. Reconocido como Sitio Patrimonio de la Humanidad tanto por su naturaleza como por su cultura y como Sitio Natura 2000, es una región multicultural autónoma enclavada en territorio nacional griego. La Santa Comunidad, que es la que gobierna la península, promueve un enfoque integrado para la gestión del patrimonio cultural y natural athonita.

De los veinte monasterios de la Montaña Santa, Simonopetra fue uno de los primeros que comprendió la necesidad de proceder a una cuidadosa planificación de las medidas de conservación y a un uso prudente de las tierras e instalaciones monásticas, incluyendo sus característicos y variados paisajes. Con la ayuda de un grupo de científicos y expertos con gran dedicación, el Monasterio está tomando medidas preventivas para hacer frente a los retos en continuo aumento que plantean los tiempos modernos, previendo sus propias necesidades y diseñando sus propias soluciones. De este modo, afronta el tercer milenio cristiano con fortaleza, fe y optimismo.



Mapa 1. La península del Athos en 1867. Simonopetra está situado en la costa occidental, al sur de Caryes, la capital del Athos.

La pequeña embarcación abierta, con su pesada carga de doce pasajeros, atracó, al anochecer de un día de invierno, en el *arsanas*¹ del Monasterio de Simonopetra. Un monje del cercano Monasterio de Dionysiou, que había remado hábil y enérgicamente a pesar de la turbulencia del mar, amarró la barca y ayudó a los visitantes y su acompañante a saltar a tierra. El cielo estaba muy encapotado y oscurecía rápidamente, pues la noche iba cerrando. Tan pronto como el pequeño grupo empezó a subir por el camino empedrado, se desató una violenta tormenta, con rayos, truenos y un fuerte aguacero. La subida se hizo cada vez más difícil, pero al doblar un recodo aparecieron ante nosotros los majestuosos edificios de Simonopetra, encastrados en una escarpada cumbre rocosa e iluminados por las frecuentes descargas de rayos.

Pese a la lluvia, nos detuvimos sobrecogidos a la vista de los austeros edificios monásticos suspendidos entre el cielo y la tierra, que se perfilaban contra las enormes escarpaduras rocosas que se alzan hasta la cima del Monte Athos, conocido desde hace un milenio como la «Montaña Santa». Seguimos subiendo en silencio hasta llegar a la puerta sólidamente fortificada del Monasterio, donde nos aguardaba el cálido recibimiento de su hermandad monástica.

El Monte Athos al alba del tercer milenio

El renacimiento espiritual del Monte Athos

Como nos contaron los monjes, después de la caída del Imperio Bizantino, el Monte Athos atravesó un período turbulento. A causa de su función como santuario para los fieles del Cristianismo Ortodoxo, su población aumentó durante la ocupación otomana del Mediterráneo oriental y los Balcanes. También fue útil para los planes políticos de los zares rusos, quienes hicieron aumentar considerablemente el número de monjes del Monasterio de Hagios Panteleimon². Después de la liberación del norte de Gre-

¹ Atarazana, arsenal para embarcaciones. Al parecer, esta palabra procede precisamente de «arsenal» [N. del T.].

² Es un dato revelador que en 1902 la población del Monte Athos fuera de 7.342 monjes, de los cuales 3.276 eran griegos, 3.956 rusos, 307 búlgaros, 286 rumanos, 51 georgianos y 16 serbios. En 1972 la población total había descendido hasta sólo 1.146, pero en 1990 había subido ligeramente hasta alcanzar los 1.290 (Pentzikis 2003).

cia y de las guerras de los Balcanes a comienzos del siglo XX, el Monte Athos perdió muchos de sus establecimientos dependientes y de sus fuentes de ingresos: en 1922 fueron confiscadas la mayoría de sus tierras, que fueron distribuidas entre los granjeros que inmigraban del Asia Menor, y los monasterios entraron en un largo período de declive.

No obstante, en 1963 la Montaña Santa celebró su primer milenio. La opinión generalizada era en aquel entonces que su prolongada existencia como institución espiritual constituía un hito único en la historia de la Humanidad y que era el segundo —después de la génesis y el legado de tiempos antiguos del humanismo helénico— de los grandes dones a la Humanidad que han salido de esta región.

Por lo demás, la vida en el Monte Athos no se ha interrumpido nunca y continúa en la actualidad. En las décadas posteriores a las celebraciones del milenio, se produjo un notable y esperanzador florecimiento del monacato athonita en las laderas de la Montaña Santa, tanto entre sus fieles como en sus actividades. Este renacimiento —consecuencia de las crecientes necesidades espirituales de nuestros tiempos— se ha ido

acrecentando y ha marcado la entrada de los monasterios en el tercer milenio cristiano.

De este modo, en estos últimos años muchos jóvenes se han incorporado a esta comunidad monástica y se esfuerzan por vivir de acuerdo con las antiguas tradiciones del Monte Athos, transmitiendo mediante sus creencias y sus actos mensajes de fe, libertad, respeto, solidaridad, coherencia, creatividad y vida verdadera a la sociedad contemporánea. Su objetivo, en todo momento, es el de aunar la tradición con las realidades contemporáneas, en una búsqueda por encontrar una combinación armónica entre la conservación y un desarrollo equilibrado.

Dos factores que deben tomarse en consideración al analizar la Montaña Santa hoy son su carácter comunal, basado en comunidades monásticas constituidas y autónomas, y su carácter multiétnico y multicultural (Tachiaios 2006), tanto a escala local dentro de los límites del Monte Athos, como en el exterior, en el contexto más amplio de las relaciones de los monasterios athonitas con otros países además de Grecia. Combinados con el respeto por las tradiciones milenarias, estos elementos determinan las realidades contemporáneas de la Montaña Santa (Elisaios 2007).



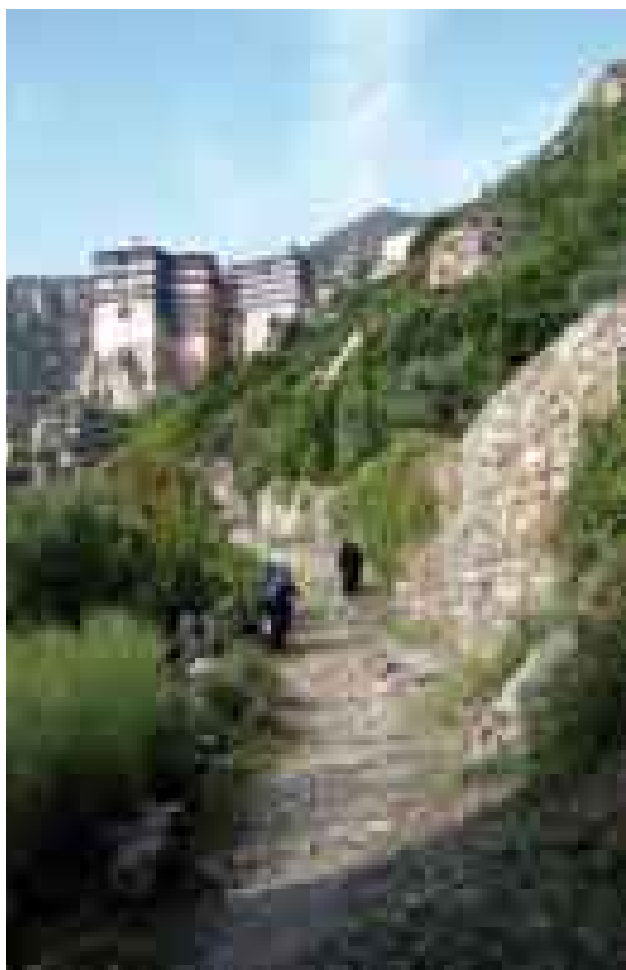
Mapa 2. El territorio de Simonopetra.

Estatus, estructuras y perspectivas administrativas

En la actualidad, el Monte Athos constituye un cuerpo autónomo dentro de la República griega, como reconocen el artículo 105 de la Constitución griega y la Declaración conjunta hecha con motivo de la entrada de Grecia en la Unión Europea en 1981. Se divide en veinte monasterios con autonomía constitucionalmente reconocida, fundados a lo largo de los últimos doce siglos, número que no se permite que crezca en el futuro.

La administración pública corre a cargo de la Santa Comunidad y los monasterios, mientras que la autoridad espiritual y eclesiástica sigue en manos del Patriarcado Ecuménico. El Estado griego está representado por un gobernador, que es responsable de que se cumplan los acuerdos y del orden público y la seguridad.

En cuanto propiedad, toda la península pertenece exclusivamente a los Santos Monasterios, quienes, en colaboración con el Estado, tienen el derecho de gestionar el territorio y sus edificios, instalaciones, infraestructura



Acercándose al monasterio de Simonopetra desde el arsanas.
Fotografía: Josep Maria Mallarach.

y patrimonio. En los territorios de los monasterios se encuentran distintos tipos de establecimientos monásticos secundarios que dependen de aquéllos (*skit*, *kellia*, *kallivia* y *hesichasteria*).

Los principales órganos de decisión del Monte Athos son la Santa Comunidad, que consta de veinte representantes (uno por cada monasterio) que se reúnen dos veces por semana en Caryes, y un organismo constituido por cuarenta representantes (la Doble y Extraordinaria Santa Asamblea), que celebra un mínimo de dos sesiones al año. Igualmente, la reunión legislativa de los veinte abades celebra dos sesiones obligatorias al año. El órgano ejecutivo, el Santo Comité de Supervisión (*Hiera Epistasia*), consta de cuatro miembros y de varias comisiones que se ocupan de temas específicos (Pentzikis 2003). En estos últimos años ha habido una tendencia a que estas instituciones alcancen decisiones consensuadas sobre los temas más importantes y encuentren soluciones conjuntas para los problemas que afectan a toda la península del Monte Athos.

Perspectivas y planificación de la Santa Comunidad

En un reciente informe sometido al Comité del Patrimonio Mundial de la UNESCO, la Santa Comunidad presentó una clara propuesta respecto a sus perspectivas y sus planes para la gestión del patrimonio cultural y natural del Monte Athos (Holy Community 2008). Su argumento principal era que, pese a estar en general a favor de colaborar con los servicios pertinentes del Estado griego, la responsabilidad de dicha gestión debía quedar en manos de las instituciones tradicionales de las comunidades monásticas del Monte Athos.

Con esta idea, la Santa Comunidad ha elaborado ya, con la ayuda de un experto equipo científico, un Estudio Ambiental Especial que está siendo revisado por el Ministerio de Medio Ambiente, Ordenación del Territorio y Obras Públicas de Grecia. Esta es una responsabilidad legal para la mayoría de áreas protegidas de Grecia y un requisito previo para la preparación de planes de gestión más detallados. Una vez esté aprobado, la Santa Comunidad pretende crear, junto con representantes de las hermandades monásticas y un grupo de científicos muy cualificados, un organismo de gestión que ponga en marcha las necesarias medidas.

Además, el Monte Athos desea cultivar un diálogo equilibrado, no sólo con las autoridades del país, sino también con la Unión Europea y con las organizaciones internacionales, como la Convención del Patrimonio Mundial, que han mostrado interés y preocupación por la Montaña Santa.

Marco de protección

Marco internacional y de la Unión Europea

Como resultado de las iniciativas de las autoridades pertinentes del país y del trabajo de distintos científicos, así como gracias a sus grandes tesoros naturales y culturales, hace mucho tiempo que se reconoce internacionalmente la enorme importancia de la península del Athos. No obstante, se ha consultado poco a las instituciones apropiadas del Monte Athos, y esto ha tendido a crear la impresión de una falta de respeto hacia la autonomía athonita.

Así, en 1988 el Monte Athos fue reconocido por la Convención del Patrimonio Mundial como un sitio mixto de cultura y naturaleza. A comienzos de febrero de 2006, la Convención envió al Monte Athos una misión de seguimiento, que redactó una serie de recomendaciones (UNESCO 2006), muchas de las cuales fueron recibidas favorablemente, de un modo franco y positivo, por la Santa Comunidad como base para un posterior diálogo (Holy Community 2008).

Además, sobre la base de los criterios de la Directiva Hábitats, toda la península del Athos ha sido incorporada a la red Natura 2000 de la Unión Europea, de conformidad con la lista provisional aprobada por la Comisión Europea y el Estado griego³.

Por lo que se refiere a la clasificación de las áreas protegidas que establece la UICN, el Monte Athos está clasificado como Paisaje Terrestre y Marino Protegido de Categoría V, categoría que se define como un «área protegida gestionada principalmente para la conservación del paisaje terrestre y marino». Las Directrices de la UICN para las Categorías de Gestión de las Áreas Protegidas amplían esta definición diciendo que se trata de una «superficie de tierra, con costas y mares, según el caso, en la que las interacciones del ser humano y la naturaleza a lo largo de los años han producido una zona de carácter definido con importantes valores estéticos, ecológicos y/o culturales, y que a menudo alberga una rica diversidad biológica». Esta definición no es del todo aplicable al territorio de Simonopetra, donde la conservación del paisaje se relaciona principalmente con ocupaciones espirituales y en el que todo el lugar se considera sagrado. No obstante, en la UICN y en su Grupo de Trabajo sobre los Aspectos Culturales y Espirituales de las Áreas Protegidas se esfuerzan por incorporar los elementos sagrados de los sitios a la categorización de las áreas protegidas. Aunque esto fue reconocido en las Directrices para las Categorías de Gestión de las Áreas

Protegidas, todavía se ha clarificado más en una reciente publicación que ofrece directrices para la gestión de los sitios naturales sagrados (Wild y McLeod 2008).

Estatus de protección estatal

Lamentablemente, casi no existe protección del paisaje en Grecia: el Estado ha firmado el Convenio Europeo del Paisaje, pero todavía no lo ha ratificado. No obstante, la normativa medioambiental y la relativa a yacimientos arqueológicos y monumentos facilitan indirectamente cierto grado de protección. El principal problema, con todo, es la puesta en práctica de las disposiciones legales, que entra bajo la jurisdicción de dos ministerios distintos, con escasa o nula tradición de cooperación⁴, mientras que la responsabilidad está compartida por diversas escalas del gobierno regional y local⁵. Esto es totalmente insuficiente para sitios y paisajes sensibles como el Monte Athos y, en particular, para el área de Simonopetra, en la que los aspectos culturales y naturales están inextricablemente entrelazados.

Debemos señalar, aquí, que el Ministerio de Cultura (a diferencia del Ministerio de Medio Ambiente, Ordenación del Territorio y Obras Públicas) ha demostrado un notable interés por los temas relativos a la Montaña Santa, especialmente en relación con la conservación de su patrimonio cultural estético (arquitectura, objetos, iconos y frescos).

Marco athonita

Como hemos indicado anteriormente, las autoridades del Monte Athos creen que todas las iniciativas y medidas de protección deben respetar la autonomía del área y deben ser iniciadas y controladas por los órganos monásticos pertinentes. Además, deben basarse en los principios de la tradición monástica bizantina, que reconoce la sacralidad del mundo natural como parte integrante de la Creación de Dios. En este sentido, el Monte Athos ha sido considerado el «Jardín de la Virgen María» desde sus mismos orígenes. Por lo demás, tanto la autarquía como la autosuficiencia forman parte de esta tradición monástica, y se manifiestan tanto en la gestión y uso de los recursos naturales como en los asuntos cotidianos (Papayannis y Elissaios 1994). El mayor desafío que se plantea aquí es el de tratar de crear una sinergia entre el trasfondo espiritual del Monte Athos y las exigencias de las figuras de protección de la naturaleza y el paisaje (como las promulgadas por la UNESCO, la UICN y la Comisión Europea), teniendo en cuenta al mismo tiempo las necesidades diarias de las

³ Con el código de territorio GR1270003.

⁴ El Ministerio de Cultura, por un lado, y el Ministerio de Medio Ambiente, Ordenación del Territorio y Obras Públicas, por el otro.

⁵ La Secretaría Regional designada por el Gobierno, las prefecturas electas y las autoridades municipales.

comunidades monásticas y sus establecimientos dependientes.

De acuerdo con el inequívoco estatus legal del Monte Athos, y bajo la supervisión de la Santa Comunidad y la ayuda de los servicios públicos, los veinte monasterios son responsables de la conservación del patrimonio cultural y natural de sus propiedades, para lo que gozan de la debida jurisdicción. De este modo, los bosques y el entorno natural son gestionados y conservados directamente por cada monasterio, y la mayoría de ellos han conseguido que se aprobaran planes de gestión —relativos principalmente a la gestión forestal— preparados por ingenieros de montes expertos. Existe también un servicio particular para toda la península, el Eforato Forestal. La caza está prohibida, aun cuando la caza furtiva que practican algunos empleados forestales y obreros de la construcción constituye a veces un problema. Ha sido esto, probablemente, lo que ha llevado a la desaparición de grandes herbívoros como el ciervo. También está prohibido que una embarcación se acerque a menos de 500 metros de la costa sin una autorización expresa, prohibición que imposibilita la pesca comercial.

La apertura de nuevas carreteras y la entrada de vehículos motorizados requiere actualmente la autorización de la Santa Comunidad, lo cual, en un avance muy positivo para la zona, sólo se concede alguna que otra vez. La responsabilidad de conservar y restaurar los monumentos y los objetos sacros corresponde a los monasterios a los que éstos pertenecen, y para ayudar en este menester el Estado griego ha fundado en Tesalónica el Centro para la Salvaguardia del Patrimonio Athonita, el cual aprueba todos los estudios científicos pertinentes y supervisa la ejecución de todas las obras que se llevan a cabo en la península. Además, los servicios pertinentes del Ministerio de Cultura están disponibles para ayudar cuando haga falta. No obstante, existen algunas zonas poco definidas, en lo tocante a la jurisdicción, entre los servicios ministeriales y las instituciones del Monte Athos, lo que a veces puede ocasionar fricciones, aunque por lo general se resuelven de manera amistosa.

El territorio de Simonopetra

El Santo Monasterio de Simonos Petras (Simonopetra) fue fundado por Simón el Athonita en 1267 en el sudoeste de la península del Athos, en un territorio de forma oval de 13 km², con 4,8 km de costa. Su altitud media es de 446 m s.n.m., y se eleva hasta los 889 m de altitud.

El propio monasterio fue levantado en medio de un paisaje espectacular dominado por una majestuosa cumbre rocosa situada a 300 m de altitud. Con los edificios dominan-

do el Mar Egeo y aparentemente suspendidos en el aire, esto representó un osado hito arquitectónico del período tardobizantino. Aunque los edificios han sido ampliados y se han añadido otros durante los siete siglos de existencia del Monasterio, subsiste todavía una paradoja: a causa de su sorprendente arquitectura, los edificios del Monasterio dominan el entorno natural, pero sin embargo están totalmente integrados en el paisaje y constituyen uno de los principales elementos de éste, aparte de haber constituido una fuente de inspiración para los artistas a lo largo de los siglos.

El patrimonio natural

Simonopetra y sus alrededores poseen una gran variedad de características geomorfológicas y de ecosistemas, que van desde una zona costera puramente mediterránea hasta los tupidos bosques de las zonas montañosas. Los bosques cubren un 70% del área, y pueden clasificarse en tres zonas, cada una de las cuales posee una gran diversidad de especies vegetales y endemismos: la zona eumediterránea, con especies arbóreas planifolias perennes, la zona termobiótica, con bosques mixtos de robles, castaños, tilos, arces, abetos y pinos, y la zona psicrobiótica, con árboles planifolios caducifolios, tales como hayas y arces americanos. Particularmente interesantes son las formaciones xerotérmicas de la zona costera rocosa con titímalos (*Euphorbia dendroides*), los torrentes de montaña con laurel (*Laurus nobilis*) (también enfrente del Monasterio) y determinados puntos de alta montaña donde han permanecido intactos algunos viejos grupos de árboles, que ahora son protegidos (Ganiatsas 2003).

La biodiversidad de fauna es también elevada, e incluye mamíferos tales como lobos, zorras, liebres, chacales, jabalíes y corzos, y también serpientes, tortugas y muchos insectos. Además, se han observado 105 especies de aves, 24 de las cuales están protegidas de acuerdo con la Directiva Aves Silvestres. La foca monje (*Monachus monachus*) ha sido vista a lo largo de la costa, en lo que constituye una simbólica simbiosis entre la comunidad monástica y una especie en grave peligro de extinción en toda la cuenca mediterránea. Más lejos de la costa se han visto delfines y algunos cetáceos.

Actividades humanas

A lo largo de los siglos, las actividades humanas han producido un impacto decisivo en este territorio, particularmente después de la fundación del Monasterio. Por poner un ejemplo: en los bosques se ha dado prioridad al cultivo de castaños, en cuanto árboles cuya madera puede ser explotada, mientras que algunas parcelas de bosque de mediana extensión han sido roturadas o convertidas en terrazas para cultivar plantas que proveyeran de alimen-

tos a la hermandad monástica. El fuego ha desempeñado un papel muy importante, directamente por haber dañado grandes extensiones de los bosques del Monasterio, e indirectamente por la aplicación de necesarias medidas de protección contra incendios. En estos últimos años, estas medidas han incluido la construcción de depósitos de agua en los bosques, la apertura de pistas forestales, la adquisición de equipos (como por ejemplo bombas contra incendios), así como el adiestramiento de los monjes en combatir el fuego.

Por otra parte, la absoluta carencia de pastoreo nómada en esta región (particularmente de cabras) ha beneficiado a la diversidad floral y ha permitido la rápida regeneración vegetal después de cada incendio forestal, como sucedió después de los catastróficos incendios de agosto de 1990.

Fuera de los muros fortificados del Monasterio, se han levantado construcciones auxiliares para atender determinadas necesidades de la hermandad monástica, los obreros y los muchos peregrinos que visitan Simonopetra.

Entre ellas hay molinos de agua, tiendas, talleres, establos, atarazanas, cisternas y otras instalaciones, algunas de las cuales poseen interés histórico y están siendo conservadas cuidadosamente en buen estado. Diseminados por toda el área del Monasterio se encuentran también algunos lugares sagrados, como por ejemplo la ermita de san Simón, que tiene algunas pequeñas iglesias y celdas a ella vinculadas, todas las cuales han sido restauradas.

Las actividades agrícolas, que cubren sólo 50 ha, se localizan tanto cerca del Monasterio como en algunos establecimientos dependientes más lejanos, y comprenden huertos, tanto de verduras y hortalizas como de árboles frutales, viñedos y olivares. Debido a la inclinación del terreno, muchos de estos huertos y terrenos han tenido que ser dispuestos en terrazas a lo largo de los siglos, y en la actualidad los muros de piedra de esas terrazas están siendo conservados en buen estado. Aun cuando se han construido muchos caminos aptos para vehículos motorizados, antes se accedía a todos estos terrenos mediante una red de senderos, y, de hecho, la mayoría de senderos de Simonopetra estaban empedrados y constituyen por



Bancales bien cuidados bajo el Monasterio. Fotografía: Josep Maria Mallarach.

sí mismos un importante elemento histórico y paisajístico. Un ejemplo típico lo constituye el camino que conduce desde el *arsanas* hasta los edificios principales del Monasterio. Éste ha realizado recientemente esfuerzos por conservar y mejorar la red de caminos y senderos, y este trabajo todavía continúa.

En el pasado, los monjes de Simonopetra pescaban cerca de la costa con redes sencillas, pero esta actividad se ha interrumpido en estos últimos años.

Los paisajes de Simonopetra

A causa de su morfología y su emplazamiento, se considera a Simonopetra como parte del paisaje athonita general, dominado por la Montaña Santa. Éste va desde la costa rocosa hasta la cima forestada de la península, a casi 900 m de altura, con una pendiente media de aproximadamente el 30 por ciento, que en algunos tramos se vuelve mucho más empinada. Visto desde el mar, el único hito lo constituye el propio Monasterio, con su sorprendente arquitectura. En la fatigosa subida desde el *arsanas* hasta el Monasterio por el empinado camino, es posible contemplar el complejo de edificios y el paisaje circundante desde distintos ángulos. Viniendo por la carretera desde Dafne, la pequeña ciudad portuaria del Athos, uno sólo contempla las laderas boscosas, hasta que de pronto —después de un recodo de la carretera— aparece una magnífica vista del Monasterio.



Acuarela de Edward Lear.

No es extraño, por lo tanto, que los artistas hayan encontrado siempre inspiración en Simonopetra y sus paisajes y a lo largo de los siglos los hayan plasmado en grabados, cuadros, fotografías y películas. Un ejemplo típico de ello lo constituye el dibujo realizado en 1744 por el hermano Basilio Barskij, que muestra de forma muy descriptiva (aunque, por lo que a dimensiones y perspectivas se refiere, algo inexacta) una vista del paisaje de Simonopetra desde el mar. Otra representación muy atractiva es la acuarela pintada por Edward Lear en 1856. En estos últimos años un número considerable de artistas han plasmado el Monasterio en distintos medios, y la mayoría de ellos se han centrado en el edificio principal. Sin embargo, sólo unos pocos han sido capaces de mostrar de un modo verdaderamente sensible —y desde distintas perspectivas— la integración de los edificios en el entorno natural y el paisaje resultante.

Otros aspectos culturales

Aparte de sus paisajes culturales y de la arquitectura tradicional de sus edificios, Simonopetra es un centro cultural de gran importancia. A pesar de los incendios y los ataques que en siglos pasados destruyeron gran parte de su riqueza cultural, el Monasterio todavía conserva una rica colección de objetos de arte, 25.000 documentos (100 de los cuales son manuscritos), iconos y reliquias sagradas, así como magníficas muestras de arte religioso y un gran número de objetos etnológicos relacionados con la vida y las actividades del Monasterio durante los últimos siete siglos. Su biblioteca de textos teológicos es tal vez la más extensa y mejor organizada del Monte Athos.

En las dos últimas décadas, con la ayuda del Estado griego y de la Comisión Europea, gran parte de esta riqueza cultural se ha conservado, restaurado si lo requería y guardado en instalaciones adecuadas, a fin de mantenerla a salvo pero a la vez accesible para los visitantes. Gran parte de este trabajo se ha llevado a cabo o ha sido supervisado por monjes de Simonopetra, que han adquirido las habilidades y pericia necesarias.

Debe señalarse que casi toda esta riqueza cultural —aparte de su valor estético e histórico— posee intrínsecamente un profundo significado espiritual y forma parte de la experiencia vital de la hermandad monástica. Esto se pone de manifiesto en el cultivo por parte del Monasterio de la tradición musical bizantina, con resultados que son tanto de gran calidad estética como de importancia para la liturgia cotidiana. Todavía se practica la pintura de iconos, también en la tradición bizantina, así como su restauración. Esta es una actividad espiritual y cultural que no posee importancia económica para los principales monasterios del Monte Athos, excepto para algunas de sus dependencias menores.

Uso y gestión del patrimonio natural y cultural

El uso del territorio y de los recursos naturales

Antes de que *Hosios* Simón decidiera levantar un monasterio sobre una cumbre rocosa, es probable que los eremitas vivieran en cuevas o pequeñas celdas de la región. No se sabe con certeza por qué escogió ese emplazamiento tan agreste, aunque probablemente fuera por motivos simbólicos y espirituales, o por la seguridad que ofrecía, o por una combinación de ambas cosas. En cualquier caso, los edificios del Monasterio fueron fijados a una cima rocosa, y poco a poco la fueron rodeando por todos los lados durante las distintas fases de construcción. Estéticamente, el principal complejo de edificios de Simonopetra parece a la vez nacer de la tierra rocosa y elevarse inexorablemente hacia el cielo.

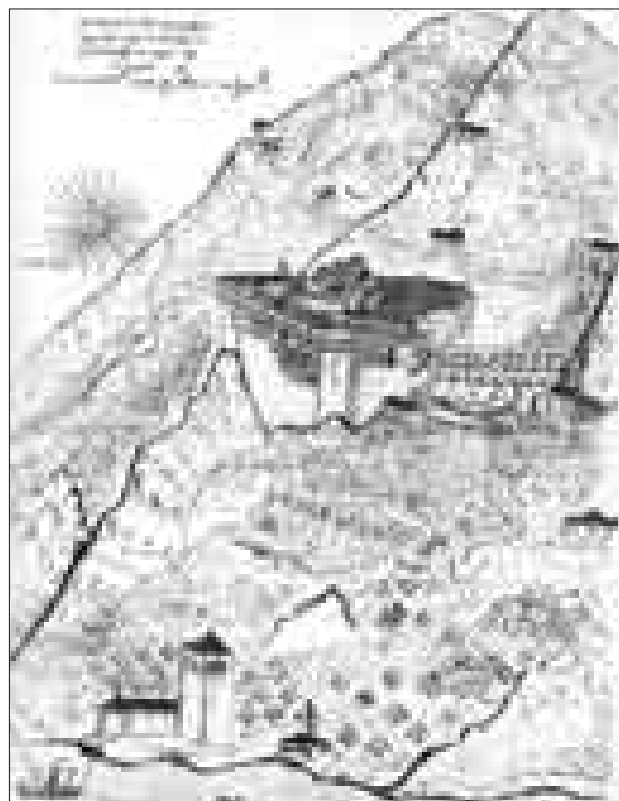
Inicialmente el Monasterio sólo era accesible por mar, hecho que explica por qué se construyeron el *arsanas* y su maravillosa torre (1567). Esto exigía una dura ascensión de unos 40 minutos a pie, o con burros y mulas. La introducción del tráfico motorizado en el Monte Athos en el siglo XX ha representado que el primitivo acceso se emplee menos para las cuestiones de diario, aunque el sendero está bien conservado y todavía ofrece magníficas vistas del paisaje a los visitantes. Se construyó una buena carretera que une Dafne con Simonopetra, para conectar al Monasterio con las instalaciones que posee en el puerto de Dafne. Esta carretera ha sido ensanchada recientemente, lo que ha dejado varias cicatrices no deseadas en el paisaje. No obstante, se podrían aplicar medidas reparadoras para mitigar este problema estético.

En el siglo XX se abrieron también pistas forestales para conectar el complejo principal de edificios con dependencias tales como la granja de Dontas, en las lindes con el monasterio de Xiropotamou, y para facilitar el transporte de madera hasta Dafne. Esta red de pistas no es tal vez tan tupida como en otras partes del Monte Athos, pero aun así es excesiva. Su impacto sobre el entorno natural no es demasiado grave, pero algunos tramos de esa red han interceptado antiguos senderos. Además, dicha red es difícil de conservar en buen estado y necesita algunas mejoras, pues así que un tramo de carretera es abandonado, vuelve rápidamente a su estado natural. Por eso las infraestructuras «duras» deberían ser contempladas sólo muy de vez en cuando.

En la actualidad, el Monasterio posee y utiliza cinco vehículos motorizados para el transporte de personas y materiales, así como un coche de bomberos.

El suministro de agua al Monasterio y a sus otras instalaciones y dependencias ha sido un problema importante desde su fundación. No existen ríos ni lagos dentro de su territorio, sólo cuatro torrentes cuyo curso es intermitente y que se ve afectado por las instalaciones hidrológicas realizadas en siglos pasados. Toda el área cuenta con numerosas construcciones de gestión del agua, mientras que en el propio Monasterio se han descubierto varias cisternas. El elemento arquitectónico más característico de esas construcciones es el acueducto, visible desde el mar, cuyos dos tramos superiores fueron añadidos durante los primeros años de la dominación otomana. En Simonopetra el agua se usaba antiguamente para impulsar almazaras y aserraderos. En la actualidad, el agua de escorrentía y de fuentes es canalizada a un embalse de 180 m³ situado arriba en la montaña y de ahí conducida al edificio principal del Monasterio. El consumo anual es de unos 8.000 m³.

Por lo que se refiere a la energía eléctrica, el Monte Athos no está conectado a la red principal de Grecia por acuerdo al que llegó la Comunidad de la Montaña Santa. Sus necesidades son cubiertas, de un modo descentralizado, principalmente con gasolina, que el Estado proporciona libre de impuestos y a un precio moderado, situación esta que corre el peligro de cambiar. De todos modos, y sobre todo por motivos medioambientales, algunos monasterios han empezado a experimentar con fuentes de energía



Este grabado del hermano Basilio Barskij muestra el paisaje del monasterio de Simonopetra en 1744.

renovable. Simonopetra ha conseguido notables avances en este terreno y ha construido una pequeña planta hidroeléctrica de 33 kw y un parque fotovoltaico de 46 kw, diseñados por un monje de Simonopetra de origen alemán, que ha publicado un artículo científico sobre este tema. Estas dos instalaciones están conectadas entre sí por medio de un pequeño generador eléctrico auxiliar. Del consumo eléctrico anual total de 260.000 kw, el 50% es producido por la planta hidroeléctrica, el 40% por el parque fotovoltaico y el 10% por el generador. Y el sistema guarda automáticamente datos exactos acerca del modo de producción y consumo.

Gestión organizativa

Simonopetra, como los otros 19 monasterios del Monte Athos, es cenobítico y es regido, de un modo organizado e integrado, por la hermandad de monjes. El núcleo de la actual hermandad monástica (unos 25 monjes) proviene del monasterio de la Metamorfosis de Meteora, al borde de la llanura de Tesalia, en la Grecia central, que abandonaron en 1973 por culpa de la presión del turismo.

Al frente del Monasterio está el Abad (el higúmeno, o «superior»). Elegido de por vida por la hermandad en una votación secreta, su función es la de actuar como administrador principal y como padre espiritual de cada uno de los monjes. Es asistido por un pequeño número de ad-

juntos, que también son elegidos por los monjes. Aparte de sus responsabilidades religiosas, a cada uno de los monjes se le asignan tareas específicas por un determinado período de tiempo (*diakonima*).

El destructor incendio de agosto de 1990 —que amenazó incluso al edificio principal del Monasterio y dañó seriamente la celda de san Simón— sirvió para dar impulso a un proceso sistemático de planificación, que ha seguido siendo aplicado y supervisado atentamente durante las dos décadas siguientes. Este proceso —conducido bajo la dirección de la hermandad de Simonopetra y con la contribución de expertos sobre el tema— no sólo afecta al entorno natural y, en particular, a los bosques, sino también a la ampliación y restauración de los edificios y las instalaciones (Grupo de Trabajo 1990).

Gestión del paisaje

Entre las tareas asignadas a monjes concretos están la responsabilidad de la gestión forestal y el cuidado del entorno natural. El padre designado para este cometido, que posee mucha experiencia en este campo, colabora estrechamente con un guarda forestal en la puesta en marcha de un plan de gestión que cubra la totalidad del área forestal del Monasterio. Este plan fue desarrollado a comienzos de la década de 1980 (Pantekis y Langas 1990) y fue revisado a fondo después del destructor incendio de



El monasterio de Simonopetra con el monte Athos al fondo. Fotografía: Matthias Kutter.

1990 gracias a un proyecto financiado por la Unión Europea para la gestión ecológica de los bosques de Simonopetra (Dafis *et al.* 1992). Este proyecto incluye algunas acciones ya puestas en práctica que facilitan directrices para la gestión forestal en Simonopetra, tales como:

- la protección activa y pasiva contra los incendios forestales;
- la repoblación de bosques quemados, principalmente por medio de la regeneración natural y la reforestación a pequeña escala con especies nativas hoy extintas (como algunos árboles frutales y de otro tipo que fueron considerados inútiles en el pasado y eliminados para crear un monocultivo de castaños), incrementando de este modo la biodiversidad;
- la veda total a la explotación maderera en algunas zonas sensibles del bosque, así como un aumento en el ciclo de tala (sobre todo de los castaños) de 20 a 40 años;
- la restauración y mejora de todos los elementos producto de la presencia humana en los bosques, desde senderos y pequeños puentes de piedra hasta fuentes, cisternas y terrazas, a fin de reforzar el equilibrio entre la naturaleza y los seres humanos.

La alimentación de la hermandad monástica es frugal y básicamente vegetariana, y se limita a pan, aceitunas, aceite de oliva, verdura, legumbres y vino; sólo se permite el pescado en algunas fiestas de guardar. El consumo de carne no está permitido en el Monasterio, salvo con fines estrictamente medicinales. La producción de verduras, fruta, vino y otros productos naturales no es totalmente ecológica en el área del Monasterio, pues se emplean con moderación algunos fertilizantes y pesticidas poco agresivos. No se elabora compost, y los residuos sólidos orgánicos son tirados a la basura.

Se han recogido en un banco de semillas algunas semillas de variedades locales amenazadas, como por ejemplo peras y manzanas, junto con algunas variedades antiguas de aceitunas, tomates y otras hortalizas. Se recogen algunas plantas aromáticas para su empleo con fines medicinales y para preparar excelentes infusiones de hierbas.

Gestión cultural

Para la conservación, restauración y ampliación de los edificios, el Monasterio designa a arquitectos entendidos y de talento, auxiliados por ingenieros expertos, para que preparen los estudios necesarios y supervisen las obras que se llevan a cabo. No obstante, son los propios monjes los que están directamente implicados en la ejecución de los proyectos, y controlan a diario sus progresos. Se ha adoptado un enfoque similar para los proyectos de infraestructuras (red de carreteras, suministro de energía y de agua, aguas residuales, etc.).

Como ya hemos indicado, se pone un especial cuidado en la salvaguardia y restauración del patrimonio espiritual y cultural del Monasterio (objetos de arte, iconos, música, manuscritos y libros), y los monjes trabajan con reconocidos expertos en cada campo, habiendo recibido capacitación adecuada y adquirido ya una considerable experiencia. Estas actividades se han ampliado para que cubran el patrimonio cultural general de la Montaña Santa, con el establecimiento en Simonopetra de foros culturales sobre fotografía, pintura, cine, publicaciones y otras formas artísticas relacionadas con el Monte Athos.

Perspectivas de futuro

Cambios y retos

Hace quince años, el hermano Elissaïos explicaba⁶ que el Monte Athos no es un museo, sino un ser vivo que toma de cada período histórico aquello que necesita y lo adapta a sus propias tradiciones milenarias. En este sentido, las comunidades monásticas del Monte Athos no están aisladas del mundo real, sino que están en contacto con las realidades y tendencias contemporáneas, ofreciendo, además, una orientación por medio de la enseñanza, la compasión y el ejemplo.

Uno de los cambios que se han producido es que la mayoría de conversos al monacato athonita ya no son hombres sin estudios de las zonas rurales, sino que en la actualidad son hombres con estudios —hay muchos con títulos universitarios— de áreas urbanas. Por este motivo, carecen de las destrezas necesarias para gestionar la tierra y los bosques, y de la capacidad para hacer frente a la dureza del clima y a la falta de movilidad, y deben adquirirlas a través de un difícil período de adaptación. Por lo demás, los agricultores de las zonas rurales de Grecia tienen en la actualidad calefacción central y otras comodidades modernas en sus casas, y emplean vehículos para el transporte, en vez de burros o sus dos piernas. Por otra parte, el monje culto de hoy en día posee la competencia para manejar los sistemas tecnológicos necesarios para la protección de los documentos y los objetos, la gestión de los sistemas alternativos de energía y las comunicaciones contemporáneas. El reto con que se enfrenta Simonopetra es el de sacar provecho de la tecnología moderna sin volverse dependiente de la misma y sin que ésta socave las tradiciones monásticas fundamentales.

Otro reto lo constituye el incremento del número de peregrinos y visitantes, consecuencia de la fama de Simo-

⁶ En el curso de una conferencia ofrecida en la Fundación Goulandris-Horn, en Atenas, el 14 de marzo de 1993.

Simonopetra, su belleza sin igual y la necesidad genuina que experimentan muchos seres humanos de encontrar dirección. Este incremento ha supuesto una sangría constante para los recursos humanos y materiales, y en ocasiones ha afectado a la administración cotidiana del Monasterio. No obstante, la Santa Comunidad ha hecho esfuerzos por limitar el número de peregrinos por día, y para distribuirlos de forma más equitativa entre los veinte monasterios. Al número de visitantes puede añadirse el gran número de operarios y técnicos que son necesarios de forma casi permanente, lo que llega a suponer un promedio de 100 personas al día en Simonopetra.

Además, ha surgido otro problema con implicaciones espirituales, relacionado con la intensificación de las actividades en el Monte Athos: debido a la restauración de los edificios y a la protección del patrimonio cultural, se ha incrementado el ruido, el tráfico de todo tipo de vehículos, la polución y la intromisión. Y esto conlleva la pérdida de esa atmósfera de paz que es condición básica de la vida monástica.

En el Monte Athos se han ido agudizando otros problemas medioambientales relacionados, especialmente en lo que concierne a las necesidades de los vehículos a motor, el transporte de materiales y la gestión de los

residuos. Se han puesto ya en marcha medidas para controlar el número de vehículos permitidos en el área, mientras que se está estudiando la posibilidad de transportar los residuos a plantas de tratamiento situadas fuera del Monte Athos, aunque de momento esto sólo se lleva a cabo en Caryes, la capital del Monte Athos.

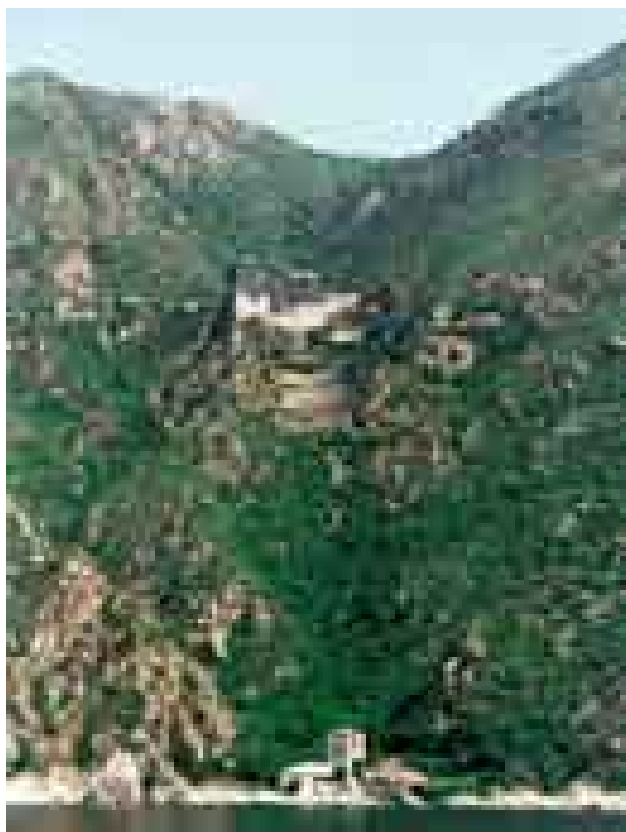
La explotación forestal ya no es tan rentable como antes debido a los costes laborales y de transporte, lo que ha conducido en algunos casos a prácticas insostenibles. La idea de limitar la extracción de madera a la necesaria para los monasterios y frenar su exportación, buscando al mismo tiempo alternativas para compensar la pérdida de ingresos correspondiente, es una posibilidad que está ganando terreno.

También deben tenerse en cuenta algunos impactos externos. El cambio climático tendrá serias repercusiones en los ecosistemas del Monte Athos y su biodiversidad, al tiempo que reducirá sensiblemente la disponibilidad de agua dulce. Estos son cambios que deberían estudiarse y seguirse muy atentamente, de modo que puedan tomarse con mucha antelación las necesarias medidas orientadas a mitigar la escasez de agua y a facilitar la adaptación a los nuevos ciclos del agua. A nivel cultural, la homogeneización resultante de la globalización puede afectar al Monte Athos, aunque sus tradiciones espirituales son fuertes y pueden resistir a sus perniciosos efectos. Es de esperar que los pequeños cambios que se producen en el Monte Athos puedan ser integrados en sus tradiciones donde sea necesario.

Respuesta y planificación organizadas

Desde la época bizantina, un dogma básico de la tradición monástica del Cristianismo Ortodoxo ha sido el de la comunión de los seres humanos con la naturaleza, vista como Creación de Dios. La armonía entre los hombres y la naturaleza es todavía hoy un rasgo del monacato athonita, y ha sido preconizada especialmente en Simonopetra de conformidad con las enseñanzas y las funciones de Su Santidad Apostólica el Patriarca Ecu­ménico Bartolomé, quien ha proclamado repetidamente que destruir el entorno natural es un pecado contra Dios⁷.

Como comentábamos antes, en Simonopetra ha existido preocupación por los temas medioambientales durante las dos últimas décadas, como demuestran los distintos



El Santo Monasterio de Simonopetra y el arsenas vistos desde el mar. Fotografía: Padre Theodossios.

⁷ Las opiniones de S. S. A. el Patriarca Ecu­ménico están claramente presentadas en la recopilación del hermano John Chryssavgis titulada *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*. 2003. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge, Reino Unido.

estudios, proyectos y medidas que ha emprendido (Lorimy 1996). Ahora es el momento de dar otro importante paso adelante, que consistiría en plantear una gestión integrada y sistemática del patrimonio natural y cultural del Monasterio.

En el marco del Estudio Ambiental Especial para el Monte Athos, Simonopetra tiene la posibilidad de desarrollar su propio plan de gestión, que cubra todos los aspectos de la tierra y su cultivo, los bosques y la vegetación, la biodiversidad, el agua, la energía, los residuos, la edificación y las infraestructuras. Dicho plan de gestión debería tomar igualmente en consideración los principios de sostenibilidad, que incluyen no sólo dimensiones medioambientales, sino también sociales y económicas. Debería contribuir a su preparación un equipo de expertos; no obstante, se requiere igualmente la participación enérgica del Monasterio, pues éste va a encargarse de su puesta en práctica, así como por razones de sostenibilidad y continuidad. Este paso es tal vez el más difícil de todos y exigirá tiempo y persistencia.

Dentro de este marco, se deberían abordar y estudiar una serie de cuestiones específicas. Una posibilidad es el establecimiento de un certificado para la producción maderera de los bosques de Monasterio que se ajustase al FSC⁸ u otro sistema acreditado, lo que garantizaría la sostenibilidad de las prácticas que se realizasen. Otra cuestión clave serían también los métodos ecológicos de producción de energía y la fuerte economía en su uso en un entorno monástico. Y también debería estudiarse el tema de la gestión en origen de los residuos.

A otro nivel, debería existir también una fuerte preocupación por la estética de todo el territorio del Monasterio, que forma parte del «Jardín de la Virgen María». Y se deberían abordar los temas relativos a paisajes, edificios, la integración de las instalaciones necesarias en el entorno natural, la conservación de los elementos antrópicos del paisaje y la gestión de la vegetación allí donde se requiera. En este contexto, el estudio sobre el paisaje que se llevó a cabo a comienzos de la década de 1990 debería revisarse y actualizarse, tomando en consideración los nuevos datos y aportaciones que se han recogido (Malamidis *et al.* 1993).

Contribución general

Un programa con tanta visión de futuro y tan realista facilitará una experiencia inestimable, que puede tener consecuencias en un contexto más general. En el

propio Monte Athos, los representantes del Monasterio deberían seguir participando activamente en los órganos apropiados, favoreciendo el desarrollo y puesta en práctica de un planteamiento integrado de la gestión del patrimonio natural y cultural de toda la península. Esto se verá favorecido por la difusión creativa que es palpable en esta área.

En un contexto más amplio, Simonopetra debería actuar como dinamizador y parte activa de un diálogo sobre la gestión ecológica de las tierras monásticas, empezando por sus propios establecimientos dependientes de Ormilía (Calcídica) y de Francia: el monasterio de St. Antoine le Grand, situado dentro del «Parc Naturel Régional du Vercors», y el de Solan, cerca de Aviñón. Existen ya otras comunidades de familias monásticas y unos cuantos monasterios ortodoxos de Grecia, Rumanía y Rusia, así como de varios países balcánicos (como por ejemplo uno en la Antigua República Yugoslava de Macedonia con el que Simonopetra mantiene estrechos lazos) que estarían interesados en intercambiar opiniones y experiencias.

De este modo, el Santo Monasterio de Simonos Petras tiene potencialmente una doble responsabilidad en los inicios del tercer milenio: conseguir una coexistencia viva y armónica entre los hombres y la naturaleza mediante un enfoque sensible hacia el medio antrópico y natural de su territorio, y difundir sus conocimientos y experiencia para el provecho de todos.

Glosario

Archimandrita: título del Abad de un monasterio.

Arsanas: cobertizo para resguardar y reparar las embarcaciones.

Athonita: relativo al Monte Athos, la Montaña Santa.

Diakonima: tarea asignada a un monje por un período determinado de tiempo.

Eforato: un servicio o comisión con una tarea definida.

Gerontas: el abad de un monasterio, un monje respetado o un monje con funciones administrativas.

Higúmeno: el superior de un monasterio.

Metochion: complejo de edificios o granja aislados del monasterio; una dependencia.

Monacato cenobítico: vida monástica en comunidad (de las palabras griegas que significan «vida en común»).

Santa Comunidad: el órgano supremo de la administración del Athos.

Santa Epistasia: el órgano ejecutivo de la administración de la Santa Comunidad.

Simonopetra: el Santo Monasterio de Simonos Petras, literalmente «la roca de Simón».

⁸ Forest Stewardship Council: www.fsc.org.

Referencias

Ντάφης, Σ. κ.ά. 1992. *Μελέτη οικολογικής διαχείρισης περιοχής Ι. Μ. Σίμωνος Πέτρας*. Θεσσαλονίκη.

[Dafis, S. et al. 1992. *Gestión ecológica del área del santo monasterio de Simonos Petras*. Tesalónica (en griego).]

Ελισαίος, Αρχιμανδρίτης. 'Ο κοινοτικός και οικουμενικός χαρακτήρας του Αγίου Όρους'. Στο βιβλίο 2007, *Εκκλησία - Οικουμένη - Πολιτική*. Ινδικτος, Αθήνα, σελ. 201-230.

[Elissaios, Archimandrita. 2007. «El carácter comunal y ecuménico de la Santa Montaña». In: *Iglesia-Ecumenismo-Política*. Indiktos, Atenas, pp. 201-230 (en griego).]

Γκανιάτσας, Κ. 2003. *Η βλάστηση και η χλωρίδα της χερσονήσου του Αγίου Όρους*. Αγιορειτική Βιβλιοθήκη, Άγιον Όρος.

[Ganiatsas, C. 2003. *La vegetación y la flora de la península de la Santa Montaña*. Biblioteca Athonita, Monte Athos (en griego).]

Holy Community of Mt. Athos. 2008. *Report to the World Heritage Committee*. Caryes, Monte Athos.

Λοριμύ, Ν. κ.ά. 1995. *Πρόγραμμα ACE 1991-1995: Τεύχος διάδοσης και αποτελέσματα εφαρμογής*. Ιερά Μονή Σίμωνος Πέτρας, Άγιον Όρος.

[Lorimy, N. et al. 1995. *El Programa ACE 1991-1995: Documento de diseminación y resultados de su implementación*. Santo Monasterio de Simonos Petras, Monte Athos (en griego).]

Λόριμυ, Ν. 1996. *Ιερά Μονή Σίμωνος Πέτρας: Αναφορά στα έργα συντήρησης και ανάπτυξης*. Άγιον Όρος.

[Lorimy, N. 1996. *El Santo Monasterio de Simonos Petras: Informe sobre los proyectos de conservación y urbanización*. Monte Athos (en griego).]

Μαλαμίδης, Γ., Σιαμίδης Φ. και Σιδηρόπουλος Γ. 1993. *Ιερά Μονή Σίμωνος Πέτρας: Μελέτη αποκατάστασης του τοπίου και διαμόρφωσης του περιβάλλοντος χώρου της Ιεράς Μονής*. Θεσσαλονίκη.

[Malamidis, G., F. Siamidis F. y G. Sideropoulos. 1993. Santo Monasterio de Simonos Petras: Estudio para la repoblación de los paisajes y el trazado del espacio que rodea al Monasterio. Tesalónica (en griego).]

Παπαγιάννης, Θ. και Ιερομόναχος Ελισαίος. 1994. *Φυσικός χώρος και μοναχισμός: Η διατήρηση της βυζαντινής παράδοσης στο Άγιον Όρος*. Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα.

[Papayannis, T. y Fr. Elissaios. 1994. *Naturaleza y monacato: la preservación de la tradición bizantina en el Monte Athos*. Fundación Goulandris-Horn, Atenas (en griego).]

Παντέκης, Α. και Λάγκας Γ. 1980. *Διαχειριστική μελέτη μοναστηριακού δάσους Ιεράς Μονής Σίμωνος Πέτρας*. Θεσσαλονίκη.

[Pantekis, A. y G. Langas. 1980. *Estudio de gestión del bosque monástico del Santo Monasterio de Simonos Petras*. Tesalónica (en griego).]

Παπαδόπουλος, Στ. (εκδ.). 1991. *Σιμωνόπετρα, Άγιον Όρος*. ΕΤΒΑ, Αθήνα.

[Papadopoulos, St. (ed.). 1991. *Simonopetra, Montaña Santa*. ΕΤΒΑ, Atenas (en griego).]

Πεντζίκης, Γ.Ν. 2003. *Άγιον Όρος*. Explorer, Αθήνα.

[Pentzikis, G.N. 2000. *Montaña Santa*. Explorer, Atenas (en griego).]

Σιδηρόπουλος, Γ. 2000. *Άγιον Όρος: Αναφορές στην ανθρωπογεωγραφία*. Εκδόσεις Καστανιώτη ΑΕ, Αθήνα.

[Sideropoulos, G. 2000. *Monte Athos: Referencia a la geografía antrópica*. Ediciones Castaniotis, Atenas (en griego).]

Αδελφότης Σιμωνόπετρας και Θύμιος Παπαγιάννης και Συνεργάτες ΑΕΜ. 1992. *Πρόγραμμα συντήρησης και ανάπτυξης 1992-1995*. Άγιον Όρος και Αθήνα.

[Hermanidad de Simonopetra y Thymio Papayannis y asociados. 1992. *Programa de restauración y urbanización 1992-1995*. Monte Athos y Atenas (en griego).]

Ταχιάιος, Α. και Αιμίλιος Ν. 2006. *Βυζάντιο, Σλάβοι, Άγιον Όρος*. University Studio Press, Αθήνα.

[Tachiaios, A. y N. Aimilios. 2006. *Bizancio, eslavos, Montaña Santa*. University Studio Press, Atenas (en griego).]

Ομάδα Εργασίας. 1990. *Σιμωνόπετρα: Πρόταση ολοκληρωμένης παρέμβασης για την αποκατάσταση των ζημιών μετά την καταστροφική πυρκαγιά του Αυγούστου 1990*. Άγιον Όρος.

[Grupo de Trabajo. 1990. *Simonopetra: propuesta de una intervención integrada para la reparación de los daños causados por el catastrófico incendio de agosto de 1990*. Monte Athos (en griego).]

UNESCO. 2006. Report on the joint mission (UNESCO - ICOMOS - IUCN) to Mount Athos, Greece (<http://whc.unesco.org/archive/2006/mis454-2006.pdf>)

Lecturas adicionales:

Kadas, S. 2002. *Mount Athos - An illustrated guide to the monasteries and their history*. Ekdotike Athenon SA, Atenas.

Παπαχρυσάνθου, Δ. 1992. *Ο Αθωνικός Μοναχισμός: Αρχές και οργάνωση*. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα.

[Papachrysanthou, D. 1992. *El monacato athonita: principios y organización*. Fundación Educativa del Banco Nacional (en griego).]

Papayannis, T., «Mount Athos», in Mallarach, J.-M. y T. Papayannis (eds.). 2007. *Protected areas and Spirituality: Proceedings of the First Workshop of the Delos Initiative - Montserrat 2006*, IUCN - Abadía de Montserrat, 2007, Barcelona, España, pp. 263-278.

Pennington, B. 1978. *O Holy Mountain! Journal of a Retreat on Mt. Athos*. Doubleday, Nueva York.

¹ Con una introducción de Thymio Papayannis.

Σινάκος, Α. 2003. *Άνθρωπος και περιβάλλον στην Πρωτοβυζαντινή εποχή*. University Studio Press, Θεσσαλονίκη.

[Sinacos, A. 2003. *El hombre y el entorno a comienzos de la época bizantina (siglos 4-6)*. University Studio Press, Tesalónica (en griego).]

Σμυρνάκης, Γ. 1903. *Το Άγιον Όρος*. Αθήνα.

[Smyrnakis, G. 1903. *La Montaña Santa*. Atenas (en griego).]

El autor

Thymio Papayannis, arquitecto, urbanista y experto en medio ambiente, es el co-coordinador de la Iniciativa Delos, Grupo de Trabajo sobre Valores Culturales y Espirituales de las Áreas Protegidas de la CMAP de la UICN. Es el coordinador del Grupo de Trabajo sobre Cultura de la Convención de Ramsar, que recientemente presentó el libro *Action for culture in Mediterranean Wetlands*. Fundó y dirige el MED-INA (Mediterranean Institute for Nature and Anthropos). Está implicado en asuntos relativos al Monte Athos —y especialmente del monasterio de Simonopetra— desde 1990. Es también miembro de la Junta Rectora del WWF International.

Protección de paisajes marinos: la isla de Vitória, Parque Estatal de Ilhabela, Brasil

Marília Britto de Moraes, Mariana Almeida Pirró, Roberto Costa y Alain Briatte Mantchev

Ilhabela es un municipio costero del Estado de São Paulo, Brasil, que incluye un archipiélago de 12 islas. Debido a su hermoso paisaje y sus condiciones insulares, un 83% de su superficie fue declarado Parque Estatal en 1977 para conservar su patrimonio natural y cultural. Desde la década de 1970 se ha extendido la especulación a lo largo de la costa, afectando negativamente al paisaje y a la sociedad local. Los habitantes de las comunidades costeras tradicionales —los *caiçaras*— vieron como sus tierras costeras de pronto aumentaban tremendamente de valor. Al final, muchos fueron sacados de sus casas tradicionales y han tenido que trabajar para los nuevos terratenientes o emigrar a los núcleos urbanos. Así comenzó el fin de la cultura *caiçara*.

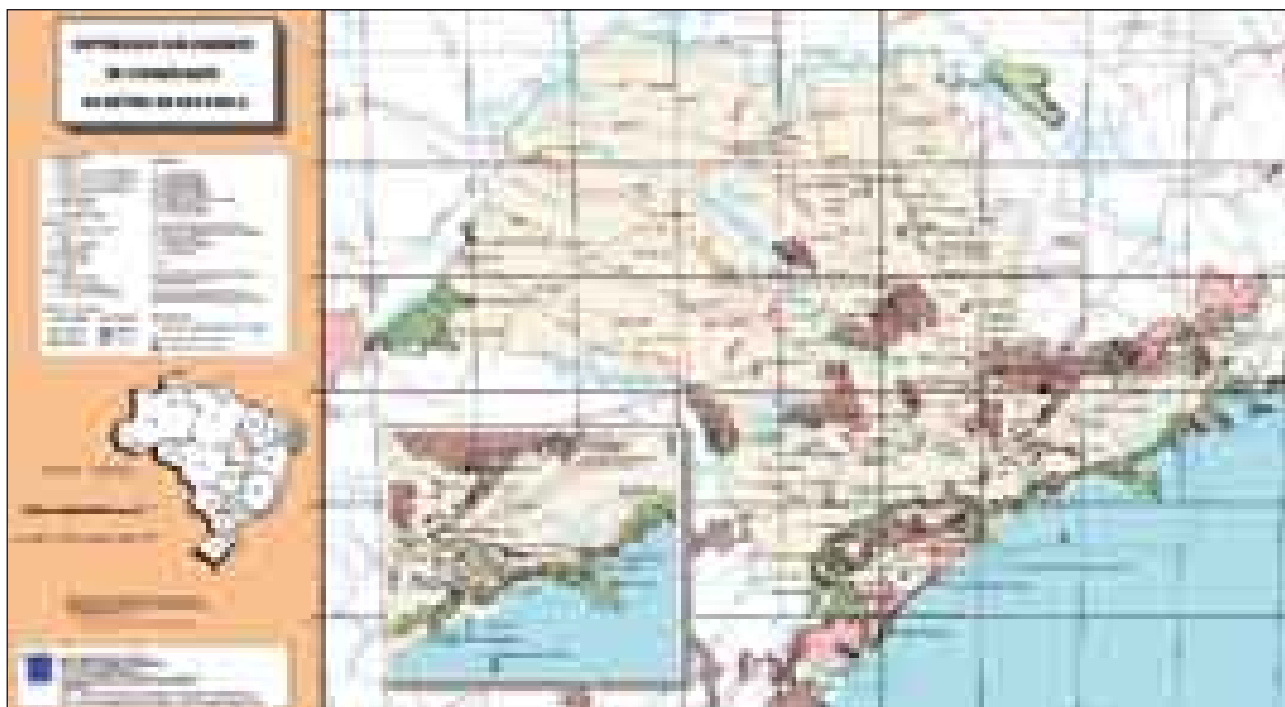
La especulación del suelo en el archipiélago de Ilhabela empezó más tarde que en el continente, y en realidad no se inició hasta la década de 1990. Conocido como la Polinesia de Brasil, el archipiélago de Ilhabela es en la actualidad una leyenda urbana.

La ciudad de Ilhabela está situada sobre un canal cuya profundidad permite que se pueda exportar petróleo y



El archipiélago de Ilhabela. Imagen de satélite.

artículos como automóviles y cereales. Los conflictos sobre tenencia de tierras se produjeron aquí antes que en otras zonas más meridionales y orientales del archipiélago, y las comunidades *caiçara* desaparecieron cuando la población urbana migratoria llegó a la zona. No obstante, las comunidades aisladas se modificaron relativamente poco, pues el acceso sólo era posible por mar. Con todo, la llegada de millonarios con sus yates, el turismo, el submarinismo y la pesca alteraron su vida y trajeron un nuevo mercado y unos nuevos valores. Los



Mapa 1. El Parque Estatal de Ilhabela.

viejos modelos tradicionales de intercambio en una economía simple, las creencias y las prácticas religiosas se volvieron rápidamente insatisfactorias. La gente mayor todavía quiere resistir, pero los jóvenes quieren que el cambio se produzca rápido. Sin embargo, el impacto más grave —provocado por unos cuantos especuladores urbanísticos— se ha producido en la tenencia de tierras. Una vez que hubieron vendido sus tierras, sus casas y sus embarcaciones, estimulados por el sueño de una vida más cómoda en la ciudad, muchos habitantes tradicionales descubrieron una nueva e inesperada perspectiva de vida.

Este proceso todavía sigue en el otro extremo de la isla mayor, y amenaza a las comunidades locales *caiçaras* que aún subsisten. Esto está ocurriendo fuera de los límites del área protegida; paradójicamente, lo que treinta años atrás supuso un impacto negativo para las vidas de las poblaciones tradicionales, se ha convertido ahora en una especie de bendición gracias al Parque. La propiedad de la tierra permitió que pudieran sobrevivir muchas comunidades *caiçara*, aun cuando no sin entrar en conflictos con el Parque.

Situada a 21,6 millas del continente, la isla de Vitória alberga la comunidad *caiçara* probablemente mejor preservada, culturalmente hablando, de esta parte de la costa del Estado de Sao Paulo. Su interacción armónica con la naturaleza y sus necesidades y niveles de consumo significativamente bajos son admirables.



El archipiélago de Ilhabela. Fotografía: Paulo Nogara.

Importante como paisaje terrestre/marino ecológico, una islita cercana alberga nidos de aves marinas migratorias y es lugar de reproducción de vertebrados marinos, lo que la convierte en objetivo tanto de la pesca tradicional como de la no tradicional. Una comunidad de 17 familias con un total de 50 personas (15 casas, cuatro casas para hacer harina, una escuela elemental y cuatro embarcaciones) sobrevive en la isla mayor de las tres (2 km²), que se caracteriza por tener pronunciados ribazos y carecer de playas. El bosque atlántico local ha sido modificado a lo largo de los siglos debido a la introducción de especies exóticas y la extracción de madera para construir casas y otras instalaciones y



Vivienda caiçara. Fotografía: Paulo Nogara.

para leña. Tanto cuantitativa como cualitativamente, el suministro de agua es irregular y no existe alcantarillado doméstico (Pirro 2008).

La definición del pueblo *caiçara* —propio de la región costera del sur del Brasil— se relaciona directamente con su cultura y está caracterizada por una serie de valores, cosmovisiones, símbolos y prácticas. Su relación con la naturaleza y en cuanto miembros de una sociedad común se basa principalmente en los valores culturales indígenas (Diegues 1983). Esta relación se expresa mediante elementos materiales tales como técnicas constructivas, tipos de barcas y herramientas, y también mediante elementos intangibles tales como el lenguaje, la música, la danza y los rituales religiosos.

Hace siglos, la isla mayor se llamaba São Sebastião (o Maembipe para los tupinamba, el pueblo costero indígena), y las otras islas eran usadas por los lugareños para la caza y la pesca, aunque no para construir viviendas. Las tribus vivían en el continente, y se libraron muchas guerras y batallas con los piratas y los corsarios. La zona costera fue dividida en sectores bajo la economía colonial en los siglos XVII y XVIII para plantar caña de azúcar, y de nuevo en el siglo XIX para plantar cafetales. A comienzos del siglo XX, el declive de la producción de café en la región y su importancia cada vez menor en la economía local empujó a las poblaciones urbanas hacia otros núcleos, dejando únicamente a aquellos (como los *caiçaras*) que estaban atados a la

tierra. Durante esos largos años los *caiçaras* se convirtieron en pescadores, y llegaban barcas desde Santos para comprar pescado.

Cuando llegó la urbanización en la década de 1950, los *caiçaras* llevaban décadas aislados. Los *caiçaras* son descendientes de esclavos negros, europeos e indígenas, y su mestizaje es el resultado de siglos de intercambios amigables. Como resultado de este aislamiento, los *caiçaras* isleños tienen ciertas peculiaridades que no comparten los del continente, y que tienen que ver con su sentido de la insularidad. Estas diferencias se manifiestan en representaciones simbólicas, imágenes y conductas, y pueden atribuirse tanto a factores geográficos (la presencia del océano, un espacio limitante que refuerza los acontecimientos que se producen en las islas, y el reducido tamaño de éstas) como míticos, en los que la memoria colectiva se apoya en el mar circundante, la tierra, el agua y el viaje.

La isla es un territorio delimitado, lo que refuerza la sensación de lugar en el espacio, mientras que las nuevas formas de solidaridad y relaciones sociales evocan un pasado sagrado y religioso legendario (Diegues 1997). Una isla es tanto mar como tierra: el mar es un entorno peligroso y hostil, pero también ofrece protección. Los *caiçaras* pueden ver lo invisible, como por ejemplo los peces dentro del mar, tomando como referencias ciertas características del paisaje. A pesar de su dura existencia, Roberto Costa dice: «Somos felices, y no necesitamos otra cosa más que pescado». Su relación con el paisaje terrestre y marino es un factor importante para su conservación, que conlleva el cuándo y el dónde no pescar, las dificultades del desembarco y la descarga, con normas regidas por el ciclo lunar, las estaciones y otros accidentes naturales.

Los «pueblos tradicionales» han sido definidos y protegidos por ley en Brasil desde 2007. Teniendo en cuenta el reducido impacto medioambiental de sus prácticas ancestrales y su conocimiento de la naturaleza, así como su gestión sostenible de los recursos naturales, el modo de vida de los *caiçaras* es adecuado en términos de sostenibilidad. No obstante, la base de su subsistencia es todavía la pesca, aunque existe un grave problema en forma de sobreexplotación pesquera industrial, que provoca un descenso notable de las reservas de peces, al que hay que añadir el impacto del turismo, la pesca deportiva y el submarinismo (Nogara 2005). Existe el compromiso de controlar los barcos de pesca industrial y otras actividades relacionadas con el turismo, y en consecuencia el Gobierno ha propuesto la creación de un Área Protegida de Categoría V, a fin de poder manejar esos conflictos de uso y conservar los valores culturales. El Área de Protección Ambiental (APA) de



Niños *caiçara* jugando. Fotografía: Paulo Nogara.

Maembipe abarca todo el archipiélago y protege millas de costa de las islas Vitória y Búzios de las actividades de los pesqueros de arrastre.

Pese a haber sido oficialmente reconocido como Área Protegida de Categoría II, el Parque Estatal de Ilhabela goza de un planteamiento de paisaje protegido, y es gestionado mediante un procedimiento participativo. Gracias a esta consideración, se han creado unas medidas de protección para conservar tanto los valores ambientales como los culturales. Algunos cambios son inexorables y deben ser manejados, y las decisiones sobre qué debe permanecer como está y qué debe cambiar deben tomarse con la participación del pueblo tradicional local, como parte de un proceso que éste debe comprender —junto con las consecuencias que los cambios suponen para sus vidas— como formando parte de un proceso mucho más amplio.

Referencias

Brasil, Republica Federativa do. 2008. *Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*.

Decreto Federal nº 6040, de 7 de febrero de 2007. Brasília.

Diegues, A. C. S. 1983. *Fishermen, Peasants and Sea Workers*. Ed. Atica. Sao Paulo.

Diegues, A. C. S. 1997. «Brazilian Tropical Islands and Archipelagos: Social and Symbolic Practices». In: *Islands and Insular Societies*. A. C. S. Diegues (org.). NUPAUB, Universidad de Sao Paulo.

Nogara, P. J. (coord.) 2005. *Subsides for Ilhabela State Park Management Plan: the Insertion of Caiçara Communities*. Secretaria do Meio Ambiente do Estado de São Paulo, Instituto Florestal. Sao Paulo.

Pirro, M. S. A. 2008. *Social environment report: tradicional caiçara communities in Ilhabela Archipelago*. Projeto Bela Ilha, Ilhabela.

Los autores

Marilia Britto de Moraes es arquitecta y posee un doctorado en Planificación del Paisaje. En su tesis doctoral se centra en la implementación de Paisajes Terrestres y Marinos Protegidos. Ha pasado veinte años trabajando en planificación de zonas costeras y gestión de áreas protegidas en la Secretaría de Medio Ambiente del Estado de Sao Paulo, Brasil. En la actualidad participa en la creación y gestión del Mosaico de Islas y las Áreas Marinas Protegidas de Sao



Vista desde la isla de Búzios, Vitória está detrás a la izquierda. Fotografía: Paulo Nogara.

Paulo. Es miembro del Grupo de Trabajo sobre Paisajes Protegidos de la CMAP de la UICN desde 2001.

Mariana S. Almeida Pirró es geógrafa y estudia desde 2002 las formas de vida de los pescadores isleños tradicionales del litoral sudeste de Brasil. El tema de su doctorado en Geografía en preparación es la participación de las comunidades tradicionales en la puesta en marcha y gestión de Áreas Protegidas, en especial Paisajes Marinos Protegidos. Como asesora, trabaja en educación y metodologías participativas en proyectos sociales y medioambientales para ONGs y el sector público en el Parque Estatal de Ilhabela, Estado de Sao Paulo.

Roberto Costa es un pescador de la comunidad tradicional de la isla de Vitória y miembro de la Comisión del Parque como representante de su aldea. Elaboró el mapa del uso y la ocupación alrededor de la isla para un estudio sobre la población *caiçara* del archipiélago.

Alain Briatte Mantchev es un arquitecto y urbanista del Parque Estatal de Ilhabela, donde fue miembro del Grupo de Gestión de la Costa Norte del Estado de Sao Paulo. Trabajó como voluntario del Parque Estatal de Ilhabela desde 2004. Estudia en DSA-*Architecture de terre* ENSAG-Craterre, Francia.

Beyul Khumbu: los sherpas, el Parque Nacional de Sagarmatha (Monte Everest) y su Zona de Amortiguamiento, Nepal

Jeremy Spoon y Lhakpa Norbu Sherpa

Resumen

Este estudio de caso se centra en los valores culturales y espirituales de los sherpas que viven en el interior de la Zona de Amortiguamiento del Parque Nacional de Sagarmatha (Monte Everest) y en la forma como han influido en ellos la declaración de área protegida (1976), los más de cincuenta años de turismo, el aumento de riqueza y la educación occidentalizada. Los sherpas consideran este paisaje un *beyul*, un valle sagrado oculto, reservado por el padre del budismo tibetano, Guru Rinpoche, como refugio para los pueblos en épocas de necesidad. En el interior de un *beyul* la gente debe abstenerse de cometer actos negativos que no concuerden con la filosofía budista, incluyendo el lastimar o matar a cualquier ser vivo, desde hombres hasta animales o plantas. Bajo el paraguas de un *beyul*, existen múltiples perspectivas y tabúes espirituales relacionados con el lugar que reflejan prácticas sostenibles a nivel medioambiental. Éstas son la plasmación de las deidades y espíritus protectores que están asociados con características naturales, tales como montañas, árboles, rocas y manantiales. Desde la puesta en marcha del Parque, el turismo no ha parado de crecer, alcanzando

más de 27.000 visitantes en 2006/2007. El turismo ha reportado algunos beneficios a la población sherpa local, entre ellos una creciente capacidad económica y el desarrollo de infraestructuras locales, pero también ha provocado numerosos cambios en los valores culturales y espirituales que se relacionan con el lugar, sobre todo entre las generaciones más jóvenes. El estudio concluye con unas recomendaciones orientadas a reforzar los valores culturales y espirituales, y pone de relieve algunas de las políticas recogidas en el nuevo Plan de Gestión.

El Parque Nacional de Sagarmatha y su Zona de Amortiguamiento

El paisaje del Parque Nacional de Sagarmatha y su Zona de Amortiguamiento

El Parque Nacional de Sagarmatha y su Zona de Amortiguamiento (PNSZA), que incluye las regiones de Khumbu y Pharak, es un paisaje espectacular que contiene algunas de las montañas más altas de la Tierra. Situado a lo largo de la frontera entre el Nepal y la Región Autónoma china del Tíbet, en el distrito nepalí de Solukhumbu, el PNSZA, de 1.389 km², contiene numerosos picos que se elevan a más de 6.000 m s.n.m. (Mapa 1). Entre estos gigantes se encuentran tres de los diez picos más altos del mundo, incluido el Monte Everest (8.850 m), conocido como Jomolangma¹ por la población sherpa local y por sus vecinos tibetanos del norte. El PNSZA está situado en la ladera sur de esta montaña, y abarca una gran variedad de altitudes, que van desde los 2.800 hasta los 8.850 metros.

La vegetación del PNSZA puede dividirse a grandes rasgos en tres zonas determinadas por la altitud, el aspecto y, en menor grado, los factores edáficos. La zona inferior se sitúa entre los 2.800 y los 3.200 m y contiene bosques y matorrales de especies templadas, donde predominan los bosques planifolios mixtos, los de pinabetes y los de pinos. Entre los 3.200 y los 4.000 metros se extiende la zona subalpina, que sostiene bosques de abetos, enebros, abedules y rododendros. La vegetación de las zonas más altas, de los 4.000 a los 6.000 metros o más, consiste principalmente en enebros de crecimiento lento, especies



Mapa 1. El Parque Nacional de Sagarmatha y su Zona de Amortiguamiento. Por cortesía del «Integrated Center for International Mountain Development» (ICIMOD).

¹ El nombre oficial de esta montaña según el gobierno nepalí es el de Sagarmatha.

de rododendros y una gran variedad de plantas herbáceas y juncias (Brower 1991). Lo importante es que las pautas de distribución de la vegetación del PNSZA están fuertemente influidas por siglos de actividades humanas, entre ellas el pastoreo, la siega y la quema (Sherpa 1999). La fauna de esta región incluye una amplia diversidad de aves, roedores, lagomorfos, gamuzas y otros ungulados, además de predadores como leopardos de nieve y lobos. Los mamíferos más grandes de la región viven en una gran variedad de altitudes. Entre éstos se encuentran el *tahr* del Himalaya, el almizclero, el *serow*, el oso negro y el panda rojo. La flora, de vistosos colores, mantiene a muchos insectos polinizadores, como mariposas y abejas. Además, muchos habitantes de la región creen que el yeti, o abominable hombre de las nieves, encarnación tanto de las capacidades físicas como de las sobrenaturales, vive en estas montañas (Brower 1991).

Creación, declaración y administración del Parque y la Zona de Amortiguamiento

El Parque Nacional de Sagarmatha fue declarado tal por el gobierno nepalí en 1976. Sus fronteras incluyen la totalidad de los 1.114 km² de la región de Khumbu siguiendo las cadenas de las montañas circundantes. La UNESCO inscribió el Parque como Sitio Patrimonio de la Humanidad en 1979, bajo su categoría de patrimonio natural, poniendo de relieve la importancia a nivel mundial de

las características naturales de la región, que incluye las montañas más altas del mundo, glaciares, vegetación y fauna salvaje. Dentro de su perímetro había muchos núcleos habitados por la población sherpa local, que practicaban la agricultura y el pastoreo. Como la definición de parque nacional aceptada internacionalmente en aquella época era la de zonas relativamente naturales no alteradas materialmente por la actividad humana, los poblados del interior del Parque fueron excluidos legalmente del área protegida. No obstante, se concedieron a la población local derechos especiales de acceso y sobre el uso tradicional de los recursos naturales, y por lo tanto el afincamiento y las actividades de subsistencia de los sherpas siguieron influyendo en el paisaje del Parque. A pesar de haber sido designado como Parque Nacional de Categoría II de la UICN (1994), el Parque se convirtió en uno de los primeros parques nacionales del Nepal en que se reconocían los asentamientos indígenas y el uso de los recursos por parte de éstos. Por consiguiente, los propietarios de las tierras situadas a lo largo de las principales rutas turísticas organizaron sus propiedades como empresas turísticas. La política del Parque, definida en su primer Plan de Gestión (1981), no contenía mención alguna de los valores culturales o espirituales de los sherpas ni de cómo afectaban potencialmente dichos valores a las actividades de subsistencia locales; y tampoco contenía ninguna política particular sobre gestión turística (Garratt 1981).



El Jomolangma, o Everest, a la caída del sol. Octubre 2004. Fotografía: Jeremy Spoon.

Inicialmente, los poblados del interior del Parque Nacional fueron considerados como enclaves, y a la población que vivía en estas zonas aldeanas se le concedió derechos sobre el uso tradicional de los recursos y de acceso, aunque regulados. En el año 2002, esos poblados, junto con otros 275 km² de la región de Pharak, situada al sur del límite del Parque formado por la garganta del río Dudh Kosi, fueron declarados zonas de amortiguamiento del Parque. Estas áreas encajan mejor en la Categoría VI de la UICN, Área Protegida de Recursos Gestionados, que se define como un «área que contiene predominantemente sistemas naturales no modificados, que es objeto de actividades de gestión para garantizar la protección y la conservación de la diversidad biológica a largo plazo, y que proporciona al mismo tiempo un flujo sostenible de productos naturales y servicios para satisfacer las necesidades de la comunidad» (IUCN 1994). La Ley de Parques Nacionales y de Conservación de la Vida Salvaje de Nepal define una zona de amortiguamiento como «un área periférica de un parque o reserva nacional que puede incluir poblados y zonas de bosques o pastizales» (DNPWC 2007). Las zonas de amortiguamiento son por lo tanto contiguas a un parque e influyen en las tierras contenidas en éste. El objetivo de la Zona de Amortiguamiento del Parque Nacional de Sagarmatha es el de «garantizar la producción sostenida y el flujo de recursos mediante la gestión mejorada de bosques, suelos vírgenes y zonas agrícolas, y garantizar el reparto equitativo de los ingresos del Parque entre las comunidades locales» (DNPWC 1999).

El objetivo del programa de esta Zona de Amortiguamiento es el de generar un mayor apoyo local a las metas de conservación del Parque. El concepto de zona de amortiguamiento permite que las poblaciones del interior y de los alrededores de los parques puedan organizarse en distintos Comités de Usuarios de Zonas de Amortiguamiento, un modelo de gobernanza basado en el movimiento forestal comunitario iniciado en Nepal en la década de 1970 y que ha tenido éxito. El objetivo es el de habilitar e

involucrar a la población local para que gestione sus propios recursos. Mediante las regulaciones de la Zona de Amortiguamiento, los grupos de usuarios locales tienen el derecho a recibir entre el 30 y el 50 por ciento de los ingresos del Parque para destinarlos a desarrollo y conservación de la naturaleza locales. En otras palabras: el paisaje en su totalidad, llamado Khumbu y Pharak por los sherpas, incluye tanto el Parque como la Zona de Amortiguamiento, pero los núcleos habitados se incluyen dentro de la categoría de Zona de Amortiguamiento (Categoría VI de la UICN) y el resto del área, dentro de la de Parque (Categoría II de la UICN). Los enclaves del interior del Parque se sitúan ahora bajo la jurisdicción de los Comités de las Zonas de Amortiguamiento de Namche y de Khumjung, mientras que la región recientemente integrada de Pharak se sitúa bajo la del Comité de la Zona de Amortiguamiento de Chaurikharka.

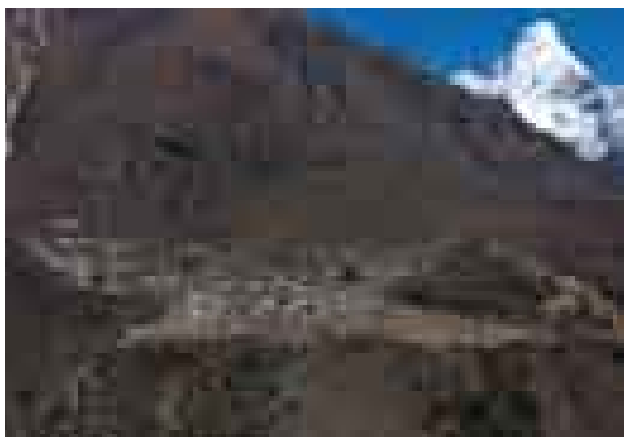
La gobernanza de la Zona de Amortiguamiento tiene tres niveles: en el nivel inferior están los veintiocho Grupos de Usuarios de la Zona de Amortiguamiento. De nueve a diez de dichos grupos conforman un Comité de Usuarios de la Zona de Amortiguamiento, y los tres Comités conforman el Comité de Gestión de la Zona de Amortiguamiento, que integra a los Presidentes de los tres comités de usuarios, el Director del Parque como Secretario Ejecutivo, y un miembro del Comité de Desarrollo del Distrito, que representa al Gobierno nepalí.

Beyul Khumbu

Origen y migración

El origen y migración de los sherpas² a Khumbu y Pharak (PNSZA) ha sido establecida y fechada con bastante seguridad alrededor de 1533 (Ortner 1989). Aunque la escasez de datos fiables impide una cronología definitiva de los acontecimientos (L. N. Sherpa 1999), la historia oral local insinúa que la patria originaria de los sherpas era una región de la provincia de Kham, en el Tíbet oriental, a unos 2.090 km de la región que ahora ocupan. La historia oral afirma que se sabía que la región de Khumbu no registraba habitación humana antes de la llegada de los sherpas. Al comienzo, la emplearon los ermitaños como lugar para sus retiros de meditación (Ortner 1989). Actual-

² Los sherpas de Solu, Pharak y Khumbu comparten la misma historia de migración al Nepal. Solu y Pharak son regiones situadas al sur de Khumbu y albergan poblaciones tanto de origen sherpa como no sherpa. Khumbu está habitada casi enteramente por sherpas, con excepción de unas cuantas familias de refugiados tibetanos y de otros grupos étnicos nepalíes no sherpas. Aunque tanto Pharak como Khumbu están bajo la jurisdicción del Parque Nacional, su gestión es distinta: Khumbu incluye tanto Parque Nacional como Zona de Amortiguamiento, mientras que Pharak sólo forma parte de la Zona de Amortiguamiento. El análisis siguiente de los valores culturales y espirituales se basa principalmente en los sherpas de Khumbu y algunos sherpas de Pharak, y menos en los otros grupos étnicos que viven en estas dos regiones.



Phortse Gunsa, con un mosaico de campos de patatas y de alforfón. Octubre 2004. Fotografía: Jeremy Spoon.

mente viven unas 6.000 personas dentro del PNSZA, y el 90% de la población son sherpas. La mayoría de pobladores viven entre nueve y doce meses al año en la región, sirviendo Katmandú como residencia invernal para las familias más acomodadas. Además de la población sherpa local, esta región recibe más de 25.000 turistas al año, así como miles de trabajadores inmigrantes, que trabajan en la industria turística como porteadores y guías.

Lo que es importante es que muchos creen que Guru Rinpoche (Padmasambhava), el padre del budismo tibetano, profetizó en el siglo octavo que se encontrarían valles ocultos en el Himalaya. Se cree que estas regiones son *beyul*, o valles sagrados ocultos, reservados por Guru Rinpoche para servir de refugio a los hombres en épocas de penalidades. Muchos sherpas consideran que Khumbu y sus valles colindantes, Khenpalung, Rowaling, Helambu, Langtang y Nubri, son *beyul* (L. N. Sherpa 2005). Y algunos aspectos de la geografía de estos lugares son descritos en líneas generales en distintos textos que cuentan la vida y enseñanzas de Guru Rinpoche.

Budismo nyingmapa

Los sherpas son budistas tibetanos, y siguen la antigua tradición nyingmapa. Como budistas, asumen el principio budista básico del pecado y el mérito, y de la reencarnación en distintos estados del ser, tanto positivos como negativos, en función del pecado o el mérito acumulado en una vida. Se considera que muchas buenas acciones y la acumulación de mérito mejoran las expectativas de un renacimiento mejor, siendo el objetivo final el cese de la existencia cíclica consistente en una serie de vidas, muertes y renacimientos. Los sherpas creen también en distintos dioses y espíritus, a los que no deben ofender si quieren que todo vaya bien en sus vidas. Los nyingma-

pa ponen muchísimo énfasis en los rituales que exorcizan a los demonios, una característica que está ausente en otras ramas reformadas de budismo tibetano más recientes (Ortner 1989). Además, los sherpas consideran a Guru Rinpoche (Padmasambhava) como el fundador de su religión y ostentando el segundo lugar después de Buda.

El carácter de las prácticas budistas de los sherpas hace que éstos vean el mundo como un lugar no sólo ocupado por seres humanos, sino también por una gran variedad de seres sobrenaturales, tales como deidades, espíritus y espectros. Estos seres sobrenaturales pueden dividirse en dos grupos. El primer grupo lo integran los budas y bodhisattvas que pueden ayudar a un individuo a alcanzar el nirvana. El segundo grupo lo componen lo que se considera son los señores de la tierra, que habitan en montañas, manantiales y árboles, en tanto que el otro grupo brinda asistencia para la vida después de la muerte. Si se dan las condiciones apropiadas, las deidades y espíritus protegen la tierra, a los hombres y a su religión. A fin de recibir protección y ayuda de esos espíritus y deidades, los sherpas ejecutan regularmente rituales y realizan ofrendas para pedir perdón por las faltas que puedan haber cometido por inadvertencia. Lo esencial del culto es aplacar a los espíritus y pedirles que sigan protegiendo a los hombres de las fuerzas negativas que hay en el mundo. Los rituales dirigidos a complacer a los dioses y espíritus pueden ser ejecutados simplemente por la gente corriente, o a través de médiums como los *lhawa* o expertos en la materia. La tradición nyingmapa de aplacar a las deidades y espíritus de la tierra es similar a las prácticas del Bon prebudista. El culto a estos entes se practica en monasterios llamados *gompa*, en los hogares o al aire libre. En Khumbu existen varios *gompa* de propiedad comunal o privada, cada uno de los cuales alberga a sus propias deidades protectoras. El primero fue edificado en Pangboche alrededor de 1667, y poco después se añadieron otros dos grandes *gompa* adicionales en Thame y Rimijung.

Espiritualidad relacionada con el lugar

Los sherpas de Khumbu poseen múltiples perspectivas y tabúes espirituales relacionados con el lugar que son específicos para el paisaje local y para los pueblos que los practican. La perspectiva espiritual del *beyul* cubre toda la relación que existe entre los sherpas y su paisaje físico, así como la de los propios sherpas entre sí. Otras muchas perspectivas espirituales relacionadas con el lugar están vinculadas con este concepto más general. El origen de Beyul Khumbu se sitúa cuando Guru Rinpoche estaba meditando en una cueva al sur de Khumbu. Desde esta cueva, voló hasta otra cueva situada más arriba del poblado de Khumjung, en Khumbu, y pasó allí tres días meditando y matando o convirtiendo a los espíritus hostiles al budismo. Luego, predijo que este valle se convertiría



Máscara de Khumbu Yul-Lha en una danza de la ceremonia anual de Dumji, en Khumjung Gompa. Junio 2005. Fotografía: Jeremy Spoon.

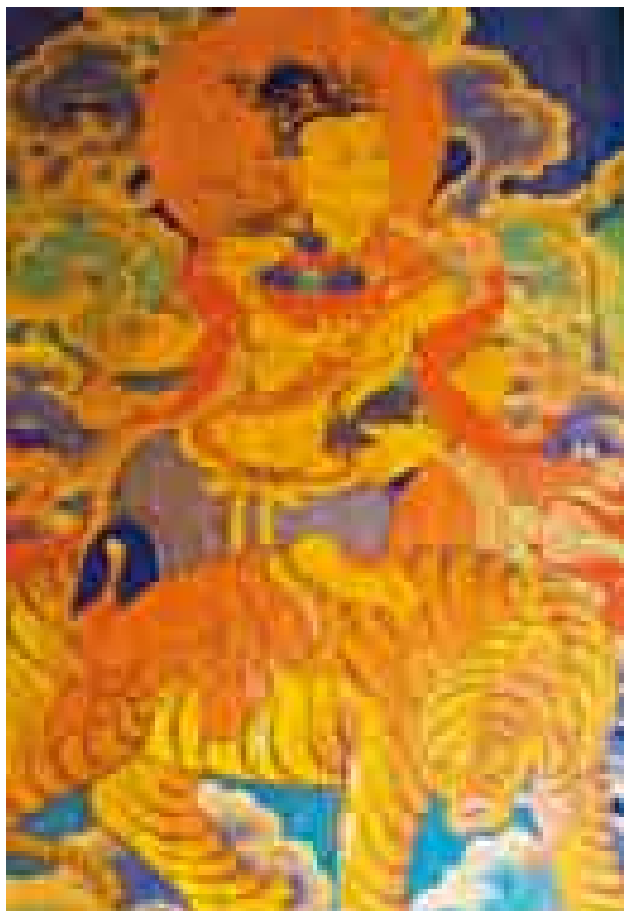
en un *beyul*, un refugio para los hombres en épocas de necesidad.

En un *beyul* los fieles se abstienen de cometer actos negativos que no concuerden con la filosofía budista. Estas normas incluyen el no lastimar ni matar a ningún ser vivo (desde seres humanos hasta animales y plantas), abstenerse de cualquier tipo de violencia, no robar ni engañar a nadie, y en general complacer a los dioses y espíritus locales. Puesto que muchas deidades de las montañas tienen asignada la responsabilidad de garantizar que se protege al budismo dentro de un *beyul*, los actos contrarios a los principios budistas pueden enojar a esas deidades, lo que puede traer aparejadas consecuencias negativas imprevisibles para las comunidades humanas. Todas las tierras *beyul* son iguales; sin embargo, lo que las hace sagradas y llenas de poder es la observancia de esos códigos de conducta por parte de los que residen en un *beyul*. Los *beyul* tienen ciertas condiciones que los convierten en lugares ideales para la conservación a nivel de ecosistema. En efecto, su gran extensión, sus fronteras naturales, sus condiciones relativamente prístinas, su baja densidad de población y las variaciones altitudinales y topográficas fomentan la diversidad biológica (L. N. Sherpa 2005). La perspectiva espiritual del *beyul* hace posible unas actitu-

des hacia la flora y la fauna medioambientalmente sostenibles, pues suele aplicar tabúes a la caza y a la recogida de madera viva en los ecosistemas templados, subalpinos y alpinos. No obstante, no amplía esta prohibición a la recogida de productos forestales no maderables en el sotobosque de bosques o monte bajo, ni al pastoreo.

Los conceptos de bondad y compasión hacia todos los seres vivos son un rasgo importante de la espiritualidad de los sherpas. Los singularizamos aquí para centrarnos específicamente en el tabú relativo a la caza y muerte de seres vivos, que a menudo incluye la vegetación. El tabú más fuerte parece estar en relación con la caza y muerte de mamíferos y aves y, en menor grado, de ganado (Spoon 2008). Algunos sherpas de Khumbu creen también que la tala y la poda de árboles vivos es otra forma de perder méritos. Esto puede explicar la práctica de los sherpas consistente en recoger sobre todo leña muerta como combustible. En algunos casos, tales como la construcción de casas y puentes, no se puede evitar talar árboles vivos, y como reparación los sherpas ejecutan unos rituales especiales para pedir perdón.

Los sherpas también señalan algunos bosques de los alrededores de sus poblados como zonas prohibidas para



Jomo Miyo Lang Sangma, la diosa que habita en el Monte Everest. Se cree que proporciona riqueza al pueblo sherpa.



Khumbu Yul-Lha, la deidad protectora de las gentes de Khumbu Sherpa. Fotografías: Jeremy Spoon.

la tala de árboles y la recogida de madera viva. Entre los motivos para segregar estas zonas están el de salvaguardar las aldeas de la cólera divina o la fortuna adversa y el de garantizar que las familias sigan teniendo a mano fuentes de recursos forestales. Dentro de esos bosques se considera impropia la tala de árboles; no obstante, como decíamos antes, se permiten la recogida de productos forestales no maderables y el pastoreo. En los bosques protegidos por motivos no espirituales, tienen aplicación las normas generales en lo relativo a la recogida de madera viva, aunque se puedan hacer excepciones para la edificación bajo determinadas circunstancias (Stevens 1993). Por consiguiente, esta perspectiva espiritual se aplica sólo a la cubierta arbórea forestal, no al sotobosque, que en la mayoría de los bosques protegidos está más perturbado.

Hay dos tipos de bosques sagrados. El primero son bosques que crecen en zonas que se consideran sagradas porque en ellas habitan ciertos espíritus. La segunda categoría comprende dos tipos de bosques protegidos (*lama* y *gompa*) llamados *kekshing*. Los bosques protegidos de tipo *lama* se originaron cuando determinado lama santificó o maldijo una parcela de bosque, y allí no pueden emplearse los árboles ni talarlos con instrumentos cortantes. Estos bosques fueron los primeros bosques sagrados, protegidos muy estrictamente, y muestran el mayor grado de perdurabilidad. Pueden encontrarse ejemplos de tales bosques en los poblados de Thame y Phortse. Los bosques de tipo *gompa* son, lógicamente, los que rodean o están próximos a un *gompa*, y al parecer los árboles obtuvieron su sacralidad como resultado de la construcción de un *gompa* y no eran considerados sagrados con anterioridad. En la actualidad existen muchos bosques de tipo *gompa* en los poblados de la Zona de Amortiguamiento, y su antigüedad oscila entre los 350 años y menos de una década.

El bosque de enebros de tipo *gompa* más antiguo que existe está cerca del *gompa* de Pangboche, que se atribuye al cabello sagrado del lama Sangwe Dorji, el santo fundador del monasterio. Durante siglos no se han cortado estos árboles, y ahora se han convertido en un bosque maduro. El *gompa* de Tengboche posee el mayor bosque de propiedad privada de Khumbu, que fue ofrecido en 1919 al lama reencarnado por los jefes de Khumbu (Stevens 1993: 197). En el interior de las tierras de este monasterio, una colina triangular situada al otro lado del *gompa* es considerada el hogar sagrado de la deidad femenina protectora (*lhamo*) de la región. Por consiguiente, por respeto a esta deidad protectora no se perturba el bosque de este sitio.

Además, por toda la región de Khumbu existen deidades y espíritus que habitan montañas y colinas, lagos y fuentes, y que conceden protección a la tierra y su gente. Las

deidades de las montañas, en general, y las deidades protectoras locales, en particular, son típicas de muchos pueblos que practican el budismo tibetano por toda la Región Autónoma del Tíbet. Guru Rinpoche sometió a muchas deidades protectoras de carácter feroz que existían en el Tíbet prebudista y las obligó por voto a reaparecer como protectoras del budismo. Si los pobladores quieren estar protegidos deben tener contentas a las deidades protectoras. Si éstas están descontentas, no les protegerán contra toda una serie de calamidades como aludes, deslizamientos de tierras, inundaciones, guerras e incluso accidentes de aviación. Las deidades protectoras tienen también sus propios asociados (o *chor*) en forma de animales salvajes, ganado y otras criaturas míticas. Los sherpas respetan a estos socios y no les causan daño, conducta esta que influye en su actitud hacia los animales salvajes.

La principal deidad protectora de Khumbu es Khumbi Yul-Lha (abreviado en Khumbila), o deidad del país de Khumbu, que es una de las deidades designadas por Guru Rinpoche como protectoras de Khumbu. Esta deidad vive en la actualidad en la montaña que domina los poblados de Khunde y Khamjung, en el área central del Parque. Los *chor* de Khumbila son los yaks, los *tahrs*, las ovejas y, para algunos, los yetis. El culto de Khumbila incluye la quema de incienso aromático obtenido de plantas subalpinas y alpinas, la colocación de banderas blancas encima de la casa tres veces al año en días concretos, y la ceremonia anual de Dumji, por la cual se dedica toda una danza a la deidad, mientras los presentes arrojan arroz, como ofrenda, y ofrecen también unos echarpes de seda llamados *khata*. En los poblados de Khumjung y Khunde, y como parte de la ceremonia de Dumji, cada familia confecciona una bandera para la deidad, que los miembros varones de la familia llevan a un pequeño oteadero situado en las laderas de la temida montaña.

Otra deidad protectora de Khumbu que ha ido cobrando mayor importancia con la llegada del *trekking* y el alpinismo es la diosa Jomo Miyo Lang Sangma, quien reside en la montaña Jomolangma (o Everest), en el interior del Parque. A esta diosa se la considera como dadora de riqueza, que sostiene en su mano derecha mientras la mangosta de su mano izquierda vomita *norbu* (un símbolo de riqueza). La diosa cabalga un tigre y se la considera una de las cinco hermanas longevas (Tsering Che-Nga). Algunos lugareños atribuyen el *boom* del turismo y el alpinismo en Khumbu a un don de esta deidad. Además, otras muchas montañas albergan deidades protectoras que son importantes para las gentes de distintos clanes y poblados.

Por regla general, se prohíbe escalar una montaña que albergue a una deidad protectora; no obstante, existe la tradición de circunvalar montañas sagradas como el Mon-

te Kailash, en la Región Autónoma china del Tíbet. En Khumbu, algunas personas piadosas realizan una peregrinación alrededor del Pokalde (5.808 m de altitud), que domina el valle de Imja Khola, en el Parque. Esta montaña es sagrada porque en sus laderas se encuentra una histórica ermita en la que meditó Lama Sangwa Dorji. El alpinismo se popularizó con la llegada del turismo, y ahora los sherpas escalan algunos picos para obtener ingresos y fama. No obstante, a pesar de la llegada del alpinismo, Khumbi Yul-Lha sigue siendo de acceso prohibido. Para garantizar la seguridad en las escaladas, los escaladores y sus familias ofrecen incienso y plegarias a las deidades de las montañas antes de comenzar la escalada. Estos rituales, por lo general, no se consideran obligatorios, pero los ejecutan muchos escaladores sherpas y sus familias. En el caso de que un desastre natural se cobre una vida humana en las montañas, es habitual que se atribuya la desgracia al descontento de las deidades. Y la conducta de los escaladores extranjeros también puede condicionar la respuesta de éstas.

Los *lu* son otra categoría de protectores de la tierra. Habitan bajo los árboles, en las fuentes y las rocas y en ermitas construidas, y tienen tanto buenas como malas consecuencias para la población local que los alberga. Estos espíritus suelen ser un reflejo de determinadas características humanas, y, así, son vistos como buenos o malos, listos o torpes. Los *lu* dan riqueza y garantizan la longevidad de una familia, aunque también pueden causar penalidades, a menudo en forma de dolencias físicas que sólo el chamán puede tratar. Quienes se cuidan de complacer a los *lu* mediante ofrendas son las mujeres, y esta responsabilidad se transmite de madre a hija durante generaciones. Los *lu* pueden enojarse por distintos tipos de contaminación, como romper peñascos, excavar la tierra y talar árboles. Muchas familias de la Zona de Amortiguamiento tienen *lu* colindantes con sus hogares, a menudo en forma de árboles diseminados por todo el mosaico de campos o en casas cercanas.

Aprovechamiento del suelo y turismo: pasado y presente

Agropastoralismo y aprovechamiento forestal

La subsistencia de los sherpas de Khumbu es muy especializada y se sirve de distintas variedades de cultivos y de ganado de alta montaña. Esta especialización es posible gracias a su aptitud para conseguir productos agrícolas y pastoriles de regiones situadas por debajo de los 3.000 metros a través del comercio y, más recientemente, de mercados semanales y de vendedores ambulantes tibetanos, en Katmandú y otros lugares. Los sherpas de Khumbu también hacen uso de las variaciones microambienta-

les causadas por la altitud, el aspecto, las precipitaciones y los tipos de suelo. Los principales cultivos son ciertas variedades de patatas, alforfón y cebada. Las explotaciones ganaderas albergan distintos tipos de yaks y naks (las hembras de yak), ganado vacuno (*phalang*) e híbridos de yak y vaca (llamados *zopkio* el macho y *zom* la hembra). En el pasado se conducían también pequeños rebaños de ovejas y de cabras. Todos estos animales exigen la transhumancia entre los pastos de menor y mayor altitud. Tradicionalmente, los asentamientos principales son las aldeas de invierno situadas en cotas bajas (*gunsa*), mientras que los asentamientos pastoriles de alta montaña se conocen como *phu*; por su parte, las cabañas de pastores y los pastizales de propiedad privada se conocen como *yorsa*. Todos los poblados *gunsa* y *yorsa* están en la actualidad dentro de la Zona de Amortiguamiento; no obstante, se pasta tanto en ésta como en el Parque Nacional. Aunque el pastoreo está en declive, todas las familias mantienen alguna granja en la Zona de Amortiguamiento.

En la actualidad, los productos forestales más importantes son la madera, la leña y la hojarasca. Los bosques también proporcionan variedad de setas, bayas y otros frutos, condimentos, sucedáneos del té, medicinas y hojas aromáticas para hacer incienso, y también se recogen



Banderas ofrecidas a Khumbu Yul-Lha en las laderas de la montaña sagrada durante la ceremonia anual de Dumji. Junio 2005. Fotografía: Jeremy Spoon.

otros productos silvestres a distintas altitudes. Las ramas de *shugpa* (enebro: *Juniperus recurva*) son un elemento fundamental del ritual, y es típico quemar algunas al comienzo de la mayoría de las ceremonias para complacer a las deidades protectoras gracias a su olor aromático. La madera de enebro es también la madera clásica para la cremación de los cadáveres (Brower 1991).

La gestión de los recursos naturales que llevan a cabo los sherpas abarca las restricciones al pastoreo y las interacciones dentro de los bosques próximos. El sistema de gestión pastoril se basa en la regulación institucional del pastoreo. Dentro de este sistema hay unas cuantas prescripciones culturales o espirituales que influyen en las decisiones sobre las dimensiones y estructura del rebaño, aparte de estimular la cría de yaks y ganado vacuno en vez de ganado más pequeño y de identificar grandes rebaños con nivel de prestigio. No existen perspectivas espirituales que prohíban pastar en cualquier sitio por un tiempo indeterminado, o que controlen el número de animales que pacen en un lugar determinado. Así pues, la familia es quien decide las dimensiones y los movimientos de los rebaños. En verano y comienzos de otoño el sistema interviene y establece las zonas de pastoreo. Los *nawa*, miembros de la aldea designados por ésta, o bien elegidos en turnos rotativos, abren y cierran los pastos a distintas altitudes y deciden el momento oportuno de segar el heno. Estas restricciones estacionales se llaman *dee*: el *dee* se abre cuando debe pasar el ganado de los pastos de menor altitud a los pastos de altura y cuando debe cosecharse el heno, y se cierra cuando el ganado regresa y la cosecha debe terminarse (Stevens 1993). En este año de 2008, los *nawa* han recibido ayuda de la Zona de Amortiguamiento para que aplicasen el *dee* en más o menos la mitad del área, generalmente a lo largo de la ruta turística. Estos individuos reciben una pequeña compensación y desempeñan sus obligaciones familiares en función de quién esté desocupado.

La configuración actual de la gestión forestal se basa en la colaboración entre los distintos poblados de la Zona de Amortiguamiento y el Parque. Los bosques de la Zona de Amortiguamiento muy próximos a los poblados son en su mayor parte de acceso prohibido para los recolectores, prohibición que la misma población local hace respetar. El Parque regula la recogida de leña dentro de sus límites: en los últimos tres años la recogida ha quedado limitada a treinta días al año, en dos períodos de quince días en torno a mayo y diciembre. Durante estos períodos patrullan por los bosques unos guardas forestales de designación local, llamados *shinngi nawa* (en las áreas en se aplican los *dee*), o bien miembros de los Grupos de Usuarios de la Zona de Amortiguamiento, a fin de garantizar que sólo se

recoge leña muerta en los bosques permitidos, reforzando el tabú espiritual. Algunos poblados situados en áreas que no tienen *shinngi nawa* (las mismas en que no aplican los *dee*) han formado a sus propios *nawa*, que fundamentalmente realizan las mismas funciones que los designados oficialmente, aunque no reciben ninguna compensación. La repercusión por recoger madera viva o en una zona restringida en torno a los poblados es pecuniaria, y a los reincidentes se les castiga con la cárcel en los peores casos.

Desarrollo turístico

En el Nepal, el desarrollo turístico es un fenómeno relativamente reciente, pues el estado-nación no abrió sus fronteras al turismo hasta 1951. El impulsor inicial del turismo fue el alpinismo, habiendo obtenido el Nepal notoriedad internacional después de la ascensión de Maurice Herzog al Annapurna I en 1950 y de la histórica ascensión al Monte Everest de Tenzing Norgay y Sir Edmund Hillary en 1953. Aparte de las expediciones específicas organizadas para escalar el Everest, hasta finales de la década de 1960 no empezaron en Khumbu de modo significativo las actividades de *trekking* y excursionismo. Esta nueva industria turística ofrecía excursiones con acampada de varios días por las montañas, engendrando el llamado en la actualidad «turismo de aventura» (Stevens 1993). Este turismo facilitó la integración de la población sherpa local en el mercado, ofreciendo la oportunidad de conseguir empleos en trabajos no relacionados con el campo y la de generar ingresos a muchos agricultores y pastores de subsistencia. El turismo dio un salto espectacular con la construcción en 1964 del aeropuerto de Lhukla. Por ejemplo, el número de turistas de aventura pasó de 4.254 en 1975/1976 a 7.834 en 1986/1987, 17.412 en 1996/1997 y algo más de 27.000 en 2006/2007 (DNPWC 2007). El número de turistas sigue creciendo, y la mayoría de ellos visitan las rutas principales que llevan al monasterio de Tengboche y a Kala Patar, en el valle de Imja Khola, mientras que sólo unos pocos frecuentan los valles de Dudh Kosi y de Nangpa.

Uno de los aspectos positivos del desarrollo turístico es que la población local ha conservado un considerable grado de control sobre la industria turística. Este hecho de que una población autóctona del interior o los alrededores de un área protegida pueda controlar parte de las infraestructuras y los servicios turísticos, incrementado así su capacidad económica, es raro en otros países. En la actualidad, todas las familias de Khumbu están directa o indirectamente implicadas en el turismo. Aunque los sherpas de Khumbu, en su conjunto, reciben importantes beneficios del turismo, el provecho no se reparte equitativamente. Las familias que viven en la

ruta turística se benefician más de su creciente integración en el mercado, en forma de alojamientos, teterías, tiendas, servicios turísticos, agencias de *trekking*, etc. Las pensiones, teterías y tiendas locales están todas situadas dentro de la Zona de Amortiguamiento, tanto en poblados *gunsa* como *yorsa*. Las familias que viven en las áreas que se encuentran fuera de la ruta turística están por lo general mucho menos integradas en la economía turística, y sólo aportan guías temporales y porteadores, mientras que el resto del año se dedican más activamente a la agricultura y el pastoreo.

En la actualidad, el turismo dicta el uso del suelo, pues las pensiones y teterías locales requieren recursos para hacer frente a los miles de turistas que visitan la región cada año. Algunas tradiciones de aprovechamiento del suelo de los sherpas se han tenido que modificar, y en algunos casos ello ha influido en el desarrollo de los asentamientos y sus pautas de expansión, en la regulación de la época de recogida de recursos naturales y en los sistemas de pastoreo, a fin de dar cabida a las actividades turísticas. Las propiedades de yaks y de híbridos de yak y vaca han crecido en estos últimos años en relación con otro tipo de ganado a causa de su demanda para transportar la carga de los turistas de aventura y los escaladores. La agricultura también se ha visto afectada, pues cada vez hay más miembros de las familias que viven del turismo y que dejan a sus

campos en barbecho. El recurso más vital para el turismo lo constituyen la leña en las zonas de menor altitud y el estiércol en las de mayor altitud, para cocinar y para calefacción en las pensiones y teterías regentadas por familias. Y aunque se emplea en las pensiones y teterías de la Zona de Amortiguamiento, la leña se recoge en los bosques del Parque. Este recurso se complementa con energía microhidroeléctrica y una arquitectura más sostenible; no obstante, muchas familias siguen recogiendo o contratando recolectores durante las épocas permitidas. Además, las visitas turísticas se concentran sobre todo en dos estaciones, la primavera y el otoño, lo que produce sobrepoblación, posible erosión de las pistas, intensificación del consumo de productos alimenticios locales y no locales, aumento de los residuos humanos, abundancia de basuras no biodegradables e inflación local.

Principales retos, amenazas y respuestas

Impulsores político-económicos del cambio

Los valores culturales y espirituales de los sherpas han ido continuamente cambiando y adaptándose a las circunstancias que afectan a la gente y a la tierra. El impulso más reciente y de mayor alcance para el cambio



Bosque de tipo gompa más arriba del monasterio de Tengboche. El bosque de forma triangular que domina el Monasterio es el hogar sagrado de su deidad femenina protectora. Fotografía: Jeremy Spoon.

lo ha constituido la integración en el mercado por medio del turismo. A medida que la tasa de turistas ha ido creciendo, las relaciones de los sherpas con el territorio han ido cambiando. Así, por ejemplo, la integración en el mercado ha provocado importantes cambios en los hábitos de consumo, que se agrava con el aumento de productos y de medios de comunicación extranjeros por culpa de la globalización. La integración en el mercado también está provocando que algunos sherpas se pasen cada vez más tiempo en Katmandú u otros lugares, y fomenta una creciente población transnacional en los Estados Unidos, Europa y Japón.

La creación de escuelas en la década de 1960 gracias a la ayuda de Sir Edmund Hillary permitió que la mayoría de sherpas menores de treinta años pudieran recibir cierto grado de educación occidental y trabajar de modo más efectivo en la industria turística. No obstante, estas escuelas utilizan el nepalí y el inglés como lenguas vehiculares, no el idioma local. Y también hay carencia de currículums adaptados al lugar. Los intercambios culturales con los turistas internacionales y con la cultura hindú predominante parece que están influyendo también en la actitud de los lugareños de unos para con otros y con su paisaje, a la vez que provocan cambios en los hábitos de consumo. Las escuelas de las regiones montañosas del Nepal están también peor equipadas y cuentan con menos personal, lo que hace que algunos sherpas con recursos económicos envíen a sus hijos a internados de Katmandú y otros lugares. Este proceso provoca que muchos jóvenes en edad escolar abandonen la región, donde podrían estar corriendo y jugando por las muchas sendas de Khumbu, participando en los rituales ceremoniales locales y aprendiendo su cultura y su lengua.

Además, gracias a la creciente prosperidad económica, muchas familias contratan a peones para que se ocupen de la agricultura y el ganado, y para que recojan leña y hojarasca en las áreas de la Zona de Amortiguamiento y del Parque. Estos ayudantes contratados provienen generalmente de comunidades indígenas próximas de etnias no sherpas, como por ejemplo el grupo étnico *rai*, a menudo de regiones del Nepal más marginadas económicamente. Lo más frecuente es que las familias que viven en la ruta turística contraten peones, mientras que las familias que viven fuera de dicha ruta siguen recogiendo sus propias cosechas o trabajan junto con los peones contratados. Este trabajo contratado constituye una amenaza en potencia para los recursos naturales, pues los forasteros no tienen la misma relación con el paisaje de Khumbu. Ha habido numerosos casos de peones externos a los que han cogido recogiendo madera viva y hojarasca en los bosques y ríos del Parque Nacional (Spoon 2008).

La influencia del cambio en los valores culturales y espirituales y sus respuestas

Antes de la llegada del turismo, los sherpas desarrollaban sus propios regímenes de reparto y gestión de los recursos, basados en sus valores culturales y espirituales. No obstante, los cambios político-económicos producidos por la integración en el mercado, incluida la declaración de la región de Khumbu como áreas protegidas de gestión estatal, han causado un claro debilitamiento de la gestión autóctona. Las generaciones más jóvenes, sobre todo quienes viven en la principal ruta turística, están perdiendo rápidamente los conocimientos y tradiciones sherpas. En otros casos, persisten algunos valores culturales y espirituales o se han reformulado para que recojan las circunstancias contemporáneas; por ejemplo, en la actualidad las deidades protectoras facilitan un camino seguro hasta las cumbres de los picos, proporcionando así riqueza en forma de ingresos por el alpinismo.

Las investigaciones llevadas a cabo sobre las perspectivas y tabúes espirituales de los sherpas relacionados con el lugar revelaron que los valores culturales y espirituales están siendo reconfigurados en la actualidad en los poblados de la Zona de Amortiguamiento, en especial por parte de las generaciones más jóvenes y a lo largo de la ruta turística. La idea que al parecer está sufriendo un declive más rápido es la de considerar a Khumbu como un valle sagrado oculto, y cada vez hay menos personas menores de cuarenta años que estén enteradas de ella. Pero la mayor parte de los conocimientos sobre los principios de bondad y compasión hacia los animales y la deidad protectora Khumbi Yul-Lha se han conservado. Lo que parece que también ha experimentado un declive es la comprensión de los bosques *gompa* y otros bosques protegidos y de los espíritus *lu*, aunque no de forma tan grave como ocurre con el concepto de *beyul*. Parece que el conocimiento de las especies que poseen ciertas connotaciones espirituales (por ejemplo el *tahr* del Himalaya, como asociado de Khumbi Yul-Lha) está también menguando entre estas gentes. En cualquier caso, los individuos jóvenes y los habitantes de las rutas turísticas exhiben una menor apreciación de estos valores que antes. Los resultados de las investigaciones realizadas sobre la familiaridad de los sherpas de Khumbu con ciertas especies también corroboran esta impresión. Los grupos e individuos más jóvenes de las rutas turísticas tienen menos conocimientos sobre plantas, mamíferos y aves, aunque el conocimiento sobre la cubierta forestal y los hongos de la zona subalpina parece mantenerse estable (Spoon 2008).

En conjunto, los resultados indican que los miembros de las generaciones más jóvenes empiezan a verse a sí mismos y a la tierra como no relacionales, si lo comparamos con las personas de mayor edad, que todavía las

contemplan como entes relacionales. En los casos más extremos, estas diferencias se ponen de manifiesto entre abuelos y nietos, incluso dentro de la misma familia. La educación occidentalizada puede estar contribuyendo a este proceso, puesto que no la enseñan sherpas, no está referida al lugar y no se vehicula en lenguas locales. La externalización de las labores del campo y el proceso de mandar a los jóvenes a internados situados fuera de la región, una moda entre las familias más pudientes, sobre todo de la ruta turística, pueden también estar impulsando estos cambios en las percepciones del lugar. Y, finalmente, se producen desplazamientos porque algunas familias con más recursos se marchan definitivamente de Khumbu (Spoon 2008).

En la actualidad, el Programa Regional para Asia de The Mountain Institute, con una generosa aportación económica de la Ford Foundation Asia, está poniendo en práctica un proyecto desarrollado para dar respuesta a los cambios experimentados en los valores culturales y espirituales de los sherpas y a la pérdida de su lengua. Este proyecto pretende reforzar e integrar el concepto de *beyul*, a fin de suscitar un mayor respeto por la tierra y los recursos naturales. Con este fin, el proyecto ha realizado un documental sobre el *beyul* para sensibilizar a los lugareños y los foras-

teros, el cual estará disponible en los centros de visitantes del Parque y en pensiones, escuelas y hogares. También se está construyendo en la entrada del Parque una verja tradicional (*kani*) que dará la bienvenida a los turistas que lleguen a Beyul Khumbu, y en la tienda de la entrada del Parque se muestran objetos que sirven para interpretar la relación entre la cultura local y el entorno. En colaboración con los monasterios locales, este proyecto está poniendo en marcha igualmente un programa piloto de generación de ingresos para los sitios culturales sostenibles, y en colaboración con el Comité de Gestión de la Zona de Amortiguamiento y otras organizaciones está construyendo una instalación para la formación comunitaria.

Además, este proyecto, en colaboración con las juntas rectoras de los centros escolares, está elaborando un currículum académico que incluye la escritura local y la lengua materna local a nivel de Primaria. Al mismo tiempo, contribuye a la elaboración del primer léxico completo sherpa-inglés-nepalí-tibetano y de libros ilustrados que documenten el idioma local. Finalmente, hay trabajos en curso para desarrollar un modelo de turismo sostenible, cultural y medioambientalmente, en las aldeas que no están en la ruta turística, integrando el alojamiento con familias y el conocimiento vivencial. En conjunto, este proyecto



La montaña en la que reside Khumbu Yul-Lha, que domina los poblados de Khunde y Khumjung. Fotografía: Jeremy Spoon.

trata de conservar el sentido del lugar de los sherpas bajo el paraguas del concepto, más sostenible medioambientalmente, de *beyul*, al tiempo que sigue impulsando el proceso de desarrollo por medio del *trekking* y el alpinismo en el interior del área protegida.

Planes y recomendaciones para el futuro

Nuevo Plan de Gestión del Parque

De modo significativo, el Plan de Gestión fue revisado por vez primera entre 2003 y 2006, y fue ratificado en 2007. Y, lo que es más importante, el nuevo Plan pone un mayor énfasis en que se integren en la gestión los valores y prácticas culturales y espirituales locales. Este Plan habilita a los sherpas que viven en la Zona de Amortiguamiento para que desempeñen un papel más firme en la gestión de los recursos, lo que se prevé sirva para potenciar los valores culturales y espirituales de todo el PNSZA. Recomendamos igualmente que se redacte una normativa que regule sus nuevas estrategias, y sugiere determinadas medidas que podrían adoptarse para reclasificar el Parque como sitio patrimonial mixto de la UNESCO, haciéndose así mayor hincapié en los valores culturales y espirituales de la población local. Finalmente, el Plan recomienda que se divida toda el área del Parque y la Zona de Amortiguamiento en distintas zonas de gestión, a fin de recoger y gestionar distintas exigencias y presiones sobre el uso (DNPWC 2007).

Estas nuevas recomendaciones, que toman en consideración el aprovechamiento y gestión del suelo de los sherpas, poseen un gran potencial para generar apoyo local al área protegida, al tiempo que se conserva un nivel de gobernanza autóctona. Si se aplicaran en su integridad, por medio de los procedimientos participativos propuestos, podrían marcar el comienzo de una nueva era en la gestión del PNSZA, acrecentando lo que ya es un importante ejemplo a nivel mundial, por el que el pueblo indígena conserva sus tierras y colabora con la institución de un área protegida. Pese a las extensas consultas realizadas y al apoyo recibido de las distintas partes implicadas, el factor más decisivo que afectará a su puesta en práctica es la presión de las empresas turísticas. Lo que todavía no está claro es si los intereses comerciales individuales asociados con el turismo, tanto dentro como fuera, afectarán también a la efectiva ejecución del Plan.

Recomendaciones

Las sugerencias generales para fortalecer la adaptación a los cambios en los valores culturales y espirituales de los sherpas de Beyul Khumbu/PNSZA incluyen el desarrollo

de un currículum escolar de educación medioambiental referida al lugar, que pueda ser integrado en el actual currículum de ciencias naturales. Se podrían enseñar anual o semestralmente unos módulos que traten el tema de la relación que tienen los sherpas con el lugar. Esos currículos podrían complementarse con la enseñanza escolar en lengua sherpa, garantizando así que el conocimiento ecológico codificado en el lenguaje no se diluya con la enseñanza en lengua nepalí. También se podría hacer que los monjes jóvenes con los que se relaciona la juventud enseñasen espiritualidad sherpa. Si se abriera un buen internado en la región, se podría detener el flujo de jóvenes estudiantes hacia las escuelas de Katmandú. Se podrían conducir programas de repoblación vegetal con determinadas especies que tengan connotaciones espirituales, fomentando así su conservación y la acumulación de mérito conforme a la ideología budista local. El concepto de *beyul* contiene un enorme potencial para transmitir la espiritualidad sherpa relativa al paisaje, reforzando de este modo la relación entre la gente y la tierra. Los programas de interpretación para turistas también podrían reforzar las tradiciones entre los propios sherpas. El programa sobre la lengua materna, la interpretación turística y otros elementos del proyecto «Creando Medios de Subsistencia a lo largo de los Senderos del Beyul» abordan algunas de esas sugerencias. Y, lo que es más importante, los propios sherpas tienen los recursos, si así lo desean, para influir en los cambios en los valores culturales y espirituales que vinculan a la población con el lugar. Ello podría dar como resultado el refuerzo de las tomas de decisiones medioambientalmente sostenibles en el Parque y la Zona de Amortiguamiento y de la identidad indígena centrada en el lugar, lo cual es especialmente importante en el contexto político-económico actual del Nepal.

Glosario

beyul: La idea de que existen valles sagrados ocultos, propia del budismo tibetano y que se atribuye a Padmasambhava.

chhaam nyingje: Principios de bondad y compasión hacia todos los seres vivos.

Chomolangma: El nombre tibetano y sherpa del Monte Everest (8.848 m), la montaña más alta del mundo.

dee: El sistema de mover al ganado de un lugar a otro a fin de proteger las cosechas y de fomentar un uso rotativo de los pastizales.

gompa: Monasterio o lugar para los monjes donde seguir estudios y modelos de vida espirituales.

Guru Rinpoche: El fundador del budismo mahayana, que introdujo el budismo en el Tíbet a comienzos del siglo octavo. Se le atribuye también el haber ocultado algunos *beyul* para que los descubran sus seguidores en tiempos difíciles. Guru Rinpoche es conocido también como Padmasambhava.

Jomo Miyo Lang Sangma: La diosa que reside en el Monte Everest.

El pueblo sherpa la considera la diosa de la fortuna y el sustento. El nombre Jomolangma deriva del nombre de esta diosa.

khor: Grupo de distintos animales salvajes y ganado que se asocian con las divinidades protectoras.

Khumbi Yul-Lha: Literalmente, el dios del país de Khumbu. Es la principal deidad protectora de la región de Khumbu, y reside en una montaña que domina los poblados de Khunde y Khumjung. Lleva un turbante de sudarios blancos y monta un caballo rojo.

lu: Espíritus que viven bajo los árboles y en rocas y manantiales. Influyen positiva o negativamente en los hombres según los actos y conducta de éstos.

nawa: Individuos a quienes se asigna a nivel local la responsabilidad de hacer respetar las normas de protección forestal y agrícola, sobre todo controlando el movimiento del ganado por el Parque y la Zona de Amortiguamiento.

shinngi nawa: Guardas forestales elegidos a nivel local que hacen cumplir la prohibición de recoger madera viva en los bosques localmente protegidos del Parque y la Zona de Amortiguamiento.

Referencias

Brower, B. 1991. *Sherpa of Khumbu: People, Livestock, and Landscape*. Delhi: Oxford University Press.

Department of National Parks and Wildlife Conservation/Government of Nepal. 1999. *Buffer Zone Management Guidelines*. Barbar Mahal, Katmandú.

Department of National Parks and Wildlife Conservation/Government of Nepal. 2007. *Sagarmatha National Park Management and Tourism Plan (2007-2012)*.

Garratt, K. J. 1981. *Sagarmatha National Park Management Plan*. Wellington, Nueva Zelanda: Department of Lands and Survey.

IUCN. 1994. *Guidelines for Protected Area Management Categories*. Gland, Suiza: The World Conservation Union.

Ortner, S. B. 1989. *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.

Sherpa, L. N. 1999. *Human impacts on high-altitude forest structures in the Nangpa and Hinku, Sagarmatha and Makalu Barun National Park, Nepal*. Tesis doctoral, Department of Forestry, University of Washington.

Sherpa, L.N., 2003. «Sacred Beyuls and Biological Diversity Conservation in the Himalayas», *Proceeding of the International Workshop on Importance of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation*, Kunming, 17-20 febrero 2003.

Sherpa, L. N., 2005. «Sacred Hidden Valley and Ecosystem Conservation in the Himalayas», *Proceedings of the International Symposium on Conserving Cultural and Biological Diversity: The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes*, Tokio, 30 mayo-2 junio 2005.

Spoon, J. D. 2008. *Tourism in a Sacred Landscape: Political Economy and Sherpa Ecological Knowledge in Beyul Khumbu/Sagarmatha National Park, Nepal*. Tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Hawai'i at Manoa.

Stevens, S. F. 1993. *Claiming the High Ground*. Berkeley: University of California Press.

The Mountain Institute (<http://mountain.org/work/himalayas/beyul.cfm>).

Los autores

Jeremy Spoon completó hace poco su doctorado y trabaja como asesor para organizaciones internacionales no gubernamentales e instituciones gubernamentales del Nepal y los Estados Unidos. Su trabajo doctoral examinó las interrelaciones existentes entre la economía política y el conocimiento ecológico en el Parque Nacional de Beyul Khumbu/Sagarmatha y su Zona de Amortiguamiento, apoyado en una experiencia de más de diez años en investigación sobre pueblos indígenas y otros y con áreas protegidas. Obtuvo una licenciatura en Estudios Étnicos por la University of Michigan y un doctorado en Antropología Cultural por la University of Hawai'i at Manoa. jspoon@mountain.org.

Lhakpa Norbu Sherpa procede de la región de la Zona de Amortiguamiento del Parque Nacional de Sagarmatha, y es co-director del Programa Regional para Asia de The Mountain Institute. Ha trabajado para el gobierno nepalí como gestor y planificador de áreas protegidas, y entre otras funciones ha actuado como Guarda Principal del Parque Nacional de Sagarmatha. Es el autor principal del nuevo Plan de Gestión del Parque. Obtuvo una licenciatura en Gestión de Áreas Protegidas por la Lincoln University (Nueva Zelanda) y un doctorado en Ciencia Forestal por la University of Washington, siendo el primer sherpa que ha obtenido un doctorado. lshepa@mountain.org.

El paisaje monástico de Poblet, un lugar donde la espiritualidad, la cultura y la naturaleza se armonizan

Lluc M. Torcal y Josep Maria Mallarach

Resumen

Los monjes cistercienses han creído siempre que los bosques, los pastizales, las tierras de cultivo, el agua y los humedales y, en general, toda la Creación es un don que deben transmitir a las generaciones futuras en las mejores condiciones posibles. Los monasterios cistercienses han llevado a cabo durante siglos algunas de las prácticas forestales y agropastoriles más eficientes y sostenibles de la Europa occidental.

Entre los siglos XII y XIX, como resultado sobre todo de donaciones, la comunidad monástica de Poblet llegó a poseer y/o gestionar vastas extensiones de tierra del este de la península Ibérica. Sus posesiones iban desde prados alpinos de los Pirineos, donde pasaban el verano las ovejas, pasando por productivas tierras de cultivo y bosques de la zona central de Cataluña, hasta las lagunas de la costa mediterránea en que practica-

ban la piscicultura. La granja cisterciense era la unidad productiva y organizacional básica.

El artículo examina este proceso histórico, con su armónica integración de valores espirituales, culturales y naturales, que a lo largo del tiempo ha producido un paisaje monástico característico. Estos antecedentes sirven para explicar por qué durante los últimos años la comunidad monástica ha emprendido un proceso de conversión ecológica —coherente con sus principios espirituales—, en un intento por responder a los retos con que se enfrentan en la actualidad el medio ambiente mundial y el paisaje local.

Visión general del sitio

El real monasterio de Santa María de Poblet (en adelante, el Monasterio) es el mayor complejo cisterciense de Eu-



Ubicación del monasterio de Poblet en relación con los principales usos del suelo y con los perímetros de las áreas protegidas creadas a su alrededor.

ropa y fue panteón de los reyes de la Corona de Aragón durante los siglos XIII y XIV. La orden cisterciense es conocida por su fomento de prácticas agrícolas y ganaderas avanzadas y sostenibles en la Europa occidental durante la Edad Media, así como por su modelo de vida ascética.

El Monasterio ha sido ampliamente restaurado durante los últimos sesenta años, en parte gracias a la presencia de una comunidad de treinta y dos monjes, que se esfuerzan por vivir en coherencia con las reglas del Císter. En 1988 todo el complejo monástico fue declarado Patrimonio Mundial por la UNESCO (1991), lo que ha contribuido a un aumento en el número de visitantes.

El Monasterio, situado a unos 500 m de altitud, se encuentra en el corazón del Paraje Natural de Interés Nacional del Valle del Monasterio de Poblet (en adelante, el Paraje), un área protegida de unas 2.500 ha creada por el Parlamento catalán a fin de proteger el paisaje que rodea al Monasterio. El Paraje se halla a 46 km de la ciudad de Tarragona y a 110 km de la de Barcelona, y en su interior se encuentran distintos tipos de bosques mediterráneos, así como un mosaico de cultivos, dominando los viñedos en las tierras bajas.

El bosque de Poblet es fruto de una donación hecha por el conde-rey de Barcelona Ramón Berenguer IV a la Orden cisterciense en el siglo XII. Esas tierras habían es-

tado habitadas desde los tiempos prehistóricos, como lo demuestra la existencia de varios talleres de sílex, y lo fueron también durante la época romana, siendo la mejor muestra de ello la villa iberorromana de la Granja Mitjana, a menos de un kilómetro del Monasterio. Esta región estuvo también habitada antes de la Reconquista, como nos recuerda una atalaya que data probablemente del siglo XI (Altisent 1974). Con la fundación del Monasterio de Poblet, los monjes empezaron a gestionar conscientemente estas tierras de acuerdo con su modelo de vida. Para hacerlo, construyeron varias granjas, tanto en las montañas como en los llanos, algunas de las cuales todavía existen.

La documentación relativa a la gestión de los recursos naturales en el Monasterio cubre siete siglos, del siglo XII en adelante, y es extraordinariamente rica y detallada. De hecho, el legado documental completo comprende más de 30.000 pergaminos y miles de otros documentos que sobrevivieron al saqueo del Monasterio a comienzos del siglo XIX. La mayoría de estos documentos se custodian en el Archivo Nacional de Madrid y en el Archivo de la Corona de Aragón de Barcelona, excepto cierto número de ellos que se conservan en la biblioteca del Monasterio. Muchos de estos documentos no han sido nunca estudiados debidamente, por lo que no es posible evaluar la información medioambiental que puedan facilitar. Particularmente importantes son los documentos relativos a los litigios surgidos entre el Monasterio y los pueblos vecinos



Mosaico paisajístico en torno al complejo monástico. Fotografía: Archivos del monasterio de Poblet.

en torno a la gestión y protección del bosque de Poblet que han sido analizados. Estos documentos demuestran como el bosque conservó su elevada calidad a lo largo de varios siglos de gestión forestal por parte de la comunidad monástica, a pesar del impacto negativo que causaron las acciones ilegales llevadas a cabo por la población de los pueblos vecinos (Gual 2007).

A comienzos del siglo XIX, el primer gobierno presuntamente liberal de España prohibió la mayor parte de órdenes religiosas del país y se incautó de casi todas sus tierras. La Desamortización de Mendizábal, de 1835, significó el final de la vida monástica y la desintegración de la comunidad cisterciense de Poblet. Las tierras del Monasterio pasaron a manos del Gobierno español, muchas fueron vendidas, y el antaño maravilloso bosque fue arrasado en pocas décadas por la irracional explotación del mismo que hicieron los pueblos vecinos.

Posteriormente, el bosque de Poblet fue incluido en el Catálogo de Bosques Públicos de España y se libró de la desamortización. En 1871 la mayor parte del bosque de Poblet se había convertido ya en propiedad estatal, y el Servicio Forestal español puso en marcha un fructuoso proceso de repoblación. En 1903 empezó el deslinde y la reforestación de las áreas deforestadas, y a finales del siglo XX el bosque había recobrado en gran parte su antiguo aspecto.

Características culturales, espirituales y naturales

Desde el punto de vista de los valores culturales y espirituales, el centro indiscutible del área protegida lo constituyen el Monasterio de Poblet y su comunidad. A fin de comprender la importancia de estos valores, vale la pena revisar primero algunos hechos históricos.

Aproximadamente en el cambio del siglo XI al XII, los monjes Roberto (1028?-1111), Alberico (?-1109) y Esteban (1060?-1134) fundaron en Cîteaux (en la actual Francia) lo que ellos llamaron el «Nuevo Monasterio». Esta experiencia monástica bastante distinta era esencialmente benedictina, pero con el paso del tiempo se convirtió en una orden monástica perfectamente estructurada y organizada, la Orden cisterciense. Los pioneros que iniciaron esta aventura pretendían vivir de forma más radical las reglas de san Benito¹ y desechar algunas características tales como la exagerada tendencia a la prolijidad y

solemnidad en la celebración de la liturgia benedictina, y la tendencia al lujo y a inmiscuirse en los asuntos del mundo. Sus nuevos monasterios fueron ocupados no sólo por numerosos monjes y monjas anónimos, sino también por algunas personalidades destacadas de la Cristiandad. Bernardo de Claraval (1090-1155) fue, sin duda alguna, el más prominente de todos, aunque no debe olvidarse a Guillermo de Saint-Thierry (1085-1148), Guerrico de Igny (1070-1157), Elredo de Rievaulx (1110-1167), Isaac de Stella (1100-1169), Gertrudis de Hefta (1256-1301/2), Matilde de Hackeborn (1241-1299), Hildegarda de Bingen (1098-1179) y muchos más.

Poblet debe su existencia al éxito de la aventura cisterciense. La Orden cisterciense fue fundada en 1098 y Poblet en 1150, y tanto el siglo XII como el XIII son fundamentales para la historia del Monasterio. La mayor parte de los edificios se construyeron durante estos dos siglos, constituyendo un conjunto de espacios a la vez bellos y funcionales en los que los monjes podían buscar a Dios. El gran complejo monástico amurallado contiene algunas obras maestras del arte sacro, como la iglesia principal y el claustro, que han llegado hasta nosotros prácticamente intactos.

Los abundantes testimonios históricos relativos a la vida privada de la comunidad de Poblet no revelan ninguna desviación apreciable de los ideales primitivos de los fundadores. Así puede explicarse la continuidad a lo largo de los siglos de un mismo modelo de vida, al tiempo que se adaptaban a las exigencias de cada momento algunas prácticas exteriores. Poblet, la institución, la comunidad y sus miembros, era el rostro exterior de lo que los monjes vivían interiormente en sus corazones.

No obstante, no siempre fue posible vivir con la transparencia y vigor de los primeros tiempos. En el siglo XIX, en una sociedad que estaba experimentando cambios radicales, se plantaron las semillas de una futura recuperación, a pesar del abandono y posterior saqueo del Monasterio. Esta recuperación, con el regreso de los monjes en 1940, reinstauró un viejo modelo de vida, más puro y auténtico y más genuinamente benedictino, y por lo tanto más evangélico. En la actualidad, los monjes, herederos de los fundadores del Monasterio, agradecen profundamente este legado, pues la autenticidad es probablemente uno de los valores más importantes que pueden ofrecerse a los hombres de nuestro tiempo.

Los valores espirituales de los cistercienses, tales como interioridad, sobriedad y sencillez, han forjado un estilo de vida muy particular, con una cultura, un arte y una arquitectura realmente característicos. Como se ha podido decir, «los monjes blancos, en vez de pretender conseguir una síntesis de la realidad terrenal y la fe, escogieron explícita-

¹ Benito de Nursia (siglo VI), hombre de educación romana que, después de una intensa vida monástica, primero en soledad y luego con sus hermanos en religión, escribió la llamada Regla de los monjes (*Regula monachorum*), que pasó a ser conocida como Regla de san Benito, una síntesis de las tradiciones monásticas de Oriente y Occidente. El secreto de la vitalidad de este breve texto reside en su estilo humilde.

mente el abandono del mundo. No obstante, puesto que eran mortales, tuvieron que llevarse consigo algo del mundo, que redujeron a lo mínimo, para, después, desprenderse por completo de ello y consagrarse a Dios, que es lo que querían. ¿Cuántos de ellos lo lograron? Esta voluntad heroica dio origen a su arquitectura, una de las más grandes que el mundo haya visto» (Van der Meer 1965).

Otros elementos de valor cultural son el Palacio del Abad, los museos y los archivos. El Palacio del Abad, edificado entre los siglos XVII y XVIII fuera del recinto del Monasterio, actualmente alberga los importantes archivos de Montserrat Tarradellas i Macià y la Casa Ducal de Medinaceli. Los museos del Monasterio ofrecen un paseo virtual por el pasado del Monasterio y explican cómo opera éste en la actualidad, y el Monasterio también posee un gran número de obras de arte recuperadas y legados de gran valor histórico y artístico. Los archivos del Monasterio, que cubren casi ocho siglos de historia, se conservan casi intactos, aun cuando la mayor parte de los documentos originales se custodien en la actualidad en el Archivo Nacional de Madrid. Entre ellos se encuentran algunos documentos sumamente interesantes relativos a todos los aspectos de la vida de la comunidad y con detalles acerca del modo como los monjes cistercienses gestionaban los recursos naturales.

El Monasterio recibe en la actualidad más de 150.000 visitantes al año, la mayoría atraídos por su patrimonio cultural y sólo una pequeña minoría, por su vida espiritual. Por lo general, los monjes sólo tienen contacto con los que llegan al Monasterio como peregrinos, ya sea por un solo día o bien para pasar unos cuantos días en la hospedería y compartir la vida de los monjes. De hecho, está creciendo el número de personas que desea hacer retiros en el Monasterio, y las dos pequeñas hospederías para varones situadas intramuros no pueden satisfacer la demanda, de modo que se está construyendo una nueva hospedería en el exterior del recinto que proporcionará alojamiento a unas cincuenta personas, incluidas familias.

El Paraje Natural de Interés Nacional cubre la mayor parte de la ladera norte de la cordillera de Prades. Sus características geográficas y geológicas, los factores climáticos y las actividades antrópicas han producido un paisaje que posee una gran diversidad de flora y fauna. La singularidad biológica de las montañas de Prades reside en su clima transicional entre el típicamente mediterráneo y otros climas más septentrionales. El Monasterio está situado en una suave ladera a los pies de la cordillera, teniendo al norte el valle del río Francolí, cuyas aguas bajan del Bosque de Poblet y Titllar por infiltración cárstica. Desde el punto de vista geológico, esta región está formada por



El Monasterio está rodeado de viñedos y se encuentra cerca de los bosques. Fotografía: Archivos del Monasterio.

dos unidades caracterizadas: una de piedra caliza mesozoica, en la que se encuentra el acuífero más importante de la región, y la otra de materiales del Cuaternario, principalmente aluviones y coluviones, que tienen su descarga hídrica natural en varios arroyos y fuentes.

Los recursos hídricos de la zona dependen de estos acuíferos, por lo que deben usarse con mucho cuidado. La precipitación media anual es de sólo 550 mm, típica de las regiones mediterráneas y con alternancia de períodos secos y lluviosos, característica esta que hace más difícil garantizar el suministro a partir de los pequeños y poco profundos acuíferos de la región.

La vegetación del Paraje es bastante rica, debido a la diversidad de orientaciones y altitudes existentes en un área relativamente pequeña. Se encuentran en él comunidades vegetales bien desarrolladas, con la riqueza floral que esto supone, entre las que hay encinares mediterráneos (*Quercus ilex*), bosques de roble rebollo (*Quercus pyrenaica*) —el único de este tipo en Cataluña—, pino albar (*Pinus sylvestris*), pino piñonero (*P. pinea*), pino carrasco (*P. halepensis*) y pino negral (*P. nigra* ssp. *Salzmannii*), con presencia de numerosas especies arbóreas caducifolias tales como los robles (*Quercus faginea*, *Q. x. cerrioides*, *Q. canariensis* y *Q. petraea*), castaño (*Castanea sativa*), olmo (*Ulmus minor*), álamo negro (*Populus nigra*), álamo temblón (*Populus tremula*), tilo de hoja grande (*Tilia platyphyllos*), avellano (*Corylus avellana*), enebro (*Juniperus communis*) y serbal común (*Sorbus domestica*), además de tejo (*Taxus baccata*).

El Paraje alberga varias especies animales endémicas, entre ellas una población de musaraña enana (*Sorex minutus*) que se encuentra aislada del resto de su área de distribución. Los mamíferos más grandes son el jabalí y el corzo. Este último ha sido reintroducido recientemente en el Paraje y tiene ya una población reproductiva estable. La mayoría de las especies consideradas «raras» o

que evitan el contacto humano requieren un entorno bien preservado y tranquilo, y algunas de estas especies han mantenido sus poblaciones en el Paraje gracias en parte a las restricciones al acceso motorizado en muchas de sus partes.

El Paraje comprende varios sustratos, tales como pizarras, arcillas cuarzosas, azufres y conglomerados, algunos de los cuales se extraían antes de la creación del espacio natural protegido. Los paisajes graníticos del valle de Castellfollit han sido incluidos en el Inventario de Áreas de Interés Geológico de Cataluña, sobre todo por su evolución morfológica y como ejemplo de configuración de un terreno granítico, así como por su interés paisajístico y didáctico.

Con todo, lo más asombroso tal vez de este sitio es el hecho de que los valores espirituales y culturales se combinan y conjugan con los valores naturales para crear un todo armónico.

Estatus legal y administrativo

El marco legal por el que se rige el área protegida lo integran la Ley 22/1984, del Gobierno catalán, por la que se creó el Paraje Natural de Interés Nacional, el Decreto 279/1998, que desarrolla la Ley de 1984, y las normas del Gobierno catalán sobre áreas protegidas (Ley 12/1985 y normas posteriores). Además, en 2006 el Gobierno catalán incluyó el Paraje en la red Natura 2000 de Cataluña, lo que es un indicativo de que el patrimonio natural de este sitio es también relevante a nivel europeo.

El objetivo de la Ley 22/1984 al proteger el paisaje que rodea al Monasterio y parte del bosque de Poblet se expresa con claridad en su primer artículo: «(...) conservar y defender su entorno y preservar su paisaje, defender, conservar y restaurar su patrimonio natural y proteger las explotaciones agrarias existentes en su interior en el momento de formular esta declaración». El segundo artículo de esta Ley define los límites geográficos del Paraje Natural. Los artículos 3 y 4 declaran el área afectada como no urbanizable y exigen la elaboración de un catálogo que regule la restauración de los edificios existentes. El artículo 5 prohíbe la práctica de actividades que comporten una modificación de la geomorfología actual, el vertido de desechos, la instalación de elementos artificiales de carácter permanente que puedan causar un impacto visual, la tala de árboles (con algunas justificables excepciones), la plantación de especies vegetales alóctonas, la instalación de anuncios y rótulos publicitarios y, finalmente, la circulación de vehículos motorizados fuera de los lugares especialmente autorizados (de nuevo con algunas excepciones justificadas). El artículo final se refiere a la aplicación de esta normativa.



Los muros orientales del complejo monástico son los más antiguos. Fotografía: Archivos del monasterio de Poblet.

En 1988, se añadieron otras 900 ha al área protegida existente, en forma de las Reservas Naturales del barranco de La Trinitat y del barranco de El Titllar, contribuyendo así a preservar el único rebollar existente en Cataluña.

Caso excepcional entre las áreas protegidas de Cataluña es que casi el 70% de la superficie del Paraje, comprendida la mayor parte de los bosques, es de propiedad pública. Aunque el Paraje ha sido incluido en la Base de Datos Mundial de Áreas Protegidas como de Categoría IV, la gestión actual se corresponde en su mayor parte con la Categoría V, tanto en el paisaje agrario como en el forestal, en el que —aun cuando regulada con el fin de mejorar la estructura y diversidad del bosque— se practica la silvicultura.

En 1991, a petición del Gobierno español, la UNESCO declaró todo el complejo monástico de Poblet, con los huertos, patios y muros que lo rodean, como Sitio Cultural Patrimonio de la Humanidad. Asimismo, de acuerdo con la legislación catalana, el Monasterio es un Monumento Nacional de Interés Cultural.

La gestión del Paraje es supervisada por una Junta Rectora dependiente del Departamento de Medio Ambiente y Vivienda del Gobierno catalán. Un miembro del Monasterio integra esta Junta, y su voz es importante y por regla general escuchada. La gestión activa del Paraje no comenzó hasta 1999, pero desde entonces una pequeña plantilla integrada por cuatro responsables de la gestión y cuatro guardas, con un presupuesto anual de unos 772.000 euros (en 2007), ha gestionado y cuidado el área protegida. El servicio de guía del Paraje es empleado por unas mil personas cada año.

En 1991, el Departamento de Educación del Gobierno catalán creó un Campo de Aprendizaje de los Monasterios del Císter en un albergue para jóvenes próximo al Monasterio. Este servicio recibe cada año unos cinco mil estudiantes de toda Cataluña con edades comprendidas entre 8 y 18 años, quienes realizan estancias de tres a cinco días para descubrir *in situ* el patrimonio cultural, espiritual y —en los últimos años— natural relacionado con los monasterios cistercienses. Dichos estudiantes siguen un programa educativo muy completo que incluye actividades de refuerzo a realizar antes y después de su estancia. Este centro cuenta con seis profesores, cuatro de los cuales se ocupan del patrimonio cultural y dos, del patrimonio natural².

En el verano de 2007, el Departamento de Medio Ambiente y Vivienda del Gobierno catalán presentó un plan larga-

mente esperado, para crear un parque natural nuevo y de mayor extensión, que pasaría a llamarse «Muntanyes de Prades i de Poblet», el cual incluiría la totalidad del actual Paraje Natural de Interés Nacional de Poblet. Y durante el proceso de consultas, la comunidad monástica hizo una serie de aportaciones, que comentaremos más abajo.

Aprovechamientos del suelo y de las aguas: pasado y presente

A la muerte de Bernardo de Claraval en 1153, había 351 abadías cistercienses esparcidas por toda Europa, y se estaban construyendo otras cien más. Las directrices que regulaban su construcción se encuentran en el capítulo 66 de la Regla de san Benito —el marco teórico conforme al cual se regían las comunidades cistercienses—, que declara: «Si es posible, el monasterio ha de construirse en un lugar que tenga todo lo necesario, es decir, agua, molino, huerto, y los diversos oficios que se ejercitarán dentro de su recinto, para que los monjes no tengan necesidad de andar por fuera, pues en modo alguno les conviene a sus almas». Además, en los capítulos generales de aquella época podemos hallar otras recomendaciones en el sentido de que los monasterios no deben edificarse en ciudades, pueblos o castillos, es decir, lejos de las tierras de labor, a fin de encontrar la necesaria soledad que la oración requiere (*Capitula*, IX. 2).

Los monjes cistercienses se instalaron en muchos valles y tierras bajas deshabitados de la Europa medieval, y desarrollaron estrategias para la gestión de los recursos naturales que les permitieron sacar provecho de los bosques, montes, pastos y tierras de cultivo, al mismo tiempo que aseguraban su conservación, creando un paisaje monásti-



Los huéspedes comen con los monjes en el refectorio del Monasterio. Fotografía: Archivos del monasterio de Poblet.

² Camp d'aprenentatge dels Monestirs del Cister. Alberg de Joventut l'Espluga de Francolí. <http://www.xtec.es/serveis/cda/e3900035/>.

co característico. «Señalado por el blasón del Abad labrado en piedras, el Bosque de Poblet es un modelo perfecto de gestión eficiente» (Leroux-Dhuys 1999). El modelo de vida autárquico que propone la Regla de San Benito ha sido la principal influencia de muchas generaciones de monjes que se han afanado por hacer de sus monasterios y de los paisajes monásticos que los rodean un lugar mejor y más digno donde vivir. Esto supone la búsqueda sistemática de zonas bien regadas, por lo general en el fondo de los valles, lo que permite un uso directo y mucho más eficiente de este recurso escaso.

Poblet fue fundado a partir de la concesión de tierras que hizo Ramón Berenguer IV al Abad del monasterio de Fontfroide en 1150 o 1151. «(...) probablemente a inicios de 1151, el abad Sancho (de Fontfroide) debió de enviar a un pequeño grupo de monjes para que explorasen el terreno y empezaran a preparar el sitio de habitación provisional de la primera comunidad» (Altisent 1974). «(En algún momento) antes del 30 de noviembre de 1152, llegó al *hortus Populeti* (el “huerto de Poblet”) la comunidad cisterciense fundadora al completo, enviada desde Fontfroide, junto con su abad» (Altisent 1974). El monasterio recibió este nombre por el *hortus Populeti*, un huerto o huerta que se

encontraba en medio de un bosquecillo de álamos blancos (*Populus alba*), de donde procede el nombre catalán Poblet, que significa igualmente «pueblecito». La huerta o *hortus* fue encontrada probablemente cerca de un riachuelo (la riera de Pruners) que divide la propiedad actual de la comunidad en dos sectores, norte y sur. Las tierras del monasterio pronto empezaron a crecer, convirtiéndose en el siglo XIV en uno de los centros religiosos, culturales, artísticos y económicos más importantes de Cataluña.

Como todas las comunidades cistercienses, Poblet fue fundado en tierra fértil cercana a arroyos, que eran sabiamente empleados, sobre todo para usos domésticos o litúrgicos, pero también para impulsar molinos. Los monasterios cistercienses estaban limpios y bien cuidados. Los canales de agua tenían que mover las ruedas de molino para moler el trigo y las aceitunas, mover las fraguas, permitir lavarse a los monjes y limpiar las letrinas y la cocina. Y el agua servía también para proporcionar pescado fresco, elemento fundamental de su dieta, para bendecir a la comunidad y, naturalmente, para beber.

La disponibilidad de agua y su gestión eran por lo tanto el factor determinante a la hora de decidir qué tipo de mo-



Fuente del claustro principal del Monasterio. Fotografía: Archivos del monasterio de Poblet.

nasterio se diseñaría, hasta el extremo, incluso, de llegar a violar en algún caso una de las principales reglas de la arquitectura cisterciense: que la iglesia debía construirse sobre terreno alto y con el altar orientado hacia el este, como correspondía a personas que consagraban sus vidas a la oración. La anchura del valle donde se pensaba edificar el monasterio, la orientación del río y la abundancia de agua eran elementos de la mayor importancia. Es imposible vivir sin agua, ¡pero tampoco se pueden soportar las continuas inundaciones! (Kinder 1997). Una vez que la zona se había examinado concienzudamente, empezaban la construcción del monasterio, empleando todas sus destrezas en ingeniería hidráulica y construyendo complejas redes de canales, diques y presas.

El agua y la vida monástica se fusionaban hasta tal punto que la primera desempeñaba un importante papel en los propios nombres de incontables monasterios, como el de Fontfroide, que significa literalmente «fuente fría». Además, no debe olvidarse tampoco que el agua era extremadamente simbólica para los monjes cistercienses: en el Génesis el agua está presente al principio de la Creación y da vida al mundo. Más adelante, esta misma agua se convirtió en el agua bautismal, que lava el pecado original y da la gracia. Así, el agua que manaba de la fuente levantada en medio del claustro se convirtió en símbolo de la vida espiritual.

En Poblet el agua llegaba de una fuente aguas arriba que fue canalizada hasta el Monasterio. La pureza de esta agua, junto con la pureza de lo que simbolizaba, da razón de la belleza de la fuente del claustro, cubierta con una cúpula y un templete. «Nada te da tanta sensación de paz, abundancia y frescor como el murmullo de una fuente» (Kinder 1997). Desde el punto de vista espiritual, la imagen del agua como fuente de vida e instrumento de regeneración está presente en toda la imaginería cristiana. Sólo hay que leer los Salmos para darse cuenta de la omnipresencia del agua. No obstante, la fuente del claustro no sólo es una imagen terrenal de la *fons vitae* y un instrumento de regeneración espiritual, sino que también se la empleaba para usos más prácticos: los monjes la necesitaban para su higiene diaria (*lavatorium*) y para lavarse las manos y la cara antes de entrar en el refectorio.

En el resto del Monasterio fuera de los claustros y, como siempre, fieles al espíritu autárquico de la Regla de san Benito, había jardines y huertos que debían regarse profusamente. Había también un pequeño herbario —el *herbularius*— cerca de la enfermería, en el que se cultivaban plantas medicinales.

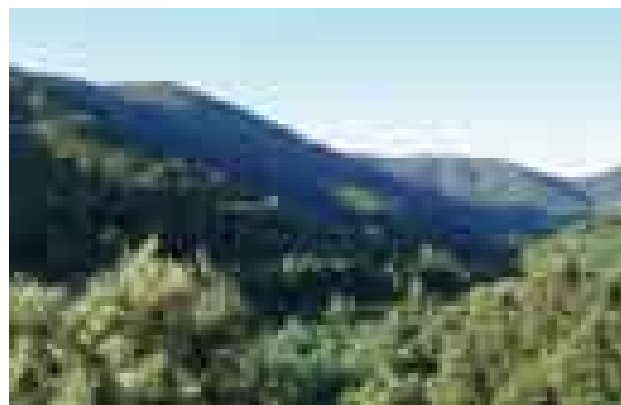
Mariona Ibars (texto inédito) describe así la vida de los primeros monjes cistercienses:

«En aquellos primeros 20 años, los *monjes blancos* (...) se dedicaron única y exclusivamente a organizar las tareas agrícolas del dominio. Se plantaron las primeras viñas, traídas del Languedoc (...). Como al margen de sus obligaciones espirituales e intelectuales, también estaban obligados a realizar ejercicio físico, los monjes trabajaron de sol a sol al lado de sus hermanos *conversos* en aquellas durísimas labores del campo, realizadas con un arado, un par de animales de tiro y con el extraordinario esfuerzo de sus músculos. O bien, en la construcción provisional de las primeras granjas (...). (Sus planes fueron de) cultivar primero el mayor número posible de tierras yermas y luego, ya mejor pertrechados y organizados, iniciar las obras de la abadía.

En poco tiempo, aquellas masas forestales se convirtieron en su mejor proveedor. Excepto la sal (...), el resto de materias de primera necesidad, imprescindibles para realizar su obra, las obtuvieron del bosque. La actividad fue frenética. Una estricta estrategia de ahorro se fraguó en su interior a través de atajos y senderos. Se explotaron casi todos los recursos naturales de sus más variados hábitats. Desde los fluviales hasta los más inaccesibles como los barrancos de La Pena o el de Castellfollit, donde construirían una granja.

De la cantera de Còdols, situada en una zona del bosque muy próxima al poblado árabe de Vimbodí (...) extrajeron la piedra que tanto necesitaban para edificar. De los dulces panales de Riudabella, la miel y la cera para obtener luz e iluminar los altares donde celebraban sus oficios religiosos, por lo que la Apicultura adquirió desde muy pronto un gran desarrollo.

De la diversidad de sus árboles, se aprovechó casi todo, además de la madera. Se recolectaron semillas, raíces y hojas para elaborar ungüentos y medicinas (...). De sus cortezas obtuvieron el papel. Y de los ricos encinares del barranco de La Pena extraerían el carbón. De un árbol



El bosque de Poblet fue gestionado por los monjes durante más de siete siglos. Vista del valle de Castellfollit. Fotografía: Josep Maria Mallarach.

muy abundante, conocido como la *nuez gállica*, fabricaron tinta, indispensable para el trabajo de contables, amanuenses y demás administradores del dominio y sus granjas, que debían de tramitar todo tipo de donaciones, contratos y transacciones con sus respectivas copias.

Aparte de los quehaceres domésticos, la leña era empleada para alimentar el fuego de los hornos. En los de las herrerías se forjaron una amplia gama de herramientas para trabajar el campo, en la tala de árboles, en los aserraderos, en la cantera y en la misma construcción (...).

Organizar el transporte fue otro de los grandes caballos de batalla de sus inicios. Las actividades agrícolas del dominio y la necesidad de trasladar la piedra y las pesadas vigas de madera hasta los lugares en construcción (...) les hizo producir en poco tiempo una pequeña flota de carros y carretas, que emplearon en ambas tareas de forma alternativa. Bajo el peso de su abrumadora carga, quedarían trazadas las primeras rutas del dominio.

(...) Los exigüos rebaños de ovejas y cabras proliferaron en sus fértiles pastos. La imperiosa necesidad de conseguir cuerda, tan vital para el aparejo de los animales,

entre otros muchos menesteres, les hizo tomar la pronta decisión de cultivar plantas textiles (cáñamo y lino) en las parcelas roturadas en las inmediaciones de la cantera, de donde extraían los grandes bloques de piedra».

Retos y prácticas actuales

Uno de los principales retos con que se enfrenta en la actualidad la comunidad monástica de Poblet es el de ver cómo adaptar a las actuales circunstancias esta tradición secular de gestión respetuosa y eficiente de los recursos naturales y del hermoso paisaje que rodea al Monasterio. Fue con esta idea en mente como el anterior Abad de Poblet, el Padre Maur Esteva, alentó la declaración del Parque Natural de Interés Nacional, como medio para evitar el deterioro de la belleza y la paz del entorno del Monasterio, el cual ya empezaba a estar amenazado por la invasión urbana.

En estos últimos años el Monasterio se ha implicado totalmente con la Iniciativa Delos, surgida del Grupo de Trabajo sobre Valores Culturales y Espirituales de las Áreas Protegidas de la Comisión Mundial de Áreas Protegidas de la UICN. En noviembre de 2006 un monje de Poblet tomó parte en el primer Seminario Delos, celebrado en



La belleza y el silencio son dos de los objetivos de gestión propuestos por el Monasterio. Fotografía: Archivos del monasterio de Poblet.

Montserrat, y desde entonces el Monasterio está promoviendo activamente varios proyectos dirigidos a mejorar su relación con el entorno y el paisaje.

Las estrategias que está desarrollando el Monasterio en este sentido se centran en los tres ámbitos siguientes:

- Mejorar la gestión de todas las instalaciones y tierras del Monasterio mediante la aplicación gradual de criterios de justicia medioambiental y social. En la actualidad, la comunidad lleva a cabo una versión adaptada de la Agenda 21 local, que se sustenta en criterios seculares de sostenibilidad y en principios cristianos cistercienses. Sólo cuando se hayan realizado todos los esfuerzos posibles por definir, desarrollar y poner en práctica estos criterios, tendrá el Monasterio la autoridad moral para intentar persuadir a otros a que cambien sus estilos de vida.
- Promover la protección efectiva del paisaje rural que rodea al Monasterio y, también, la calidad de la gestión forestal, a fin de mejorar la integridad ecológica, el silencio y la belleza del Paraje. En este aspecto, la capacidad del Monasterio es limitada, proporcional a la que tengan sus representantes de influir en la Junta Rectora del Paraje y otros organismos gubernamentales.
- Preparar y desarrollar allí donde sea factible una estrategia de extensión comunitaria dirigida a comunicar e instruir en valores medioambientales relacionados con principios espirituales a los visitantes que estén interesados. Esto incluirá una mejor coordinación con el Campo de Aprendizaje de los Monasterios del Cister y con los servicios educativos del Paraje, así como el desarrollo de servicios y programas por el propio Monasterio. Están en proyecto dos centros de interpretación.

Para conseguir ayuda para estos proyectos, se han realizado numerosas reuniones con la Junta Rectora del Paraje Natural, la Dirección General del Patrimonio Natural, el director del Paraje Natural, la Diputación de Tarragona, el personal encargado de los servicios de educación medioambiental, un equipo de investigadores de la Universidad de Barcelona y el Instituto Catalán de la Energía. Estas reuniones han abierto nuevas vías a la colaboración del Monasterio en la promoción de la mayoría de las acciones que hemos analizado arriba.

Las principales acciones que se han efectuado hasta este momento son las siguientes:

- Solicitar a la Junta Rectora del Paraje que Poblet se convierta en un estudio de caso de la Iniciativa Delos y colabore en su preparación.
- Insistir en que se encuentre una solución al viejo

problema de los vertidos de aguas residuales en un barranco próximo situado aguas abajo del Monasterio. A partir del verano de 2007 dichos vertidos fueron conducidos a la planta de tratamiento de aguas residuales municipal cercana.

- Se ha redactado un convenio de colaboración entre el Monasterio y la Diputación de Tarragona como parte de los planes preliminares para una auditoría ambiental del Monasterio, basado en los principios cistercienses.
- Se ha firmado un acuerdo con el Instituto del Agua de la Universidad de Barcelona para el estudio de la historia de los sistemas hidráulicos del Monasterio, tanto en superficie como subterráneos, y de los recursos hídricos. El informe final incluirá una propuesta de mejora de la gestión del agua consistente en la reutilización de aguas residuales depuradas y la recogida de agua de lluvia.
- A petición del Monasterio, en 2006 el Instituto Catalán de la Energía (ICAEN) preparó dos propuestas para la instalación de energía solar en el Monasterio:
 - Ubicar discretamente en el aparcamiento de autocares, situado fuera del recinto del Monasterio, un parque solar fotovoltaico para producir electricidad, que dará igualmente sombra a los vehículos. Unos 2.000 m² de paneles fotovoltaicos generarán 250 kW, superior a las necesidades del Monasterio, por lo que los excedentes se venderán.
 - Ubicar distintos módulos de paneles termosolares, para producir agua caliente, en áreas determinadas de las instalaciones del Monasterio (por ejemplo, las hospederías y el dormitorio de los monjes), los cuales cubrirán gran parte de las necesidades de agua caliente del Monasterio. Desde la primavera de 2008 funciona un panel solar para calentar agua, lo que permite no tener que recurrir a combustibles fósiles durante una buena parte del año.
- Se ha redactado un acuerdo de colaboración entre el Monasterio y el Ayuntamiento de Vimbodí por el que el primero acepta instalar un panel solar fotovoltaico en el polideportivo municipal.
- La puesta en marcha de un programa de reciclado que incluye el empleo de los residuos orgánicos como compost, y el empleo cada vez mayor de productos de limpieza respetuosos con el medio ambiente.
- Se han iniciado conversaciones con la empresa que lleva los viñedos que rodean el Monasterio para impulsar la adopción de métodos más ecológicos.
- La repoblación del bosque ribereño que se extiende a lo largo del barranco de Sant Bernat con toda una variedad de especies arbóreas, como el álamo blanco, el Fresno de hoja estrecha (*Fraxinus angustifolia*), el almez (*Celtis australis*), el laurel (*Laurus nobilis*), distintos robles y el saúco (*Sambucus nigra*).

- La colaboración con los gestores del Parque en la redacción de las futuras directrices sobre gestión forestal. Además de la integridad y diversidad biológica de los bosques, dos valores intangibles —la belleza y el silencio— propuestos por el Monasterio han sido incluidos como objetivo de esas directrices.

- Las aportaciones al Anteproyecto del nuevo Parque Natural de les Muntanyes de Prades i de Poblet redactado por el Departamento de Medio Ambiente y Vivienda del Gobierno catalán, entre las que se encuentran propuestas relativas a los temas siguientes: la idea y nombre del Parque; los límites del Parque; la composición de la Junta Rectora y del Comité de Dirección del Parque; el alcance del concepto de patrimonio cultural como valor intangible; los objetivos y criterios de gestión del Parque en relación con los valores espirituales, y los servicios del Parque y la gestión forestal. Además de ello, el Monasterio ha propuesto una ampliación del perímetro protegido en base a la protección visual de tres elementos: el conjunto monástico, el paisaje general y algunas de sus características físicas fácilmente identificables (Mallarach & Albertí 2007).

- El Monasterio logró incorporar al citado Anteproyecto un informe preparado por la Asociación Silene (Associació Silene 2007) sobre la inclusión de valores intangibles culturales y espirituales, el cual cubre cuatro temas principales:

- Una nueva definición de patrimonio natural, que incluye todos los valores culturales intangibles de importancia y, en particular, los valores religiosos y espirituales. Estos valores han sido el fundamento de la existencia del Monasterio y la vida de su comunidad (y de otros santuarios y ermitas que se encuentran dentro de los límites del Parque Natural que se propone) durante siete siglos.

- Propuestas específicas orientadas a incorporar valores espirituales y valores culturales intangibles al Anteproyecto del Parque a todos los niveles pertinentes: diagnóstico, metas y objetivos, gestión, servicios, programas educativos, utilización pública y señalización.

- Un grupo de propuestas que toman en consideración el nuevo alcance de la definición de patrimonio cultural en todos los instrumentos legales y de planeamiento que se empleen para desarrollar el Parque Natural.

- Directrices relacionadas con los valores espirituales de la naturaleza en áreas tales como los alrededores del Monasterio, la vieja granja cisterciense de Castellfollit y los alrededores de la vieja cueva-eremitorio de Fray Pere Marginet, así como otras ermitas y santuarios que se en-

cuentran dentro de los límites del futuro Parque. El objetivo es garantizar una atmósfera de paz y tranquilidad que esté en sintonía con una relación contemplativa con la naturaleza y un profundo respeto por ésta.

Los espacios naturales que, como este nuevo Parque, albergan comunidades monásticas pueden contribuir a concienciar a las sociedades actuales de que existen otras formas de relación con la naturaleza, basadas en valores intrínsecos y espirituales.

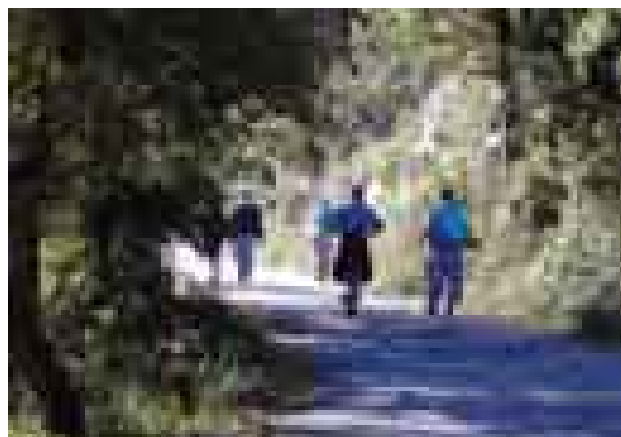
- La tarea de suscitar esa conciencia medioambiental ha sido emprendida por la comunidad monástica y por otras comunidades cistercienses de Cataluña y el sur de Francia, reforzando de este modo los lazos de hermandad que existen entre los monasterios y permitiéndoles vivir juntos en la rica tradición cisterciense de sostenibilidad y respeto por la Creación.

- La comunidad monástica posee una vieja granja cisterciense en el corazón del Parque. Les fue devuelta a los monjes después de la restitución de bienes y ha sido remodelada y adaptada a su uso para retiros. Está aislada en medio del bosque y es autosostenible: obtiene energía eléctrica de unos paneles solares fotovoltaicos, y agua del río cercano.

Acciones y planes futuros en relación con los valores culturales y espirituales

Las principales acciones en curso son las siguientes:

- La preparación de una propuesta estratégica para mejorar la integración de los valores espirituales, culturales y naturales en la educación e información medioambiental que facilita el Monasterio. Además, el Padre Abad ha pedido a la Asociación Silene que redacte propuestas para la ubicación de un nuevo centro de interpretación a la entrada del Monasterio.



*El paseo semanal de los monjes por el bosque de Poblet.
Fotografía: Archivos del monasterio de Poblet.*

- La inclusión en la página web de la Abadía (www.poblet.cat) de una nueva sección sobre la naturaleza, la conservación medioambiental y la sostenibilidad.

Y las principales acciones que han de emprenderse en los próximos cinco años son éstas:

- La paulatina puesta en marcha de todos los proyectos y acciones incluidos en la auditoría ambiental, que van desde plantas de energía solar, un uso más eficiente del agua y la creación de un huerto ecológico tan pronto como los recursos económicos y otras restricciones lo permitan.
 - El Monasterio se compromete a que en el plazo de dos o tres años toda el agua caliente se obtenga con energía solar.
 - Se proyecta la instalación de calefacción central de tipo geotermal, sobre todo en los nuevos edificios.
 - Si las circunstancias lo permiten, la comunidad tratará de ampliar las instalaciones fotovoltaicas para que produzcan por lo menos toda la energía que se consume.
 - Se están instalando bombillas de bajo consumo y lámparas solares.
 - Los monjes están construyendo depósitos para recoger y almacenar el agua de lluvia, y tratando el agua residual para emplearla en huertos y jardines.
- Una vez que se haya solucionado el problema de la escasez de agua, se pretende crear un huerto ecológico, con semillas orgánicas de la región y variedades locales de árboles frutales, como parte de un plan para conservar la agrobiodiversidad, producir alimentos sanos para los monjes y los huéspedes y proporcionar una actividad potencial para los huéspedes que estén interesados en ello.
- Fomentar la recuperación del bosque ribereño del barranco gracias a la plantación de especies locales de árboles. Principalmente, se plantarán álamos en las zonas húmedas del recinto monástico, habida cuenta de que el Monasterio (y por consiguiente el Parque) recibe su nombre de esta especie arbórea.
- Preparar un plan de gestión forestal orientado a la recuperación de la integridad del bosque, que ha sido sobreexplotado en el pasado, e impulsar gradualmente la consecución de un bosque alto, mejorando de este modo la estructura, biodiversidad y belleza del bosque.
- Construir dos centros de interpretación, uno fuera del recinto exterior y el otro, dentro del propio Monasterio. El primero estará consagrado a la larga historia del Monasterio y a la gestión de sus extensos recursos naturales hasta el siglo XIX, mientras que el otro estará dedicado a explicar el sentido y el significado de la vida monástica y de los valores que se rela-

cionan con ella (silencio, belleza, serenidad, interioridad) en el contexto de la sociedad actual.

Conclusiones

El estudio de caso de Poblet por parte de la Iniciativa Delos es un ejemplo de la favorable disposición de una comunidad monástica a emprender una serie de acciones relativas a la conservación de la naturaleza y la sostenibilidad en apoyo de una iniciativa internacional orientada a la integración de los valores intangibles en la conservación de la naturaleza.

El principal motivo de que las autoridades del Monasterio y los monjes sean tan sensibles a la conservación del patrimonio natural y cultural son sus creencias cristianas. El Monasterio de Poblet es un ejemplo de la coherencia histórica de una comunidad de monjes de base cristiana, benedictina y cisterciense, que tiene la firme voluntad de laborar por el respeto a la Creación y la disposición a considerar el entorno del Monasterio no como un recurso para explotar, por muy cuidadosamente que se haga, sino como un don que debe ser transmitido en su integridad a las futuras generaciones de monjes.

Las acciones del Monasterio —tanto las que ya están en marcha como las que sólo están en proyecto— pretenden abarcar todas las áreas de interacción del Monasterio y sus instalaciones con el mundo natural, desde el agua hasta la energía, desde la protección del bosque hasta la reducción de los residuos y su tratamiento. Para poner en marcha estas acciones se han firmado acuerdos con la Junta Rectora del Paraje, sus gestores y otras autoridades públicas relacionadas, así como con el equipo de educadores encargados de los servicios de educación medioambiental, un equipo de investigadores de la Universidad de Barcelona y varias empresas privadas.

La puesta en marcha de estas acciones es una respuesta a las recomendaciones emanadas del Congreso Mundial de Parques de Durban (2003) y el Congreso de Europarc-España, así como al compromiso de la comunidad monástica de promover los valores culturales intangibles y los valores espirituales, no sólo en el actual Paraje, sino también en el futuro Parque Natural de les Muntanyes de Prades i de Poblet. Esta integración debe ser holística y debe incluir los conceptos, metas y objetivos, así como las áreas de gestión, directrices y servicios que el Monasterio quiere desarrollar.

Tal vez la más relevante de estas actividades sea la educación de los futuros visitantes del Monasterio en el respeto a la naturaleza, una línea de acción que provie-

ne de criterios y valores espirituales que tratan de ser coherentes con las hondas creencias que dan a la vida su principal sentido. Creemos que esta misión, silenciosa pero siempre presente, puede ser una de las mayores contribuciones que la vida monástica puede ofrecer a los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Referencias

Abadía de Poblet: <http://www.poblet.cat/index.php?&&&ZW4%3D>.

Altisent, A. 1974. *Història de Poblet*. Impremta Monàstica, Abadía de Poblet.

Associació Silene. 2007. *Informe sobre la consideració del patrimoni cultural intangible en l'Avantprojecte de parc natural de les Muntanyes de Prades i de Poblet*. Informe inédito.

Camp d'Aprenentatge dels Monestirs del Cister: <http://www.xtec.cat/cda-monestirs/>

De la Peña *et al.* 2006. «The water in the Royal Monastery of Santa Maria de Poblet». In: *1st IWA International Symposium on Water and Wastewater Technologies in Ancient Civilizations*, tirada preliminar del Simposio, Grecia. 693-699.

Gual, V. 2007. *Poblet, Senyor Feudal. La documentació de l'Arxiu de Poblet (Armari III)*. Cossetània edicions.

Kinder, T. N. 2002. *Cistercian Europe: Architecture of Contemplation*, William B. Eerdmans Publishers, Grand Rapids, MI.

Leroux-Dhuys, J. F. 1999. *Les Abbayes Cisterciennes. Histoire et Architecture*, Colonia 1999.

Mallarach, J.M. & A. Albertí. 2007. *Proposta alternativa de límit del Parc Natural de les Muntanyes de Prades i de Poblet al sector de l'Espluga de Francolí*. Informe inédito.

Paratge Natural d'Interès Nacional Vall de Poblet: http://mediambient.gencat.net/eng/el_medi/parcs_de_catalunya/poblet/inici.jsp.

UNESCO World Heritage Sites: <http://whc.unesco.org/en/list/518/documents/>.

Van der Meer, F. 1965. *Atlas de l'Ordre cistercien*. Paris: Sequoia.

Agradecimiento

Los autores agradecen a Mariona Ibars que les permitiera reproducir este fragmento de su Prólogo, todavía inédito, a la obra del profesor Botella sobre los restos del Príncipe de Viana.

Los autores

El Padre Lluç M. Torcal Sirera es prior de la Abadía cisterciense de Santa María de Poblet, secretario del Capítulo General de la Orden Cisterciense y secretario del Consejo General de los Abades del Cister. Es titulado en Física, Filosofía y Teología. Desde hace unos cuantos años está implicado en el proyecto STOQ [«Ciencia, Teología e Investigación Ontológica», por sus siglas en inglés] de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Es autor de varios artículos sobre las relaciones entre la religión y la ciencia, y en la actualidad está preparando su tesis doctoral sobre la filosofía de la Mecánica cuántica.

Josep Maria Mallarach Carrera, consultor ambiental, geólogo y titulado en medio ambiente, lleva veinticinco años trabajando en la planificación, gestión y evaluación de áreas protegidas. Miembro de la Comisión Mundial de Áreas Protegidas de la UICN, coordina desde 2004 junto con Thymio Papayannis la Iniciativa Delos y es miembro del Comité Directivo del Grupo de Trabajo sobre Valores Culturales y Espirituales de las Áreas Protegidas de la Comisión Mundial de Áreas Protegidas de la UICN. Es autor y editor literario de varias obras y artículos sobre planificación y evaluación de eficacia de las áreas protegidas, ocupándose últimamente de los valores intangibles de la conservación de la naturaleza.

Apartado de correos 148, 17800 Olot, España.

mallarach@silene.es.

Integración de los valores tradicionales y los regímenes de gestión en el sistema ampliado de áreas protegidas de Madagascar: el caso de Ankodida

Charlie J. Gardner, Barry Ferguson, Flavien Rebara y Anitry N. Ratsifandrihamanana

Resumen

Situada en el sudeste de Madagascar, Ankodida es un área protegida de Categoría V de gestión comunitaria de reciente creación, que protege un bosque sagrado, antiguo hogar de un rey tandroy de la época precolonial. Este bosque también alberga unos espíritus que desempeñan un importante papel en la vida espiritual de la tribu tandroy y provee el grueso de los ingresos familiares de la población local, lo que lo hace ser muy importante desde el punto de vista cultural, espiritual y material. Seis de las siete zonas en que se divide el Área Protegida están compuestas por territorios aldeanos tradicionales, que son gestionados mediante contratos de gestión descentralizada, y, además, existe una zona de conservación prioritaria que cubre el bosque sagrado y que es gestionada por las comunidades locales de acuerdo con las normas tradicionales.

La administración de Ankodida se centra en el reforzamiento de la gestión mediante la habilitación legal de sus custodios tradicionales. Siguiendo las directrices elaboradas para el sistema ampliado de áreas protegidas de Madagascar, los promotores del Área Protegida tratan de evitar cualquier impacto negativo sobre las comunidades locales. Por lo tanto, se autoriza el aprovechamiento sostenible de los recursos forestales en la mayor parte del Área Protegida, en aquellas zonas en que se han desarrollado tradicionalmente tales actividades. Los valores culturales y espirituales del sitio garantizan que las comunidades locales mantengan un fuerte interés por la conservación que puede ser aprovechado para conservar la biodiversidad.

Introducción

El Área Protegida Comunitaria de Ankodida está situada en el extremo sudoriental de Madagascar, a 58 km de Tolagnaro (Fort Dauphin), la capital regional. El monte a cuyo alrededor se asienta albergó antiguamente a un rey precolonial y es considerado sagrado por los tandroy, la tribu predominante de la región. También consideran que los bosques están habitados por unos espíritus o genios conocidos como *kokolampo*, a los que veneran, los cuales desempeñan un papel importante en el sistema de creencias y las ceremonias de curación de los tandroy.

Ankodida está situada en la zona de transición o ecotonía entre la ecorregión de matorral espinoso del sur y suroeste y la ecorregión de bosque húmedo de la escarpadura oriental. Encontrándose a la sombra pluviométrica de las montañas Anosyennes, este paraje recibe de 400 a 500 mm de lluvia al año (Battistini 1964) y se caracteriza por la vegetación de matorral espinoso típica del sur, dominada por distintas especies de didiereáceas y euforbiáceas. No obstante, la cumbre sagrada del monte tiene una pluviosidad mucho más elevada que los llanos circundantes (Ebo-roke y Rakotomalaza 2007) y sostiene, por consiguiente, un bosque transicional húmedo-seco y de dosel alto que es de gran importancia biológica, pero que ha obtenido poca representación en el Sistema de Áreas Protegidas de Madagascar.

La ecorregión de matorral espinoso del sur y suroeste de Madagascar está ampliamente reconocida como prioritaria para la conservación a nivel mundial, pues contiene aproximadamente un 53% de todas las especies vegetales endémicas de esta ecorregión y otro 36% de especies endémicas de Madagascar (Phillipson 1996). Numerosas especies de reptiles (Glaw y Vences 2007) y aves (Stattersfield *et al.* 1998) son también endémicas a nivel local. Esta ecorregión era hasta hace poco la peor representada en el sistema nacional de áreas protegidas (Fenn 2003) y todavía padece las mayores tasas de pérdida forestal del país (Conservation International *et al.* 2007). Ankodida alberga varias especies de importancia para la conservación características de esta ecorregión (Tabla 1 de la página 102).

Los habitantes de Ankodida y la microrregión circundante pertenecen principalmente a la tribu tandroy y a la tribu tatsimo, esta última de instalación más reciente y que es un grupo étnico que descende de una mezcla de tandroy y tanosy (una tribu que habita en las tierras situadas al este de los tandroy). Ambos grupos son agropastoralistas, y para ellos la cría de cabras, ovejas y, especialmente, cebúes (*Bos primigenius indicus*) es de primera importancia tanto desde el punto de vista económico como cultural. La acumulación de cebúes no sólo permite ganar rango social a los hombres de la tribu tandroy, sino que también permite hacer frente a los costes de los ritos de paso y de responsabilidades culturales tales como las ceremonias de curación, las bodas y los entierros.

Nombre científico	Nombre en español	Estado de Conservación (UICN 2007)	Notas
<i>Lemur catta</i>	Lémur de cola anillada	Vulnerable	Poblaciones del extremo sudoriental de Madagascar
<i>Propithecus verreauxi</i>	Sifaka de Verreaux	Vulnerable	
<i>Lepilemur leucopus</i>	Lémur juguetón de patas blancas	Vulnerable	
<i>Astrochelys radiata</i>	Tortuga radiada	En grave peligro de extinción	Objeto de una intensa caza por casi toda su área de distribución
<i>Aloe helenae</i>	No tiene (Aloe)	En grave peligro de extinción	Probablemente los dos áloes menos comunes del mundo
<i>Aloe suzannae</i>	No tiene (Aloe)	En grave peligro de extinción	
<i>Ravenea xerophila</i>	No tiene (Palmera)	En grave peligro de extinción	Ankodida protege aproximadamente el 10% de la población mundial ¹
<i>Dypsis decaryi</i>	Palma triangular	Vulnerable	Ankodida protege aproximadamente el 30-40% de la población mundial ²

Tabla 1. Especies de importancia para la conservación presentes en Ankodida

1 B. Ferguson, estimación propia. 2 B. Ferguson, estimación propia

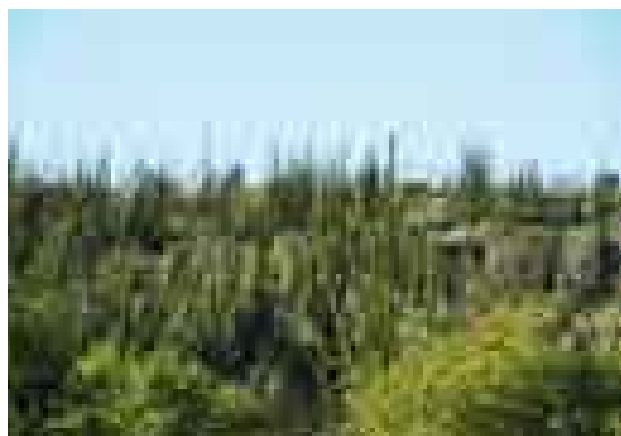
La región de Androy es semiárida y una de las más pobres de Madagascar, y se caracteriza por unas rigurosas condiciones climáticas, sequías y hambrunas. El acceso a servicios sociales tales como la asistencia sanitaria y la educación es deficiente en la región de Ankodida, y por lo general los niños abandonan la escuela a la edad de siete u ocho años. Las comunidades locales dependen en gran medida de los recursos naturales de la zona para gran parte de su subsistencia y de sus necesidades comerciales, y los bosques son para ellos, por consiguiente, de enorme valor material así como cultural. Los productos que se extraen del bosque incluyen leña y carbón vegetal, madera para la construcción —principalmente *Alluaudia procera* (Didiereaceae), *Cedrelopsis grevei* (Rutaceae), *Neobeguea mahafaliensis* (Meliaceae), *Tetrapterocarpon geayi* (Fabaceae) y *Commiphora* spp. (Burseraceae)—, artículos comestibles tales como fruta, ñames (*Dioscorea* spp., Dioscoreaceae), miel, caza —por ejemplo, el tenrec común (*Tenrec ecaudatus*)—, aves como la *Coua* spp. y el torillo malgache (*Turnis nigricollis*), plantas medicinales y diversas plantas usadas en la fabricación de cestas y esteras. Además, los bosques son también enormemente importantes por cuanto proporcionan forraje y abrigo para el ganado a lo largo de todo el año.

Importancia cultural y espiritual

Se cree que Madagascar fue originalmente ocupada hace sólo 2.000 años por un pueblo probablemente austranesio (Burney 1997; Wright y Rakotoarisoa 2003). El sur de Madagascar se caracterizaba por ser una región de conflictos y de continuos desplazamientos humanos hasta que las autoridades coloniales francesas la «es-

tabilizaron» a comienzos del siglo XX, y fue la última región de la isla que cayó bajo su control (Middleton 1999). Los pueblos del extremo sur de Madagascar (tales como los tandroy y los mahafaly) son ahora sedentarios, aun cuando un sector de la población siga dedicándose a la trashumancia y se desplace hacia el norte en busca de pastos para su ganado. Estas migraciones estacionales vienen dictadas por las condiciones semiáridas que rigen en el sur, que limitan la disponibilidad de forraje para el ganado.

Ankodida está situada en el límite oriental de Androy, la tierra natal de los tandroy (literalmente, «gente de los espinos»). Esta región tiene una gran importancia cultural y espiritual para los tandroy debido a varios factores interrelacionados. Según la historia oral local, la región de Ankodida fue ocupada originariamente por Rekodida, rey del clan telangy (uno de los aproximadamente



Bosque de matorral espinoso en Ranomainty, Ankodida, en el que predomina la fantiolote (*Alluaudia procera*). Fotografía: Barry Ferguson.

cincuenta clanes principales de los tandroy) y sus hermanos Remanoly y Tafeka. Los telangy son un clan noble (*roandria*), cuyo estatus como ocupantes originarios de la región de Ankodida resulta clave para la protección cultural del bosque. Se cuenta que Rakodida levantó su hogar en la cima del monte central del Área Protegida, una zona boscosa considerada sagrada desde entonces (se la conoce como *Tanan-taolo*, o aldea de los antepasados) y a la que las normas y tradiciones locales han controlado estrictamente durante siglos el acceso y la utilización. Este bosque sagrado está deshabitado y el ganado raramente pasta en su interior. De acuerdo con la tradición local, el único aprovechamiento de recursos que se permite dentro de esta área es la extracción esporádica de algunas especies de árboles empleados en la fabricación de ataúdes.

La importancia espiritual de los bosques de Ankodida gira en torno a la presencia de los *kokolampo*, espíritus o genios venerados que viven en zonas especialmente densas o diversas del bosque, en cuevas o en manantiales. Estas zonas son consideradas sagradas, y en ellas se realizan a menudo ceremonias tradicionales y ofrendas a los espíritus. Los *kokolampo* intervienen a menudo en los asuntos de los hombres y son muy temidos por

las gentes del lugar, hasta el punto de que algunos se niegan a penetrar en los bosques donde aquéllos habitan, mientras que otros sólo usan el bosque para llevar los rebaños a pacer y para recoger plantas medicinales y determinados alimentos silvestres. Los curanderos tradicionales de los tandroy (así como de otras tribus occidentales), conocidos como *ombiasy* (que literalmente significa «trabajar para el ganado»), desempeñan un papel fundamental dentro de una sociedad cuyos sistemas de creencias giran en torno al respeto a los antepasados y la prescripción y respeto de ciertos tabúes (*fady*), que un *ombiasy* puede invocar como parte de un proceso curativo. La función del *ombiasy* es principalmente espiritual y comprende la adivinación por medio de semillas (*sikidy*) y la prescripción de remedios vegetales en ceremonias de curación. Durante estas ceremonias el *ombiasy* cae en un trance conocido como *tromba* y se comunica con los *kokolampo*, comunicación que le permite diagnosticar una afección, que puede deberse a una enfermedad, posesión por los espíritus o una maldición. El *ombiasy* también puede comunicarse con los *kokolampo* en asuntos no relacionados con la salud y las medicinas, y puede determinar y afectar al destino y la fortuna de la gente, así como a los fenómenos naturales como por ejemplo el tiempo (Anon. 2000). El papel



Vivienda local en Ranomainty, Ankodida, construida con tablones de fantiolotse (Alluaudia procera). Al fondo puede verse el bosque sagrado. Fotografía: Barry Ferguson.

que desempeñan los bosques en la vida espiritual de los tandroy es por lo tanto enormemente importante; los bosques no sólo albergan a los espíritus, que son tan importantes a la hora de determinar la salud y la fortuna, sino que también proporcionan las plantas que forman parte tan vital de la comunicación con los espíritus y la curación espiritual.

Otros elementos de importancia cultural en Ankodida incluyen la existencia de tumbas ancestrales en el interior del bosque, que convierten en sagrada a esa parte del bosque (tienen la designación de Zonas de Protección Estricta dentro del Área Protegida) y la presencia de varias especies, como la tortuga radiada (*Astrochelys radiata*) y el sifaka de Verreaux (*Propithecus verreauxi*), a las que se considera tabú (*fady*) comer o matar. Los *fady* son elementos importantes de la cultura malgache por toda la isla, y a menudo están muy localizados, pudiendo variar de un pueblo (u *ombiasy*) a otro. Las plantas o, más comúnmente, los animales pueden ser considerados *fady* por razones de salud o ecológicas (importantes especies clave pueden ser protegidas en algunos casos), aunque la mayoría han recibido esta consideración por su interacción positiva o negativa con los antepasados en el pasado (véase p. ej. Lingard *et al.* 2003). Puesto que a menudo sólo tienen una validez local, los *fady* son vulnerables al desgaste debido a la inmigración y otros factores, puesto que los inmigrantes no siempre están atados por los *fady* de validez local.

Declaración legal y contexto institucional

A fin de contextualizar el establecimiento del Área Protegida de Ankodida, es necesario repasar brevemente la historia reciente de la política medioambiental malgache. Dos acciones políticas han tenido una importancia particular en la configuración de la gestión y gobernanza de los bosques del país en los últimos años: el desarrollo de políticas forestales comunitarias y la ampliación del sistema de áreas protegidas. Durante las dos primeras fases del Plan Nacional de Acción Medioambiental (PEI y PEII), de 1990-2002/3, se aprobaron leyes para permitir que los derechos de gestión de los bosques situados fuera de las áreas protegidas fueran transferidos a las comunidades locales. Esos bosques habían sido gestionados hasta entonces por el Estado, aunque la intervención estatal activa en las zonas rurales había sido mínima y las comunidades locales habían sido siempre los administradores *de facto*.

La segunda acción importante llegó en 2003, cuando el presidente de Madagascar declaró en el V Congreso Mundial de Parques celebrado en Durban, Sudáfrica, la intención de su gobierno de que para el 2012 la extensión

cubierta por las áreas protegidas del país se multiplicara por más de tres hasta llegar a los seis millones de hectáreas (aproximadamente un 10% de la superficie del país) (Mittermeier *et al.* 2005, GoM 2007). Esta «Declaración de Durban» está recogida en la política de desarrollo nacional, *Madagascar Naturally*, y en el anteproyecto para su puesta en práctica, el Plan de Acción para Madagascar (GoM 2007). El Compromiso séptimo de dicho plan obliga al Ministerio malgache de Medio Ambiente, Montes y Turismo (MEEFT, por sus siglas en francés) a desarrollar y poner en práctica diversas formas de gestión descentralizada y de cogestión para los bosques con población humana, a fin de alcanzar la cobertura de área protegida que se fijó como objetivo (Ferguson 2008).

La primera generación de áreas protegidas de Madagascar (muchas de las cuales fueron creadas durante el período colonial anterior a la independencia de 1960) se establecieron principalmente en zonas vírgenes con escasa población humana y, por este motivo, fueron gestionadas primordialmente para la conservación e investigación de la biodiversidad, de acuerdo con las categorías I, II y IV de la UICN. Todas estas áreas protegidas eran gestionadas por una agencia paraestatal, la PNM-ANGAP [Parcs Nationaux Madagascar—Association Nationale pour la Gestion des Aires Protégées]. Atendiendo a la Declaración de Durban, se crearon varios comités de dirección para que



Cebúes en el bosque que hay entre Elomaka y Ankodida. Fotografía: Barry Ferguson.

facilitasen orientaciones sobre cómo poner en práctica de modo efectivo el ambicioso objetivo de las nuevas áreas protegidas, habida cuenta de que la PNM-ANGAP reconocía no poseer la capacidad de crear y gestionar la mayoría de espacios naturales protegidos adicionales. Además, quedaban pocas zonas vírgenes en las que poder establecer las nuevas áreas protegidas. Por consiguiente, se adoptaron nuevos modelos de gestión y gobernanza de las áreas protegidas (incluyendo las categorías III, V y VI de la UICN), y se aprobaron leyes que permitían la gestión comunitaria, la gestión estatal (el MEEFT), la co-gestión entre comunidad y Estado o ONG, la gestión delegada por ONGs y la gestión privada.

Ankodida es una de las primeras de esta nueva generación de áreas protegidas en ser creada y reconocida legalmente como parte de la Declaración de Durban, y goza de protección legal, tanto bajo la normativa sobre gestión forestal comunitaria descentralizada, como bajo la normativa aprobada para permitir la ampliación del Sistema de Áreas Protegidas de Madagascar. En marzo de 2006 obtuvo el estatus de protección temporal, y se espera que a finales de 2008 se le conceda el estatus de protección definitiva. En el sistema ampliado de áreas protegidas de Madagascar se la reconoce como paisaje protegido de Categoría V de gestión comunitaria. El

área protegida consta de siete zonas extensas, seis de las cuales (que totalizan 8.725 ha) son territorios aldeanos tradicionales, gestionados bajo un contrato de gestión forestal comunitaria descentralizada. Las transferencias de gestión según dicho contrato representan una forma de co-gestión entre el Estado y las comunidades locales por la cual la propiedad de la tierra y de sus recursos sigue siendo en última instancia del Estado, pero se transfieren su uso limitado y sus derechos de gestión, sobre la base de un contrato renovable y de duración limitada (Ferguson 2008). Las comisiones de gestión responsables de la gestión forestal contractual comunitaria, compuestas por miembros de la comunidad, responden ante el servicio forestal del MEEFT por lo que respecta al cumplimiento de sus deberes contractuales.

La séptima zona del Área Protegida es una Zona de Conservación Prioritaria de 2.019 ha, gestionada conjuntamente por las comisiones de gestión de las seis áreas de la gestión forestal contractual comunitaria. Esta zona corresponde al área del bosque sagrado, que ha sido gestionada de manera eficaz por los custodios locales, de acuerdo con las normas y costumbres locales, hasta la actualidad. Estableciendo un área protegida legalmente reconocida, los promotores del Área Protegida han buscado reforzar esta protección cultural reconociendo



Niños de la tribu tandroy calentándose en torno al fuego en el pueblo de Ankodida. Al fondo puede verse la colina sagrada. Fotografía: Barry Ferguson.

las normas tradicionales relativas al aprovechamiento de los recursos y habilitando a los custodios tradicionales. La zona de conservación prioritaria está clasificada como monumento natural de Categoría III, mientras que el área protegida, en su conjunto, está clasificada como paisaje protegido de Categoría V.

Debe señalarse que el proceso de transferir derechos de gestión a los seis territorios aldeanos que están ahora bajo contratos de gestión forestal comunitaria es anterior al establecimiento del área protegida, y que las normas asociadas no pueden ser invalidadas por las que se asocian con ella. Por consiguiente, los seis territorios de la gestión forestal contractual comunitaria conservan su autonomía de gestión dentro del Área Protegida. Tanto el proceso de transferir la gestión como el establecimiento del Área Protegida fueron impulsados y favorecidos por el World Wide Fund for Nature (WWF) y el Centre Écologique de Libanona.

Estructuras de gestión y gobernanza

Ankodida es un área protegida de gestión comunitaria cuya gobernanza y gestión se basa en tres estructuras: una comisión de gestión participativa, un comité de dirección y un cuerpo de organizaciones de apoyo. Integran la comisión de gestión participativa las comisiones gestoras de las seis zonas de gestión forestal contractual del Área Protegida, cada una de las cuales es responsable de la gestión de los recursos naturales dentro de su territorio bajo los términos de su contrato. Las seis comisiones gestoras se reagrupan en una Unión, que es la responsable de la gestión de la Zona de Conservación Prioritaria, así como de la resolución de los conflictos que surjan entre territorios. Las principales herramientas de gestión de la comisión de gestión participativa son de aplicación local, pero son pactos legalmente reconocidos que se conocen como *dina*, los cuales definen las actividades permisibles dentro del área de aplicación y equivalen a leyes. Dos *dina* están regidos por la comisión de gestión participativa: uno se aplica dentro de la gestión forestal contractual y está regulado por la comisión gestora correspondiente, mientras que el otro regula el uso de los recursos dentro de la Zona de Conservación Prioritaria y está regido por la Unión.

El comité de dirección está compuesto por miembros de la Región, el Servicio Forestal y la organización intercomunal que agrupa a las cuatro comunas en que se asienta Ankodida (la comuna es la unidad administrativa menor de Madagascar). El comité de dirección tiene como principal cometido la orientación estratégica del Área Protegida, aun cuando sus funciones incluyen también la aplica-

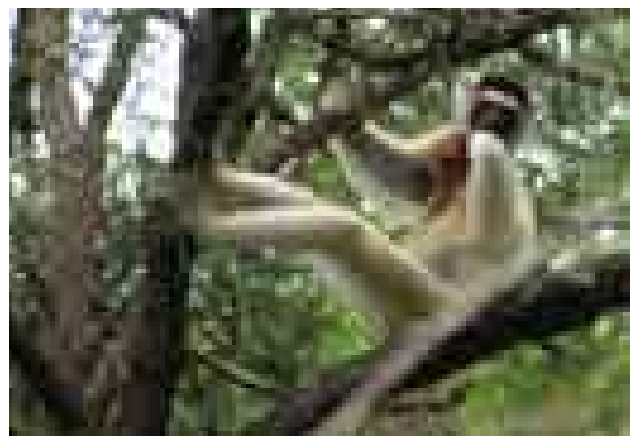
ción de la ley, la resolución de conflictos y el desarrollo de capacidades. El comité de dirección es una estructura de gobernanza más que un organismo de gestión; representa al poder ejecutivo del Área Protegida y sirve también para formalizar las decisiones propuestas por la comisión de gestión participativa.

La tercera estructura implicada en la gobernanza y gestión de Ankodida es un grupo de organizaciones de apoyo (principalmente el WWF, el Centre Écologique de Libanona y el Servicio Forestal, a este nivel). Su papel consiste fundamentalmente en facilitar apoyo técnico (por ejemplo, en la puesta en marcha de programas de desarrollo y de conservación) y administrativo, y en la recaudación de fondos para el comité de dirección y, específicamente, la comisión de gestión participativa. Y también alienta el desarrollo de capacidades y la captación de apoyos, al tiempo que presta ayuda al comité de dirección en la aplicación de la ley.

Es importante señalar que las estructuras organizativas antes descritas representan un primer paso importante para Madagascar en el desarrollo de áreas protegidas de gestión comunitaria y, como tales, deben considerarse todavía experimentales. Está en curso el proceso de perfilar las funciones, responsabilidades y relaciones entre los tres niveles de la estructura referida.

Aprovechamiento del suelo, valores culturales y espirituales y conservación

Ankodida es un paisaje de decisiva importancia en el mantenimiento de los medios de subsistencia de la población local, pues la mayoría de las familias dependen en gran medida de los recursos naturales para obtener el grueso de sus ingresos familiares. La principal estrategia



Sifaka de Verreaux (Propithecus verreauxi), un carismático lémur que es objeto de protección cultural local por medio de un tabú (fady). Fotografía: Louise Jasper.

tradicional de obtención del sustento para la mayoría de la población tandroy es la cría de ovejas, cabras y, especialmente, cebúes, complementada por la agricultura de ribera durante la estación de las lluvias. La trashumancia es una característica destacada del pastoralismo tandroy, y los hombres siguen a sus ganados en busca de pasto durante toda la estación seca, que puede durar hasta diez meses. Otros aprovechamientos tradicionales del bosque son la recogida de leña, la producción de carbón vegetal, la extracción de madera para su empleo en la construcción (las casas de la región están hechas de tabloncillos de *Alluaudia procera*, Didiereaceae), la recogida de plantas medicinales, comestibles y de otros tipos empleadas en la artesanía, y la caza. La presencia continua en Ankodida de bosques de alta calidad indica que estas actividades han sido llevadas a cabo hasta hace poco de un modo sostenible, gracias tanto a la protección cultural concedida al paraje como a la tasa relativamente baja de presión poblacional.

No obstante, los cambios económicos, sociales y demográficos producidos en las últimas décadas han suscitado cambios igualmente en las pautas de obtención del sustento y de uso de los recursos, causando un importante impacto negativo en el bosque de Ankodida y sus valores culturales, espirituales y de biodiversidad. Las plantaciones comerciales de cabuya (*Agave* spp.), una planta textil, han reducido la disponibilidad de tierras de cultivo y de pastos a lo largo del río Mandrare desde la década de 1930 (Gladstone 1999). Además, en el sur se han perdido más tierras debido al avance de las dunas costeras (fenómeno relacionado con la pérdida de vegetación), lo que ha acelerado la inmigración en la región de Ankodida. Estos factores, unidos al crecimiento demográfico, han incrementado enormemente la presión poblacional sobre los hábitats naturales restantes y han motivado unos cambios en las pautas de aprovechamiento del suelo y de los recursos que han afectado negativamente al paraje. Entre esos cambios se encuentran el incremento en la trashumancia que practican en Ankodida algunos pastores de fuera de esta región —proceso que ha acentuado el impacto del pastoreo en el bosque— y el incremento de la agricultura de roza y quema en las tierras altas. Este tipo de agricultura, que tiene como principales cultivos el maíz (*Zea mays*) y el tabaco (*Nicotiana tabacum*), es tremendamente destructivo, pues los suelos pobres no son capaces de sostener dichos cultivos durante más de tres temporadas de crecimiento, de modo que continuamente debe roturarse más tierra. Otro cambio ocurrido en los últimos años ha sido el paso del uso para la subsistencia al uso comercial de los productos forestales, favorecido por la proximidad de Ankodida a Tolagnaro, la capital provincial, y a Amboasary Sud, la capital del distrito. Ankodida suministra en la actualidad madera de construcción y carbón vegetal para satisfacer la creciente demanda

de estos centros urbanos, cuya población sigue dependiendo mucho del carbón vegetal para cocinar. Merece la pena señalar que la demanda de leña y de madera de construcción se ha incrementado significativamente en Tolagnaro desde 2007, debido a la migración en masa de trabajadores de todo el país que buscan empleo en una mina de arenas minerales pesadas explotada por QIT Madagascar Minerals.

En resumen: en Ankodida, el aprovechamiento del suelo y de los recursos naturales ha estado restringido en el pasado por la protección cultural del paraje, en particular su bosque sagrado, y ha sido practicado, por consiguiente, de un modo sostenible y compatible con la conservación de los valores culturales y espirituales. La presión poblacional acentuada por la inmigración ha supuesto en los últimos tiempos un aumento de los niveles de explotación, lo que ha tenido como consecuencia la degradación generalizada de los hábitats naturales que rodean al bosque sagrado, y la creciente presión sobre el mismo. En particular, la inmigración ha ejercido un impacto negativo en la preservación de los valores culturales y espirituales, por cuanto los inmigrantes, a pesar de compartir una base común en sus sistemas de creencias, es menos probable que respeten las costumbres y los *fady* específicamente locales. Como respuesta a estos cambios, el reto con el que se enfrentan los promotores y gestores del Área Protegida es y ha sido el de diseñar estrategias de gestión a escala del paisaje y normas de zonificación del uso de los recursos que promuevan la conservación de los valores culturales y espirituales y la conservación de la biodiversidad, sin afectar negativamente a la capacidad de las comunidades locales para continuar satisfaciendo sus necesidades materiales a partir de los recursos forestales.

Políticas de gestión

Ankodida es una de las primeras de esta nueva generación de áreas protegidas en ser creada de acuerdo con la Declaración de Durban y, como tal, ha sido pionera en el desarrollo de nuevos modelos de gestión y regímenes de gobernanza para las áreas protegidas de Categoría V de Madagascar. Habida cuenta de que el carácter sagrado de este paraje proporciona cierta protección cultural (en realidad, esta es la principal razón por la que el bosque siga todavía allí), el principal objetivo de los promotores ha sido el de reforzar la capacidad de las comunidades locales y habilitarlas para que gestionen de modo efectivo lo que consideran su bosque (aunque, de hecho, la propiedad esté en última instancia en manos del Estado). Los valores culturales y espirituales del bosque y la consiguiente buena disposición de la población local hacia su conservación, hacen que Ankodida sea un «fruto maduro» para la implementación de este nuevo tipo de área protegida.

Los cuatro principales objetivos del sistema ampliado de áreas protegidas de Madagascar son los siguientes:

- Conservar la biodiversidad única de Madagascar (ecosistemas, especies y diversidad genética).
- Conservar el patrimonio cultural de Madagascar.
- Mantener los servicios ecosistémicos y promover el uso sostenible de los recursos naturales en vista a un desarrollo sostenible y la reducción de la pobreza.
- Mantener el potencial ecológico de las áreas protegidas existentes.

Estos objetivos reconocen que el patrimonio cultural del pueblo malgache está a menudo estrechamente vinculado con los bosques y los lugares vírgenes, y que la conservación de este patrimonio, aun cuando muy deseable en sí misma, puede ser además una importante herramienta para la conservación de la biodiversidad. El modelo de gestión que se ha desarrollado para Ankodida corre muy paralelo con los principales objetivos del Sistema de Áreas Protegidas de Madagascar y se centra en torno a tres objetivos interrelacionados: i) garantizar la sostenibilidad del Área Protegida; ii) salvaguardar los medios de subsistencia locales (garantizando que no se produzca ningún impacto negativo global sobre las comunidades locales), y iii) garantizar la viabilidad de su biodiversidad representativa. La sostenibilidad del Área Protegida implica cierto número de elementos (que se pueden agrupar en términos de sostenibilidad financiera, social e institucional) que resultan fundamentales para garantizar la sostenibilidad ecológica del Área Protegida. Como tales, las actividades de gestión proyectadas incluyen el desarrollo de toda una gama de estrategias orientadas a garantizar el sostén financiero a largo plazo y varias iniciativas de desarrollo de capacidades (entre las que se encuentra el fomento de los estándares internacionales de buena gobernabilidad; véase, p. ej., Borri-Feyerabend *et al.* 2004; Graham *et al.* 2003) en base a los miembros de la comisión de gestión participativa que quieren edificar un fundamento institucional sólido, viable y legítimo para la gestión del Área Protegida. No obstante, el elemento probablemente más esencial de la sostenibilidad de las áreas protegidas es de carácter social: si quiere ser viable a largo plazo, el área protegida debe ser apreciada y asumida como propia por las comunidades que viven en su interior o en su entorno. A fin de garantizar esa sostenibilidad social, la comisión del Sistema de Áreas Protegidas de Madagascar responsable de poner en práctica la Declaración de Durban ha insistido mucho en desarrollar salvaguardias pensadas para garantizar que el establecimiento de áreas protegidas no suponga impactos negativos globales para la capacidad de las comunidades locales de hacer frente a sus necesidades materiales, culturales y espirituales, y que sean compensadas justa y adecuadamente en el caso de que tales impactos resulten inevitables.

Este énfasis en la creación de dichas salvaguardias ha cimentado el desarrollo del plan de gestión para Ankodida, habiéndose incorporado al proceso de desarrollo diversos mecanismos y estrategias a fin de garantizar que el establecimiento del Área Protegida no ejerza impactos negativos sobre las comunidades locales. La delimitación y zonificación del Área Protegida se llevó a cabo con la participación de las comunidades locales y se basó en los límites tradicionales de tierras de los núcleos familiares y las aldeas, minimizándose de este modo los potenciales conflictos y garantizándose que pudieran mantenerse las estrategias de subsistencia tradicionales. Además, el modelo de gobernanza aplicado contiene mecanismos que permiten que todos los miembros de la comunidad tengan voz en las decisiones de gestión, proporcionando un foro para el arbitraje independiente de los conflictos (aun cuando éste aún no esté operativo). Por otra parte, como explicamos más adelante, los promotores del espacio natural protegido han tratado de desarrollar estrategias de conservación que favorezcan la biodiversidad mediante la continuidad del uso sostenible de los ecosistemas naturales, en lugar de declarar ilegales tales actividades. De este modo, la buena disposición de las comunidades locales hacia la conservación del sitio por motivos culturales, espirituales y materiales puede ser utilizada para la conservación de la biodiversidad, fomentándose simultáneamente de este modo la legitimidad y la sostenibilidad social del Área Protegida.

Hasta la fecha, la necesidad de desarrollar salvaguardias en la creación y gestión del Área Protegida ha sido muy importante, y se han planificado estructuras y políticas de gestión con este principio en mente. Puesto que todo este proceso es muy reciente, no está muy claro todavía cómo va a funcionar este principio en la gestión real. Se espera que el seguimiento socioeconómico, así como el carácter abierto e inclusivo de las estructuras de cogestión (que hace que todos los miembros de la comunidad tengan voz en la toma de decisiones), permitan la pronta identificación de cualquier impacto negativo sobre los medios de subsistencia, y entonces las estructuras de cogestión decidan las políticas de mitigación o las compensaciones apropiadas.

Los valores culturales, espirituales y materiales de Ankodida corren muy paralelos con su biodiversidad; todos ellos son producto y dependen de la conservación de unos ecosistemas forestales viables. Aquellos valores que son importantes para las comunidades locales, como por ejemplo el papel que desempeñan los bosques en la vida cultural y espiritual, así como los recursos materiales que éstos proporcionan, pueden conservarse y potenciarse mediante el mismo grupo de estrategias generales diseñadas y activadas por grupos de interés externos (tales como ONGs de conservación, por ejemplo), que apun-

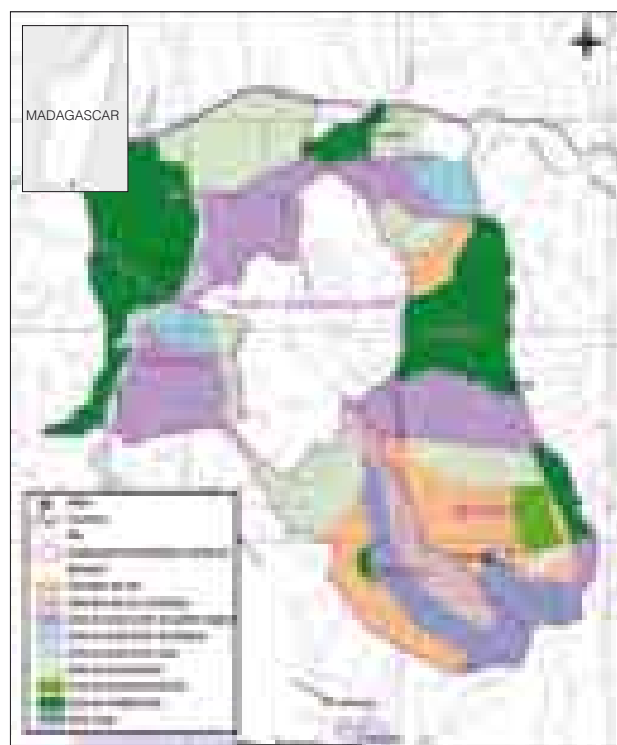
tan a la conservación de los valores que son importantes para ellos, eso es, la biodiversidad única de esta área. Esta coincidencia en los objetivos es lo que permite que los gestores y promotores del área protegida adopten un enfoque holístico de gestión que no sólo se centre en la biodiversidad, y que refuerce la filosofía de la gestión comunitaria del sitio. Centrándose en el desarrollo de capacidades y la ayuda técnica, los promotores confían en crear las condiciones necesarias para que las comunidades locales gestionen con éxito su patrimonio cultural y, a la vez, conserven su patrimonio natural (que es también el del mundo).

Las estrategias de gestión relativas a la biodiversidad y al uso de los recursos naturales dentro del Área Protegida se centran en el fomento del uso sostenible: se permiten todas las actividades, excepto la agricultura de roza y quema, dentro del perímetro del Parque, pero son zonificadas a fin de minimizar sus impactos potenciales, y asimismo se favorecen las pautas tradicionales de aprovechamiento del suelo (véase mapa 1). Cada uno de los territorios aldeanos comprende zonas en las que se permite la producción de carbón vegetal, la extracción de madera y la recogida de productos forestales no maderables. Además, existen o se crearán distintos programas para aumentar la sostenibilidad de las actividades más perjudiciales, entre ellos el fomento de técnicas mejoradas para la producción de carbón, la puesta en práctica de un sistema de licencias para la producción de carbón y la extracción de madera, y la plantación de las especies arbóreas más empleadas. La ONG japonesa La Croix du Sud inició con éxito en 1994 las plantaciones comunitarias de la especie *Alluaudia procera*, un árbol que se emplea para fabricar tabloncillos, las cuales fueron ampliadas por el WWF en 2007. Bajo los auspicios de este último proyecto, se plantan cada año 20 esquejes por núcleo familiar en toda el Área Protegida, y hasta la fecha se han plantado 7.500 árboles. Se espera que este proyecto llegue a aliviar las presiones que recibe el ecosistema forestal, sin afectar negativamente a los ingresos familiares. En un futuro próximo se crearán también unos programas de mejora agrícola y de gestión del suelo que reduzcan la demanda de nuevas tierras agrícolas.

Mientras que los valores culturales y espirituales de Ankodida están, por lo general, estrechamente relacionados con el valor de su biodiversidad, un tipo de uso forestal en que los deseos de las comunidades locales y los de las organizaciones de conservación pueden entrar en conflicto es el del pastoreo de ganado. Éste, como hemos visto, es enormemente importante en la cultura tandroy, pero puede producir un impacto negativo en la regeneración de los hábitats naturales (las cabras, por cierto, son *fady* para los tatsimo, pero no para los tandroy). Los gestores y promotores del Área Protegida han tratado de minimizar

los posibles conflictos permitiendo el pastoreo de ganado por todo el parque (aunque, naturalmente, se pasta poco en el bosque sagrado) y promoviendo un programa de investigación y seguimiento que evalúe el impacto y destaque la necesidad de una intervención de los gestores si ésta fuera necesaria en un futuro. En este caso, se estimó que la conservación de los valores culturales era más importante que las potenciales consecuencias para la biodiversidad, y se ha reforzado la seguridad tanto de las comunidades locales como de la propia área protegida.

La transferencia de los derechos de gestión forestal a las comunidades locales por medio de contratos de gestión forestal comunitaria y la consiguiente declaración de área protegida de gestión comunitaria pueden estimarse muy beneficiosas para la conservación de los valores culturales y, sobre todo, espirituales de Ankodida. Ambos procedimientos han habilitado legalmente a las comunidades implicadas para que gestionen sus recursos naturales, dándoles el derecho (aun cuando limitado por la normativa estatal) de diseñar y controlar los regímenes de gestión de los recursos para su provecho propio. Esto incluye la facultad de negar a los inmigrantes el derecho a establecerse y el de utilizar los recursos, herramienta fundamental para la protección del bosque sagrado frente a las tendencias demográficas regionales. Además, determinados programas asociados, impulsados por el



Mapa 1. Mapa de zonificación de Ankodida que muestra las zonas de gestión forestal comunitaria y la Zona de Conservación Prioritaria (bosque sagrado). Las Zonas de Protección Estricta son áreas sagradas adicionales que contienen tumbas ancestrales. (Encarte: situación de Ankodida dentro de Madagascar).

WWF, el Centre Écologique de Libanona, La Croix du Sud y otras organizaciones, han desarrollado y seguirán desarrollando capacidades entre las asociaciones de gestión comunitaria, para garantizar que ésta sea efectiva y satisfaga las necesidades tanto de las comunidades locales (la conservación de los valores culturales y espirituales, así como la sostenibilidad del uso de los recursos) como de los grupos de interés externos (la conservación y el desarrollo de la biodiversidad).

A pesar de los beneficios que se derivan del mantenimiento de los valores espirituales de los bosques de Ankodida, subsisten algunas incompatibilidades entre el estatus legal de las áreas de gestión forestal contractual comunitaria y la vinculación cultural de los tandroy con su tierra. Su concepción de ésta como algo que pertenece a los antepasados (*tanindraza*) no está legalmente reconocida en las transferencias de gestión a corto plazo de la gestión forestal contractual, bajo las cuales la tierra sigue estando en manos del Estado. No obstante, habida cuenta de que esta tierra ha sido siempre de gestión estatal, puede argumentarse que la situación actual representa con todo una mejora, por cuanto, por lo menos, los derechos *de facto* de las comunidades lo-

cales han sido formalizados. Otra cuestión relacionada con ésta es que la población local ha sido desposeída del derecho a hacer lo que haría si pudiera elegir, pues la agricultura de roza y quema está prohibida por ley en todas las áreas protegidas del país. Sin embargo, este tipo de actividad es incompatible con la conservación de los valores culturales y espirituales, por cuanto es uno de los principales motores de la destrucción del bosque, y esta cuestión puede entonces contemplarse como un conflicto entre los beneficios económicos a corto plazo y la conservación de los valores culturales y espirituales, en lugar de un conflicto entre éstos y la conservación de la biodiversidad.

Retos, amenazas y oportunidades

La viabilidad a largo plazo del área protegida de Ankodida y de sus valores culturales y espirituales y su biodiversidad, que fue creada para proteger, está amenazada por diversas tendencias sociales y económicas, así como por los retos habituales con que se enfrenta la gestión de las áreas protegidas. Aparte de los retos de garantizar la seguridad económica y de controlar las



Bosque transicional sagrado en la cumbre de Ankodida, donde se aprecia la palmera *Ravenea xerophila*, en peligro de extinción. Fotografía: Barry Ferguson.

amenazas ilegales, el mayor reto con que se enfrenta Ankodida desde la perspectiva de la gestión reside en el propio proceso en curso de establecer estructuras de gestión viables, legítimas a nivel local (es decir, no sólo legales) y bien orientadas. No entraremos aquí en detalles en relación con este reto; diremos únicamente que el desarrollo de capacidades dentro de esas estructuras es uno de los elementos clave del programa de los promotores del Área Protegida para los próximos cuatro años.

Entre las amenazas que escapan al control inmediato de los promotores y gestores del Área Protegida, hay algunas tendencias socioeconómicas tales como el crecimiento demográfico, la inmigración, la pobreza, la expansión agrícola y el continuo crecimiento de la demanda urbana de leña y madera para la construcción, que plantean serios retos a largo plazo a la gestión de los recursos naturales dentro del Área Protegida. Cada una de estas tendencias puede contribuir a incrementar la presión sobre los recursos naturales del Área Protegida, con los consiguientes impactos negativos sobre la biodiversidad y los valores culturales y espirituales de los bosques. Como respuesta a estos retos, el WWF colabora con algunos socios de toda la región en cierto número de programas, tales como mejoras agrícolas, atención sanitaria y planificación familiar, así como plantaciones de árboles para leña. Además, los promotores del Área Protegida han colaborado estrechamente con la Administración regional para garantizar que aquélla se integre en el Plan de Ordenación Regional.

Hay una serie de factores que pueden contribuir a mermar los valores culturales y espirituales, y que por este motivo son motivo de gran preocupación, ya que es difícil reducir o invertir su marcha. Entre ellos están la influencia de la Iglesia cristiana, la asistencia sanitaria actual y la atracción por «lo moderno». El cristianismo y la asistencia sanitaria actual usurpan la función del *ombiasy* en la vida de los tandroy y facilitan otras vías alternativas para cubrir las necesidades espirituales y sanitarias de la población. Las influencias culturales de ultramar (en especial de Europa y los EE.UU.) también arrancan a la gente de su cultura y fomentan el uso, por ejemplo, de ropa y música occidentales. Esta influencia se deja notar de forma muy especial entre los jóvenes que tienen la oportunidad de pasar su tiempo en los centros urbanos, y, como en cualquier otra parte del mundo, contribuye a erosionar y homogeneizar la cultura propia. Si bien el hacer frente a estas tendencias está fuera del alcance de los gestores y promotores del Área Protegida, tanto por razones prácticas como éticas, las mismas siguen constituyendo un motivo de preocupación, puesto que la importancia cultural y espiritual de Ankodida contribuye enormemente tanto al valor del Área Protegida como a la justificación de su protección.

Si bien las amenazas son muchas y plantean ciertamente unos retos, la situación social y cultural proporciona una gran oportunidad para el desarrollo de un modelo viable para las áreas de conservación de la naturaleza con gestión comunitaria. Resultan clave para estas esperanzas los valores culturales y espirituales del sitio, que hacen que las comunidades locales se interesen vivamente por la declaración y el mantenimiento del Área Protegida, como herramienta y vehículo para la conservación de sus bosques sagrados. La prueba de la buena disposición de las comunidades locales a sostener la iniciativa por el Área Protegida la tenemos en el alentador grado de participación local en cada fase del proceso de creación, y en el éxito de las actividades comunitarias de reforestación y la propagación y replantación voluntaria, por parte de algunos miembros de la comunidad, de dos especies de árboles en grave peligro de extinción presentes en el Parque. El reto con el que se enfrentan los promotores y gestores del Área Protegida es el de tratar de sacar provecho de esa buena disposición y esa asunción como propio del proceso por parte de la población local, para desarrollar un régimen de gestión viable que permita que el Área Protegida siga satisfaciendo las necesidades culturales, espirituales y materiales de sus habitantes y las de los de zonas colindantes y contribuya, al mismo tiempo, a la conservación de la biodiversidad única de Madagascar.

Siglas

MEEFT: Ministère de l'Environnement, des Eaux et Forêts et Tourisme

PNM-ANGAP: Parcs Nationaux de Madagascar - Association Nationale pour la Gestion des Aires Protégées

Glosario

Dina: Acuerdo social, de creación y aplicación local, que equivale a una ley y que por lo general rige el uso de los recursos.

Fady: Tabúes específicos locales.

Kokolampo: Espíritus o genios que habitan el bosque y que desempeñan un importante papel en la vida espiritual de los tandroy.

Ombiasy: Curanderos tradicionales de los tandroy y otras tribus occidentales.

Roandria: Clan noble.

Sikidy: Adivinación con semillas.

Tanan-taolo: Aldea de los antepasados (nombre que recibe el bosque que sagrado).

Tandroy: La tribu predominante en la región de Androy, en la que está enclavada Ankodida.

Tanindraza: Tierra de los antepasados.

Tromba: Trance en el que cae el *ombiasy* durante las ceremonias de curación.

Referencias

- Anon. 2000. «A preliminary anthropological investigation of the Antandroy of the Ifotaka forest». 69-92. In B. Ferguson (ed.). *Project Ifotaka 1999 Final Report*. Project Ifotaka, Durham.
- Battistini, R. 1964. *Etude géomorphologique de l'extrême Sud de Madagascar*. Etudes Malgaches, Labo. Geo. Citado en Eboroke y Rakotomalaza, 2007.
- Borrini-Feyerabend, G., A. Kothari y G. Oviedo. 2004. *Indigenous and Local Communities and Protected Areas: Towards Equity and Enhanced Conservation*. Best Practice Protected Area Guidelines Series N°. 11. IUCN, Gland, Suiza, y Cambridge, Reino Unido.
- Burney, D. 1997. «Tropical Islands as Palaeoecological Laboratories: Gauging the consequences of human arrival», *Human Ecology* 25(3): 437-457.
- Conservation International, IRG, Ministère de L'Environnement, des Eaux et Forêts, y USAID 2007. «Madagascar: Changement de la couverture des forêts naturelles circa 1990-2000-2005», *Conservation International*, Washington, DC.
- Eboroke, S. y P. J. Rakotomalaza. 2007. «Evaluation bioécologique de treize espèces floristiques menacées du Sud de Madagascar et caractérisation de leurs habitats». Informe inédito para el WWF.
- Fenn, M. 2003. «The Spiny Forest Ecoregion. 1525-1530». In S. Goodman y J. Benstead (eds.). *The Natural History of Madagascar*. The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- Ferguson, B. 2008. «"Participation" in Madagascar's rapidly expanding Protected Areas System». Ponencia presentada en «Participation in Earth System Governance: A Marie Curie Training Course», Berlín, 18-27 febrero 2008.
- Gladstone N. 1999. «Sisal Plantations and Conservation in the Mandrare Valley». Tesis para el doctorado en ciencias, Imperial College, Londres.
- Glaw, F., y M. Vences. 2007. *A field guide to the amphibians and reptiles of Madagascar*. 3ª edición. Vences & Glaw Verlag, Colonia, Alemania.
- GoM 2007. Madagascar Action Plan (Plan d'Action Madagascar 2007-2012, Un Plan Audacieux pour le Développement Rapide). Documento de política gubernamental, Antananarivo.
- Graham, J., B. Amos y T. Plumtre. 2003. «Governance Principles for Protected Areas in the 21st Century». Institute On Governance, Ontario, Canada. Ponencia presentada en el V Congreso Mundial de Áreas Protegidas, Durban, Sudáfrica.
- IUCN 2007. *IUCN Red List of Threatened Species*. Species Survival Commission, Gland, Suiza.
- Lingard, M. L., N. Raharison, E. Rabakonandrianina, J.A. Rakotoari-soa y T. Elmquist. 2003. «The role of local taboos in the conservation and management of species: The Radiated Tortoise in Southern Madagascar», *Conservation and Society* 1(2): 223-246.
- Middleton, K. 1999. «Who killed "Malagasy cactus"? Science, Environment and Colonialism in Southern Madagascar (1924-1930)», *Journal of Southern African Studies* 25(2): 215-248.
- Mittermeier, R.A., A.F.A. Hawkins, S. Rajaobelina y O. Langrand. 2005. «Wilderness Conservation in a Wilderness Hotspot», *International Journal of Wilderness* 11(3): 42-45.
- Phillipson, P. B. 1996. «Endemism and non-endemism in the flora of south-west Madagascar». 125-136. In W. R. Lourenço (ed.). *Biogéographie de Madagascar*. ORSTOM, Paris.
- Stattersfield, A., M. Crosby, A. Long y D. Wege. 1998. *Global Directory of Endemic Bird Areas*, BirdLife International. BirdLife International, Cambridge, Reino Unido.
- Wright, H.T. y J.A. Rakotoari-soa. 2003 «The Rise of Malagasy Societies: New Developments in the Archaeology of Madagascar». 112-119. In S. Goodman y J. Benstead (eds.). *The Natural History of Madagascar*. The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

Los autores

Charlie J. Gardner es un conservacionista que lleva trabajando en Madagascar desde 2005, últimamente como asesor del WWF en apoyo de Equipos de Proyectos en el desarrollo de planes de gestión para áreas protegidas de gestión comunitaria de reciente creación, entre ellas Ankodida. En 2008 dará comienzo a su trabajo de investigación doctoral en el «Durrell Institute of Conservation and Ecology» de la Universidad de Kent, examinando los costes y beneficios económicos del establecimiento de áreas protegidas en el sudoeste de Madagascar. Es licenciado en Zoología por la Universidad de Leeds y doctor en Biología de la Conservación por la Universidad de Kent. cjamgardner@yahoo.co.uk

Barry Ferguson está actualmente preparando su doctorado en la «School of Development Studies» de la Universidad de East Anglia. Su tesis examina las tradiciones locales de gestión forestal, las relaciones bosque-pobreza y los impactos de las políticas de conservación en el valle de Mandrare, sur de Madagascar (incluyendo algunas aldeas encerradas en el Área Protegida de Ankodida). Trabajó durante ocho años en iniciativas de investigación y conservación comunitaria en Madagascar, y en la gestión de áreas protegidas en su Irlanda del Norte natal. Es licenciado en Ecología por la Universidad de Durham y doctor en Medio Ambiente y Desarrollo Internacional por la Universidad de East Anglia. ferguson.barry@gmail.com

Flavien Rebara es especialista en Geografía Humana y lleva trabajando en las regiones de Androy y Anosy (sur de Madagascar) para el WWF desde 2001. Antes fue Director de Proyectos en la zona para «Vétérinaires Sans Frontières». Su trabajo se centra en el desarrollo de iniciativas de conservación de carácter comunitario, incluyendo la creación participativa de diez nuevas áreas protegidas de gestión comunitaria, siendo Ankodida la primera de ellas. Es doctor en Geografía por la Universidad de Toliara (Madagascar) y ostenta un título de postgrado igualmente en Geografía por la Universidad de Antananarivo.

frebara@wwf.mg

Anitry N. Ratsifandrihamanana ha sido Directora de Conservación de la Oficina de Programas para Madagascar y el Océano Índico occidental del WWF desde 2004, habiendo coordinado anteriormente su Programa para la Ecorregión de Matorral Espinoso. En la actualidad es también Codirectora de la Comisión de Áreas Protegidas de Madagascar. Tiene formación en Lingüística y Ciencias Sociales por la «École Normale Supérieure» de Antananarivo y la Cornell University.

nratsifandrihamanana@wwf.mg

Bailando el Ramayana en el paisaje sagrado de Angkor

Liza Higgins-Zogib

Resumen

El Parque Arqueológico de Angkor, en Camboya, el cual incluye el Paisaje Protegido de Angkor Wat, es un lugar sagrado. Sus templos mundialmente famosos rinden homenaje al hinduismo y el budismo, y su excepcional arquitectura sirve como recordatorio de la riqueza cultural y espiritual de un país que se recupera de años de conflicto. Gestionar un sitio tan vasto y antiguo como ese supone sus retos, y se indica que si no es gestionado como paisaje sagrado, entonces su misma esencia —que es espiritual— quedará sepultada bajo la llegada masiva de turistas y el desarrollo económico. Se examinan los elementos espirituales del cada vez más amenazado «paisaje protegido» de Angkor y se analiza el reto creciente del turismo y el «desarrollo», a la vez que se ofrecen algunas recomendaciones sobre cómo mejorar la gestión del paisaje a fin de tomar plenamente en consideración sus dimensiones religiosas y espirituales y las dimensiones artísticas conexas.

Introducción

Una danzarina sube sola a uno de los escenarios más increíbles del mundo, con los cascabeles de sus tobillos tintineando a cada paso, invitando al público a que se preparen para una experiencia de elevación espiritual. Cuando adopta la postura de Rama, con arco y flechas en mano, inspira vida y movimiento a los bajorrelieves inmóviles que adornan las paredes del templo. Las complicadas esculturas de los templos de Angkor que plasman la llegada de Rama proporcionan un marco perfectamente celestial al Festival Internacional del Ramayana¹, en el que se reúnen compañías de danza de toda Asia para interpretar, cada una con su estilo propio, pasajes de esta epopeya. Este espectáculo impresionante y la continuada peregrinación a este sitio prueban que el paisaje de Angkor alberga un patrimonio cultural vivo, pujante y variado.

En muchos aspectos, resulta imposible describir el paisaje de Angkor. Es un paisaje en el que las dimensiones naturales, culturales, sociales y espirituales confluyen e

interactúan a cada paso; un lugar en el que las infinitas posibilidades de la humanidad se vuelven realidad y donde la línea que separa lo secular de lo divino es imprecisa. Pero a medida que este antiguo lugar de culto va entrando en el siglo XXI, aumentan los retos de carácter práctico que conlleva el gestionar este sitio sin perder nada de su integridad espiritual. Este artículo examina los elementos espirituales del cada vez más amenazado «paisaje protegido» de Angkor, analiza el reto creciente que suponen el turismo y el «desarrollo» y ofrece algunas recomendaciones sobre cómo mejorar la gestión del paisaje a fin de tomar plenamente en consideración sus dimensiones religiosas y espirituales y las dimensiones artísticas conexas.

Un paisaje arqueológico con valores muy diversos

Es preciso distinguir dos paisajes (uno dentro del otro), con sendos entes de gestión diferentes (Tabla 1).

En diciembre de 1992, las 42.000 ha de riqueza natural, cultural y espiritual de Angkor fueron declaradas Sitio Patrimonio de la Humanidad². Éste está situado en el noroeste de Camboya, al sur de los montes Kullen y al norte de Tonle Sap, el Gran Lago. Conocido como Parque Arqueológico de Angkor, sus aproximadamente cincuenta kilómetros de este a oeste comprenden un paisaje de bosques, arrozales, lagos, canales navegables, ciudades y aldeas, entre los que están diseminados cientos de templos y otros edificios (Freeman & Jacques 2003). Estos últimos van desde pequeños montones de ruinas hasta las muestras más magníficas de la arquitectura jemer, incluyendo el internacionalmente célebre Angkor Wat. Considerado el monumento religioso más grande del mundo, Angkor Wat es sin duda el principal atractivo de este paisaje y el monumento más valioso de Camboya, el cual atrae al país entre uno y dos millones de visitantes al año. En 1993 el área que rodea a Angkor Wat fue designada «Paisaje Protegido» de Categoría V³.

¹ El Festival Internacional del Ramayana es un acontecimiento que reúne a personas de distintos países para bailar el Ramayana cada cual con su estilo propio. Se celebró en Angkor desde el 29 de diciembre de 1995 hasta el 2 de enero de 1996.

² Es un «Sitio» Patrimonio de la Humanidad, en vez de un «Paisaje», simplemente porque fue designado antes de que la UNESCO empleara el término Paisaje Patrimonio de la Humanidad, y todavía no ha sido rectificado.

³ Base de datos sobre Áreas Protegidas del Centro Mundial de Vigilancia de la Conservación del PNUMA.

Nombre	Designación	Autoridad que lo gestiona	Paisaje
Parque Arqueológico de Angkor	Sitio Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO	Autoridad APSARA	Cubre un paisaje mucho más extenso (42.000 ha)
Paisaje Protegido de Angkor Wat	Paisaje Protegido de Categoría V	Ministerio de Medio Ambiente	Un área más restringida en torno a Angkor Wat, forma parte del sistema nacional de áreas protegidas del país (10.800 ha)

Tabla 1. Descripción de los dos entes de gestión de Angkor.

Las designaciones de estas áreas son engañosas. El Parque Arqueológico y Sitio Patrimonio de la Humanidad abarca en realidad un paisaje cultural e histórico más amplio, mientras que el Paisaje Protegido forma parte del sistema oficial de áreas protegidas, identificado más a menudo con sitios específicos. Esas son, por lo tanto, denominaciones que se prestan bastante a confusión, pero en realidad ambas áreas constituyen en su conjunto un solo paisaje espiritual.

Se puede decir sin temor a equivocarse que el Parque Arqueológico y, en particular, el paisaje de Angkor Wat, proporciona mayores beneficios económicos, tanto a nivel nacional como local, que ningún otro sitio de Camboya. En realidad, sería difícil encontrar en el mundo muchos paisajes protegidos de Categoría V que tuvieran la misma importancia económica. Una evaluación del sistema nacional de áreas protegidas realizada en 2004 declaraba:

«(El Paisaje Protegido de) Angkor es uno de los casos más emblemáticos de un área protegida cuyo valor turístico ha espoleado un rápido e intenso desarrollo —uno de los más intensos y sostenidos de Camboya— y se ha convertido en una importante fuente de ingresos para los operadores turísticos, la industria hotelera, la del transporte y otras empresas relacionadas con ellas, y no sólo a nivel local, sino también en todo el país e incluso en el extranjero» (Lacerda *et al.* 2004).

Además de su importancia económica, el paisaje mayor de Angkor tiene una enorme importancia desde un pun-

to de vista ecológico. En efecto, a pesar de su creciente fragmentación, esta área todavía contiene extensos bosques predominantemente maduros y naturales (Dudley *et al.* 2005). Los bosques de Angkor se entrelazan intrínsecamente con el patrimonio espiritual del sitio, pues lo han protegido durante siglos después del declive de la antigua ciudad, Yasodharapura. Esto se observa muy claramente en templos tales como el de Ta Prohm y el de Ta Som, donde los árboles y los templos parecen surgir de la misma fuente y donde es difícil decir si los árboles sostienen a los templos o viceversa. Un estudio reciente de los árboles de Angkor identificó no menos de 154 especies, pertenecientes a 116 géneros y 46 familias (APSARA 2006). Destacan el Krolanh (*Dialium cochinchinense* Leguminosae-Caesalpinioideae), el Lngeang (*Cratogeomys cochinchinense* Guttiferae), el Semeang (*Nephelium hypoleucum* Sapindaceae) y el Bampenh Reach (*Sandoricum koetjape* Meliaceae). La presión derivada de la deforestación es predominante, y hay en marcha esfuerzos de repoblación. Aunque su diversidad de especies ha disminuido sustancialmente debido a la caza, la tala ilegal y otras presiones, los bosques todavía proporcionan refugio seguro a bandadas de cotorras pechirrojas (*Psittacula alexandri*), papamoscas azules de Hainan (*Cyornis hainanus*), cálaos cariblanos (*Anthractoceros albirostris*) y paniques (*Pteropus lylei*), y a grupos de macacos cangrejeros (*Macaca fascicularis*) y otros muchos. Las esculturas maravillosamente precisas de las paredes del templo, que reproducen elementos del entorno, son una prueba de la riqueza biológica del período angkoriano: paisajes, plantas, aves, mamíferos, reptiles y peces —tan precisos, en



Danzarinas apsaras en los basorrelieves de Angkor. Fotografía: P. J. Stephenson.

realidad, que todos ellos pueden ser identificados a nivel de especie— son habitualmente representados entre las escenas bélicas.

Desde el punto de vista arquitectónico, Angkor es el sitio más importante del Asia sudoriental y ha fascinado al mundo desde su «redescubrimiento» en 1863 por el naturalista francés Henri Mouhot. Los jemer, por su parte, nunca habían olvidado la existencia de los monumentos de Angkor, y aunque muchos de éstos se habían deteriorado, Angkor Wat, por ejemplo, siguió siendo empleado para el culto de manera continuada (Freeman & Jacques 2003). Existen diversos estilos arquitectónicos en el paisaje, que reflejan las distintas tendencias religiosas y los diferentes reinos de la época. Estos estilos van desde el estilo Preah Ko (877-886 de la era cristiana), pasando por el estilo clásico o de Angkor Wat (1080-1175), hasta el estilo post Bayon (1243-1431).

Desde el punto de vista cultural, como se hará patente en el curso de este artículo, Angkor posee una importancia innegable para Camboya en su conjunto. Una imagen de Angkor Wat ondea orgullosa en la bandera del país, y su espíritu sostiene la danza, el teatro, la música y el arte de toda la nación.

Pero, por encima de todo, Angkor es un paisaje sagrado que rebosa valores espirituales y que impone reverencia

incluso al visitante más insensible. Su sacralidad impregna todos sus otros valores (económicos, arquitectónicos, culturales y naturales). Por desgracia, sin embargo, su estatus sagrado a menudo es ignorado.

El paisaje sagrado de Angkor

Para entender el paisaje sagrado de Angkor debemos comprender primero algo de la antigua civilización jemer, responsable de su existencia. La palabra «Angkor» deriva del sánscrito *nagara*, ciudad. El período angkoriano se extiende desde el siglo IX hasta el siglo XV (Higham 2001) y surgió de la «sanskritización» o «indianización» general de las ideas y las costumbres. Más concretamente, ese período se extiende desde el 802 de la era cristiana, cuando el rey jemer Jayavarman II se declaró *devaraja*, o dios-rey, de Camboya, hasta el 1431, año en que la capital jemer cayó bajo el empuje de los invasores siameses. Durante este período se construyó Yasodharapura, el más poderoso de los imperios del Asia sudoriental. En 2007 se descubrió que Angkor (Yasodharapura) había sido la mayor ciudad de la historia antes de la era industrial, más de veinte veces mayor que la competidora por ese título que más se le acerca, la antigua ciudad maya de Tilak, en Guatemala⁴.

La complejidad religiosa del lugar es obvia. Los templos más antiguos están consagrados a los dioses del *Sa-nathana Dharma*⁵ (hinduismo) y reflejan las grandiosas *itihisas* (epopeyas) hindúes, el *Mahabharata* y el *Ramayana*. Más tarde, se fueron introduciendo influencias del budismo *Mahayana* (el Gran Vehículo), que posteriormente cedieron el paso al budismo *Theravada* (el Pequeño Vehículo), cambio que se reflejó en cierto modo, en la lengua, con el paso del sánscrito al pali (Zéphir 2004). Se han encontrado aquí también algunos textos de yoga tántrico, lo que demuestra hasta qué punto la civilización jemer creía asimismo en la posibilidad de obtener la liberación espiritual por medio de la meditación y otras prácticas de tipo físico y energético (Bhattacharya 2005). Estas posibilidades están perfectamente plasmadas en las enormes proporciones y la complejidad de la arquitectura de Angkor. Todo esto, junto con las deidades y protectores jemeres autóctonos, así como el rango divino de la monarquía, contribuye a crear esa mezcla compleja pero de algún modo armoniosa.

Los templos veneran a Siva y Visnú, de la trinidad hindú⁶ (Brahma, como sucede en todo el orbe hindú, está mucho menos representado). Siva, el terrible destructor,



Versión kathakali de la Danza del Ramayana. Kerala, India.
Fotografía: Pavel Aleymikov.

⁴ «El mapa revela un crecimiento urbano descontrolado», noticias de la BBC, 14 de agosto de 2007.

⁵ El camino eterno, o hinduismo, como suele conocerse.

⁶ Brahma, el creador, Visnú, el conservador, y Siva, el destructor.

está representado comúnmente por medio del *lingam*, el falo sagrado, pero igualmente bajo sus otras formas habituales, como asceta (yogui), danzante cósmico o montando su *vahana*, el toro Nandi, junto a su consorte, Uma (Parvati). Visnú, el conservador, está representado por lo general bajo una de sus diez formas avatáricas, particularmente como Krisna o Rama, quienes adoptan existencia humana para restablecer el *Dharma*, el camino recto.

El templo hindú es un lugar para la trascendencia. Allí es donde se puede rebasar el mundo material y tener acceso al conocimiento divino. Los *vastushastras* (tratados sobre arquitectura sagrada) explican con detalle el arte de la construcción de templos, y esta tradición fue adoptada plenamente por los sacerdotes-arquitectos jemeres. La cosmología de la arquitectura de los templos es a la vez compleja e intrincada, y en ella cada elemento está alineado astronómicamente y, por lo tanto, en armonía con todo el cosmos (tanto exterior como interior).

Se han emprendido muchos estudios sobre la cosmología y astronomía de Angkor Wat (Mannikka 1996), y los detalles que revelan son bien sorprendentes. Lo que sigue es una descripción de algunas de las complejidades numéricas y cosmológicas de este sitio:

«... el eje oeste-este representa los períodos de los yugas⁷. La anchura del foso es de 439,78 codos; la distancia desde el primer peldaño de la puerta de entrada occidental hasta la pared con balaustres del final del paso elevado es de 867,03 codos; la distancia desde el primer peldaño de la puerta de entrada occidental hasta el primer peldaño de la torre central es de 1.296,07 codos, y la distancia desde el primer peldaño del puente hasta el centro geográfico del templo es de 1.734,41 codos. Estas distancias corresponden a los períodos de 432.000, 864.000, 1.296.000 y 1.728.000 años de los yugas Kali, Dvapara, Treta y Krita, respectivamente. Se ha sugerido que la pequeñísima discrepancia en las ecuaciones podría ser debida a un error humano, a la erosión o a un hundimiento de la estructura» (Kak 2002).

Como microcosmo del universo hindú, Angkor Wat es una expresión pura de simbolismo hindú. El templo-montaña representa al monte Meru, la morada celestial de los dioses, sus torres representan los picos montañosos y su foso, los océanos míticos. Originalmente estaba consagrado a Visnú, aunque posteriormente se introdujeron muchos budas erguidos y sedentes y el templo pasó a ser lugar de culto para los budistas *theravada* (Zéphir 2004),

⁷ Las cuatro eras cosmológicas según la tradición hindú.



Los árboles invaden Ta Prohm. Fotografía: P. J. Stephenson.

siendo todavía hoy uno de los monumentos budistas más importantes del país. Los bajorrelieves son magníficos y la mayoría de ellos reproducen escenas del Mahabharata o del Ramayana (Freeman & Jacques 2003).

El Ramayana en Angkor

Por lo que a la cultura popular se refiere, el Ramayana es la epopeya más conocida y apreciada de la literatura hindú. Su influencia es palpable no sólo en todo el subcontinente indio, sino por todo el sudeste de Asia, donde adopta distintos nombres y formas. En Tailandia es el *Ramakien*, en Indonesia es el *Kakawin Ramayana*, en Laos es el *Palak Palang*, y en Camboya es el *Reamker* o *Ramakerti*. En estos países —como en muchos otros— el Ramayana es representado en teatro y danza, lo que permite que los hechos del noble Rama sigan estando plenamente integrados en la vida y el culto diarios.

Atribuida al sabio-poeta Valmiki, que vivió en el Treta Yuga, la epopeya original narra la historia de Rama, símbolo del bien y la rectitud, desde antes de su nacimiento hasta después de su muerte. Durante sus catorce años de destierro en el bosque, su esposa, Sita, es raptada por

el demonio Ravana, rey de Lanka. Rama, con la ayuda de un ejército de monos y, en particular, de su querido amigo Hanuman, rescata a Sita y regresa a su reino de Ayodhya. Es una narración que describe todos los aspectos del *Dharma*, y en este sentido ha penetrado en la conciencia cultural no sólo de su India natal, sino también de los muchos países del sudeste de Asia que la han adoptado como propia.

En los templos de Angkor el Ramayana desempeña un papel de gran importancia. En los bajorrelieves de muchos de dichos templos se representan escenas de esta epopeya, entre ellos, por ejemplo, el de Angkor Wat, donde se reproducen vigorosas imágenes de la Batalla de Lanka⁸. Del mismo modo que el Ramayana ha enriquecido a la arquitectura, ésta ha inmortalizado los relatos morales de aquél, inculcándolos en la mentalidad de los que acuden a los templos. No obstante, ha sido por medio de la danza como estos relatos han penetrado plenamente en sus corazones. Bailar el Ramayana ha sido durante siglos la principal forma de transmisión de la moraleja de esta epopeya por todo el sur y sudeste de Asia. La mayoría de quienes saben de Rama, Sita, Hanuman, Lakshmana y los demás no lo han aprendido en los libros, sino que lo han vivido por medio de la danza. Todas las formas de danza clásica de la India, por ejemplo *Katha Kali*, *Bharata Natyam*, *Kuchipudi* y *Kathak*, incluyen en sus repertorios algunos episodios del Ramayana.

La danza de las Apsaras: imprimiendo vida al patrimonio espiritual de Angkor

Las Apsaras, o danzarinas celestiales, son omnipresentes en Camboya. Sus posturas maravillosamente talladas adornan las entradas de las casas, los techos de los templos y las paredes de los edificios. Igualmente están representadas por doquier en Angkor, y sólo en Angkor Wat hay unas 2.000.

En el templo de Ta Prohm, la «sala de las danzarinas», todavía en pie, da testimonio del importante papel que desempeñaban éstas en la vida y las prácticas del templo. Esta tendencia puede observarse por todo el subcontinente indio, donde las *devadasis*⁹ o bailarinas del templo ejecutaron sus danzas en adoración de la divinidad hasta que pasaron a ser consideradas socialmente inaceptables y cayeron en desprestigio. Hasta entonces habían desempeñado un papel decisivo en los templos, no sólo bailando, sino también haciendo los preparativos para las ceremonias y limpiando el santasanción, ac-



Monje budista en Angkor Wat. Fotografía: Stephanie Mansourain.

⁸ En la que combatieron Rama, Hanuman, Lakshmana y otros para rescatar a Sita de las manos del demonio Ravana.

⁹ Siervas de Dios.

tividades estas que no estaba permitido realizar a otros (Sahai 2003).

En la época angkoriana, cuando se danzaba ritualmente en los templos, las bailarinas pasaron a conocerse como *apsaras*. Ejecutaban sus danzas tanto para el público en general como para la divinidad. Cuando Angkor cayó, muchas de estas bailarinas fueron llevadas al reino siamés de Ayutthay. Muchas de las tradiciones de danza que obviamente florecían en Angkor se perdieron, pero algunas de ellas sobrevivieron en sus formas tradicionales de transmisión oral. No obstante, durante los años de terror de los jemeres rojos (1975-1979) fueron asesinadas muchas bailarinas, estimándose que sólo sobrevivió un diez por ciento de ellas. La muerte de tantas bailarinas significó que gran parte de este arte se perdiera por completo (Chhieng 2008).

En Camboya se ha conservado el argumento básico del Ramayana, aun cuando algunas modificaciones y añadidos lo hagan todavía más pertinente para el contexto local. Así, por ejemplo, se ha añadido un encuentro entre Hanuman (el general de los monos y un importante dios hindú) y Sovann Maccha (la sirena), pues esta última es un personaje favorito del público camboyano. Naturalmente, los nombres se alteran: por ejemplo, Rama pasa a ser Preah Ream, Sita se convierte en

Neang Seda, y Ravana pasa a llamarse Reap (Shapiro-Phim, sin fecha)¹⁰.

A pesar de los conflictos y la inestabilidad, el Ramayana no ha dejado nunca de ser bailado en Angkor, garantizando así un vínculo cultural y espiritual ininterrumpido con la grandeza del pasado angkoriano. En la actualidad, el templo de Preah Khan (al nordeste de Angkor) proporciona otro estimulante escenario para las representaciones del Ballet Real de Camboya (S.A.R. la Princesa Norodom Buppha Devi 2002). El Festival Internacional del Ramayana celebrado en Angkor en 1995-1996 representó un importante mensaje enviado a la comunidad internacional de que Angkor todavía está muy vivo, tanto cultural como espiritualmente.

Proeung Chhieng, director artístico de *Dance, the Spirit of Cambodia*, y vicerrector y decano de artes coreográficas de la Universidad Real de Bellas Artes, de Phnom Penh, dijo en una entrevista reciente:

«Muchas naciones, incluida Camboya, valoran más la economía que las artes, pero cuando esto sucede la nación se debilita. Sin baile, puede que la gente sea

¹⁰ <http://www.asiasource.org/cambodia/reamker.htm>, consultada el 30/05/08.



Bailarinas *apsaras* en la actualidad. Fotografía: Riccardo Montarani.

rica y próspera, pero han perdido compasión. Han perdido aquello que significa ser comprensivo con los demás. En la sociedad hay un aspecto social y un aspecto cultural, y si éste no se aborda, la sociedad no es completa. La danza crea y construye una conciencia fuerte» (Chhieng 2008).

La danza ha formado parte siempre del paisaje de Angkor, por lo que justo es que, así como el país camina hacia el futuro, la danza de las *apsaras* se conserve como parte de su núcleo cultural.

Gestionando el paisaje sagrado de Angkor

Después de veinte años de guerra civil, que hicieron estragos no sólo en el pueblo camboyano, sino también en su cultura y su patrimonio espiritual, se celebró en Tokio en 1993 una conferencia intergubernamental para la salvaguardia de Angkor. En 1992 fue designado como Sitio Patrimonio de la Humanidad y, dada la situación posbélica del país, se creó un Comité Internacional de Coordinación para garantizar su gestión e impulsar la cooperación internacional. En 1995, se creó la Autoridad para la Protección del Sitio y la Ordenación de la Región de Angkor (APSARA) para facilitar la coordinación y cohesión entre ministerios del Gobierno, instituciones gubernamentales internacionales y ONGs, con vistas a asegurar que se emprendían trabajos sobre el terreno¹¹.

Bajo los auspicios del Comité Internacional de Coordinación, distintas organizaciones internacionales están trabajando. Por ejemplo, un equipo alemán está restaurando las *apsaras* de Angkor Wat, un equipo francés se ocupa de la terraza del rey leproso y la de los elefantes, mientras que, en Bapuon, los japoneses trabajan en Bayon, Angkor Wat y Banteay Kdei (Freeman & Jacques 2003).

La APSARA, de creación jemer, es responsable de poner en marcha el plan de gestión para el Parque Arqueológico de Angkor. Entre sus éxitos se cuentan la salvaguardia de algunos de los templos más importantes, la creación de una fuerza policial de protección del patrimonio que combate el pillaje y otras formas de destrucción, la limpieza de campos de minas y la formación y coordinación generales. Además, ha sido animada a reflexionar sobre el desarrollo sostenible y la mitigación de la pobreza en el área de Siem Reap-Angkor. Los textos legales hacen mención específica de la necesidad de involucrar a las comunidades locales en la conservación de las zonas culturales de Siem Reap y subrayan la importancia de las artes y oficios locales (Schultz 2002).

La APSARA es administrada por una junta directiva integrada por:

- El Primer Ministro primero;
- El Primer Ministro segundo;
- El Secretario de Estado para la Cultura y las Bellas Artes, la Ordenación Territorial, el Planeamiento Urbanístico y la Construcción;
- El Ministro de Obras Públicas y Transporte;

¹¹ http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=17157&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, consultada el 30/05/08.



Turistas en Angkor Wat. Fotografía: P. J. Stephenson.

El Ministro de Economía y Hacienda;
 El Ministro de Cultura y Bellas Artes;
 El Ministro de Asuntos Exteriores y Cooperación Internacional;
 El Ministro de Turismo;
 El Ministro de Medio Ambiente;
 El Ministro de Planificación;
 El Secretario General del Consejo para el Desarrollo de Camboya;
 El Gobernador de la provincia de Siem Reap, y
 Un Representante de la Presidencia del Consejo de Ministros¹².

Así, en teoría, todos los sectores tienen voz y voto en la gestión y ordenación del paisaje.

El menor Paisaje Protegido de Angkor Wat forma parte del sistema nacional de áreas protegidas y, como tal, es gestionado por el Ministerio de Medio Ambiente (integrado también en la APSARA). El cometido del Paisaje Protegido se centra mucho más en la protección forestal y la gestión de los recursos hídricos, algo que es también de la mayor importancia para la sacralidad del sitio. Se han adoptado iniciativas para mejorar los servicios ambientales hídricos y para revertir el daño causado por las actividades de tala ilegal.

Resulta interesante destacar que en 1995 se puso en marcha, con la ayuda de voluntarios de las Naciones Unidas, un proyecto denominado «Participación Comunitaria en Áreas Protegidas». Durante su ejecución, se dio a las comunidades de la región de Siem Reap la oportunidad de potenciar sus prácticas culturales, incluyendo las danzas y las canciones. Así, por ejemplo, a los niños les descubrieron las artes y oficios tradicionales de sus comunidades, y se animó a los ancianos a que recordaran la música popular de la época anterior a los jemeres rojos. Se organizó un grupo de danza tradicional en uno de los pueblos, el cual acabó ofreciendo representaciones en pueblos vecinos y en distintos templos. Este proyecto aceptó el reto de tratar de impulsar este renacimiento cultural con la vista puesta en el alma de las comunidades locales, en vez de complacer simplemente al número creciente de turistas que visitan esta área (Schultz 2002).

La autoridad APSARA, apoyada por las numerosas organizaciones internacionales que trabajan en el paisaje de Angkor, está realizando una admirable labor y ha reconocido en cierta medida los distintos valores intrínsecos del paisaje (particularmente los económicos, medioambientales y arqueológicos). No obstante, el elemento espiritual ha sido en gran medida ignorado. El reto consiste ahora,

pues, en introducir la dimensión espiritual en las políticas y prácticas de gestión del APSARA y de otros entes que trabajan para salvaguardar el paisaje. Dadas las crecientes presiones procedentes del turismo y el desarrollo acelerado, se hace tanto más necesario tomar en consideración el elemento espiritual del paisaje.

El turismo en el Kali Yuga

Un informe de 2003 sobre las inversiones en el mundo (Naciones Unidas 2003) situaba a Camboya como uno de los cuatro países en vías de desarrollo que ostentan unos ingresos por turismo que sobrepasan los cien millones de dólares al año. Sin duda alguna, Angkor es la principal razón de esa cifra, que por supuesto se ha incrementado sustancialmente desde entonces.

Aunque hace dos años que el Parque Arqueológico de Angkor fue suprimido oficialmente de la lista del Patrimonio Mundial en Peligro (UNESCO 2004), no está todavía fuera de peligro. En marzo de 2008 ocupó la portada del periódico *The Independent*: *Heritage site in peril: Angkor Wat is falling down* [«Patrimonio Mundial en peligro: Angkor Wat se está viniendo abajo»] (Sharp 2008). El informe señalaba que el sitio sencillamente se está volviendo «demasiado popular para su propio bien», y que una mala planificación, gestión y práctica están contribuyendo a la ruina literal del sitio.

Las cifras de turistas varían de una fuente a otra, pero, por término medio, Angkor ha pasado de los 7.600 turistas de 1993 a bastante más de un millón en 2007. Es cierto que este enorme incremento en visitantes de pago supone beneficios económicos para todo el país, pero ¿quién se beneficia en realidad? ¿Quién terminará pagando la cuenta? Para empezar, los propios templos están sufriendo, y el templo de Phnom Bakheng, situado en la cima de un monte, tiene que soportar cada tarde en sus peldaños el peso de los pies de unos 3.000 turistas, cuando los entusiastas suben hasta la cima para contemplar la puesta de sol sobre Angkor Wat. Se forman largas colas de turistas en las entradas del templo e, inevitablemente, muchos de ellos no respetan las normas de conducta durante su visita.

En Siem Reap y el área circundante se sigue construyendo frenéticamente, con lujosos hoteles, spas, piscinas y campos de golf que tratan de captar la atención de un tipo de turista más acomodado. Por desgracia, esta presión sobre el abastecimiento de agua de esta área puede acarrear consecuencias desastrosas para la propia ciudad y para los mismos templos que la gente va a visitar. El representante actual de la UNESCO, Philippe Delanghe, ha advertido de que el complejo de Angkor Wat, que se apoya sobre un frágil equilibrio de arena y agua, puede

¹² Según el Decreto de creación de la APSARA: <http://autoriteapsara.org>

desplomarse si se perturba ese equilibrio (Sharp 2008).

La población local puede beneficiarse a corto plazo de mejores empleos, algunos programas de formación y el comercio con los turistas, pero a largo plazo los beneficios no están nada claros. En realidad, los auténticos beneficiarios son los grandes inversores (a menudo de los países asiáticos vecinos) y los propietarios de hoteles, quienes a menudo no devuelven mucho a la comunidad o al propio sitio arqueológico. A medida que crece el número de turistas que incluye Angkor en su lista de «visitas obligadas» de Asia, cada vez más gente se está trasladando a Siem Reap para aprovechar los beneficios del *boom* continuado y surgen más hoteles y restaurantes. Como consecuencia, en Siem Reap el nivel de las aguas subterráneas ha descendido, los problemas de infraestructura han aumentado y, de acuerdo con un informe del Banco Mundial de 2005, «la energía, el agua, las aguas residuales y la basura son problemas importantes... Al parecer, la mayoría de los hoteles vierten el agua usada directamente al río, provocando una sensible contaminación fluvial». La autoridad APSARA, conocedora de estos informes y del daño potencial que se está causando a los fundamentos de los templos, parece dividida entre el impulso hacia el desarrollo y la reducción de la pobreza, por una parte, y la salvaguardia del sitio por otra.

¿Dónde queda con todo esto la sacralidad del paisaje? Por desgracia, la salvaguardia de la «santidad» no parece ocupar un lugar destacado en la lista de prioridades de nadie. Esto no es sorprendente desde una perspectiva como la hindú, puesto que actualmente nos encontramos en el Kali Yuga (la Edad Oscura o Era de los Conflictos). El Kali Yuga empezó en el 3102 a. de J.C. con la guerra del Mahabharata¹³ y debe durar un total de 432.000 años¹⁴ (tal como indican las medidas de Angkor Wat) (Klostermaier 2003). Es una era de decadencia espiritual, en la que el *Dharma* es atacado en todos los frentes. En Angkor, la voluntad de crecer y desarrollarse a toda costa pesa más que cualquier intención que pueda haber de gestionar adecuadamente el paisaje por los distintos valores que posee. Pero no todo está perdido en Angkor. Si se pone en funcionamiento la adecuada respuesta de gestión, que tome en consideración los valores espirituales del paisaje, al tiempo que su necesidad de desarrollo, entonces se logrará un equilibrio mucho más estable.

Conclusiones

Del mismo modo que la apsara se mantiene en equilibrio sobre la punta de un solo pie, el paisaje de Angkor

también está manteniendo el equilibrio sobre el estrecho saliente del desarrollo acelerado. El espíritu de Angkor resuena en los pasos de las danzarinas camboyanas, y es de esperar que en un futuro las danzas no sólo se ejecuten en honor de los turistas.

Las siguientes son unas cuantas conclusiones generales:

- El Parque Arqueológico de Angkor (que incluye el Paisaje Protegido de Angkor Wat) es un paisaje sagrado, pero nunca ha sido formalmente reconocido como tal.
- El patrimonio sagrado del paisaje de Angkor está íntimamente relacionado con la cultura de las comunidades locales y de la nación en su conjunto. Esto se ve claramente en el campo de la danza clásica (sagrada).
- Sigue siendo un importante lugar de peregrinación para los hindúes y los budistas (particularmente *theravada*) de todo el mundo.
- Sigue siendo un lugar de culto tanto para hindúes como para budistas.
- La santidad de los templos más visitados se encuentra en peligro a causa del número incontrolado de turistas (como lo están los propios monumentos).
- La urbanización descontrolada de la región de Siem Reap está dañando a los templos (contaminación, número de turistas, sobreextracción de aguas, etc.).
- Los beneficios económicos reales del crecimiento de Siem Reap a menudo no son percibidos por las comunidades locales, sino por los inversores extranjeros.
- Olvidar la naturaleza sagrada de este lugar en favor del crecimiento económico puede causar la ruina de este paisaje. Se debe encontrar un mejor equilibrio.

Recomendaciones

Las siguientes son algunas recomendaciones que pueden ayudar a quienes están encargados actualmente de tomar las decisiones, para que conserven y potencien la santidad del paisaje sagrado de Angkor:

- Reconocer formalmente todo el paisaje como «paisaje sagrado» con importantes valores religiosos y espirituales para millones de budistas e hindúes de todo el mundo.
- Reconocer que los valores religiosos y espirituales también requieren ser gestionados adecuadamente.
- Incrementar la capacidad del personal directivo para que incorpore consideraciones espirituales y religiosas en la toma de decisiones.
- Buscar consejo de las autoridades religiosas locales, particularmente en cuanto a la gestión de visitantes.
- Esforzarse por informar más adecuadamente a los visitantes acerca de la santidad del paisaje.
- Garantizar que se ponga en funcionamiento y se aplique con rigor un reglamento apropiado para los turistas.

¹³ La otra gran epopeya monumental de la India.

¹⁴ El número de años de cada uno de los yugas varía según las fuentes; p.e., Guéron en *La Crise du monde moderne* (1927).

- Promover la participación de las comunidades locales y los grupos religiosos en la toma de decisiones y la gestión del paisaje.
- Estimular y apoyar las tradiciones culturales y espirituales, incluyendo la danza y el teatro, así como el desarrollo sostenible de la región de Siem Reap.
- Estimular y apoyar actos de intercambio cultural con otros países (como el Festival Internacional del Ramayana).

Glosario

Angkor es un término jemer que significa «ciudad». Deriva del sánscrito *nagara*.

Apsaras son las danzarinas celestiales.

Ayodhya es el reino de Rama.

Banteay es un término jemer que significa «ciudadela» o «fortaleza» y que se aplica igualmente a los templos amurallados.

Jemer es el grupo étnico predominante de Camboya.

Kali Yuga es la era actual del mundo según los textos hindúes.

Mahabharata es el nombre de la otra gran epopeya hindú (junto con el Ramayana).

Mahayana es la escuela budista del Gran Vehículo.

Rama es el octavo avatar de Visnú.

Ramayana es la epopeya hindú que narra la historia de Rama.

Reamker es el nombre del Ramayana en Camboya.

Ta es un término jemer que significa «antepasado» o «abuelo» (Ta Prohm significa «Antepasado Brahma»).

Theravada es la escuela budista del Pequeño Vehículo.

Varman es un sufijo que significa «escudo» o «protector».

Visnú es (junto con Siva y Brahma) uno de los dioses de la trinidad hindú. Angkor Wat está consagrado a Visnú.

Wat es un término jemer que significa «templo» (Angkor Wat significa «ciudad-templo»).

Yasodharapura es el nombre de la antigua ciudad de Angkor.

Yugas son las cuatro edades del mundo según los textos hindúes.

Referencias

Bhattacharya, N. N. 2005. *History of the Tantric Religion*, segunda edición revisada (la primera era de 1982), Lordson Publishers Pvt. Ltd., Delhi.

Chhieng, P. 2008. Tomado de una entrevista con Proeung Chhieng, director artístico de «Dance, the Spirit of Cambodia» y vicerrector y decano de artes coreográficas de la Universidad Real de Bellas Artes de Phnom Penh. <http://www.asiasource.org/arts/chhieng.cfm>, consultada el 30/05/08.

Dudley, N., L. Higgins-Zogib & S. Mansourian. 2005. *Beyond Belief: Linking faiths and protected areas to support biodiversity conservation*. WWF/ARC, Gland, Suiza.

Epler Wood, M. & Tha Leray. 2005. *Corporate Responsibility and the Tourism Sector in Cambodia*, EplerWood International and the World Bank Group.

Freeman, M. & C. Jacques. 1999. *Ancient Angkor*. Weatherhill, Trumbull, Conn.

Higham, C. 2001. *The Civilization of Angkor*. University of California Press, Berkeley.

Kak, S. 2002. *Space and Cosmology in the Hindu Temple*, presentada en Vaastu Kaushal: International Symposium on Science and Technology in Ancient Indian Monuments, Nueva Delhi, 16-17 noviembre de 2002.

Klostermaier, K. K. 2003. *A concise encyclopedia of Hinduism*. Oneworld Publications, Oxford.

Lacerda, L., K. Schmitt, P. Cutter y S. Meas. 2004. *Management Effectiveness Assessment of the System of Protected Areas in Cambodia using WWF's RAPPAM Methodology*. Ministerio de Medio Ambiente, Proyecto de Gestión de la Biodiversidad y las Áreas Protegidas, Phnom Penh, Camboya.

Mannika, E. 1996. *Angkor Wat: Time, Space and Kingship*. 113-150.

Naciones Unidas. 2003. *World Investment Report 2003. FDI Policies for Development: National and International Perspectives*.

Sahai, K. 2003. *The Story of a Dance: Bharata Natyam*. Indialog Publications Pvt. Ltd., Nueva Delhi.

S.A.R. la Princesa Norodom Buppha Devi. 2002. *The Ramayana Festival, the Intangible Heritage of Angkor*. In Museum International ISSN 1350-0775, nº 213-214 (Vol. 54, nº 1 & 2, 2002).

Schultz, K. 2002. *Traditional Arts and Crafts for the Future*. In Museum International ISSN 1350-0775, nº 213-214 (Vol. 54, nº 1 & 2, 2002).

Sharp, R. 2008. *Heritage site in peril: Angkor Wat is falling down*, The Independent y The Independent on Sunday. Consultado el 30/05/08 en <http://www.independent.co.uk/news/world/asia/heritage-site-in-peril-angkor-wat-is-falling-down-795747.html>

UNESCO. 2004. *Patrimonio Mundial en Peligro*: <http://whc.unesco.org/en/danger/>.

Zéphir, T. 2004. *Angkor: A Tour of the Monuments*. Editions Didier Millet, Singapur.

<http://www.khmerstudies.org/events/conferences/Phnom%20Bakheng%20Workshop/Hang%20Peou%2093-99.pdf>, consultada en julio de 2008.

Bibliografía

Audric, J. 1972. *Angkor and the Khmer Empire*. R. Hale, Londres.

Chandler, D. 1992. *A History of Cambodia*. Westview Press, Boulder.

Coe, M. D. 2003. *Angkor and the Khmer Civilization*. Thames and Hudson, Londres.

Coedès, G. 1943. *Pour mieux comprendre Angkor*. Imprimerie d'Extrême Orient, Hanoi.

Coedès, G. 1968. *The Indianized States of Southeast Asia*. East West Center Press, Honolulu.

Evans, D. *et al.* 2007. «A new archaeological map of the world's largest preindustrial settlement complex at Angkor, Cambodia», *Proceedings of the National Academy of Sciences Early Edition*, 13 de agosto de 2007.

Penny, D. *et al.* 2007. «The use of AMS 14C dating to explore issues of occupation and demise at the medieval city of Angkor, Cambodia», *Nuclear Instruments and Methods in Physics Research B* 259: 388-394.

Stern, P. 1934. «Le temple-montagne khmèr, le culte du linga et le Devaraja», *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 34, pp. 611-616.

Uchida, E. *et al.* 2007. «Consideration on the construction process and the sandstone quarries during the Angkor period based on the magnetic susceptibility», *Journal of Archaeological Science* 34 : 924-935.

http://www.sacredsites.com/asia/cambodia/angkor_wat.html, consultada el 28/05/08.

<http://www.angkorguides.com/waterkingdom/worldheritage.php?mid=239>, consultada el 28/05/08.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Angkor>, consultada el 28/05/08.

Reconocimientos

Doy las gracias a Junhi Han, UNESCO, Sandra Acao, UNESCO, y P.J. Stephenson, WWF International.

La autora

Liza Higgins-Zogib es gerente del Departamento de Personas y Conservación del WWF International, donde dirige la iniciativa sobre «pobreza y conservación». Está particularmente interesada en el papel que desempeña el espíritu en la conservación de la biodiversidad y es coautora de la publicación del WWF/ARC *Beyond Belief: Linking faiths and protected areas to support biodiversity conservation*

(2005). Aparte de sus tareas oficiales en el WWF, está preparando un doctorado sobre filosofía y meditación yóguicas para la International Vedic Hindu University, y es practicante y maestra de Raja Yoga, así como bailarina de Bharata Natyam.

Lhiggins-zogib@wwfint.org

El sagrado Imbakucha: intangibles en la conservación de los paisajes culturales del Ecuador

Fausto O. Sarmiento, César Cotacachi y Lee Ellen Carter

Resumen

Describimos aquí las cualidades de un paisaje cultural conservado en medio de la modernidad por la población local del valle de *Utawalu*, en Imbabura, en el norte del Ecuador. Se requieren esfuerzos de conservación para incorporar la diversidad cultural al lado de la diversidad biológica de la mayor área de conservación del oeste del Ecuador, a fin de mejorar la protección del paisaje agrícola ancestral de la Cuenca del *Imbakucha*. Las distintas características del paisaje protegido presentes en el sitio deberían conducir a iniciar con éxito una nueva ola de conservación en la que las culturas andinas sean una prioridad. Formulamos el ruego de que se dinamice la conservación de los lugares sagrados como paso nece-

sario para que la Cuenca del *Imbakucha* sea declarada primera candidata en una lista de posibles sitios de Categoría V en el Ecuador.

Introducción

En la línea del ecuador de los Andes norteños (a los que en adelante nos referiremos como Andes ecuatoriales) vive un colectivo único, fuertemente vinculado con su cultura ancestral pero ardientemente inmerso en la economía de mercado contemporánea de la artesanía. Este pueblo originario identifica su etnicidad con una historia compartida de resistencia, una cualidad ambiental semejante y unos medios de subsistencia comunitarios autóctonos



Situación de la Cuenca del Imbakucha dentro de la provincia de Imbabura, Ecuador. Las principales características topográficas se muestran como parte de la descripción de los sitios sagrados de la región de Otavalo. Fuente: Carter 2008.

que son característicos de las culturas andinas. Pueblan el valle interandino situado justo al norte de la línea del ecuador unos cincuenta mil *kichwa*¹ *utawalu* (llamados en español «otavalo»), que se ganan el sustento en un terreno incierto entre la tradición y la modernidad. A pesar de la falta de datos seguros en relación a los censos de población de las zonas rurales, se cree que este pueblo representa casi un tercio de los habitantes de la provincia de Imbabura, con una tasa de crecimiento de alrededor de un 4% en el último período censal. Cerca de un 70% de ellos viven en zonas rurales alrededor de la ciudad de Otavalo, y son una población joven, pues el 48% de los habitantes tienen menos de veinte años (INEC 2001).

Como muchos pueblos originarios de todo el mundo, la identidad de los otavaleños ha estado amenazada en las últimas décadas por: 1) las crecientes influencias occidentales, que han supuesto un desafío para los valores indígenas; 2) las pautas de mercado mundiales, que han debilitado sus costumbres ancestrales, y 3) la destrucción de ciertas características únicas del paisaje vinculadas con sus medios de subsistencia tradicionales (Whitten 2003). Deberíamos ser conscientes de la etnicidad de este pueblo en medio de las jerarquías de la modernidad (Appadurai 1988; Knapp 1991) y a la luz de la creciente homogeneización de los valores monetarios y materiales y de las sociedades orientadas hacia el mercado (De la Torre 2006).

Los *kichwa utawalu* han recibido más atención por parte de los antropólogos (p. ej., Instituto Otavaleño de Antropología) y de la comunidad internacional (p. ej., UNESCO, FAO y PDNU) que cualquier otro grupo étnico del Ecuador, puesto que se les considera un ejemplo perfecto de la «buena imagen» de los grupos indígenas de los Andes ecuatoriales que puede presentarse ante el mundo. La ayuda exterior y los planes del Gobierno para fomentar el turismo en Imbabura han catapultado a los *utawalu* a la vanguardia del espíritu empresarial, y han pasado a ser conocidos como los «tejedores de Sudamérica». De este modo, los *utawalu* aceptan las consecuencias de los modelos occidentalizados que tan negativos efectos han tenido en el medio ambiente de la Cuenca del *Imbakucha*. Este lago y el bucólico paisaje que lo rodea son conocidos desde la antigüedad como el «Valle del Amanecer», y fue el lugar de nacimiento del último emperador *sapa inka*: Utawalpa (conocido igualmente como Atabalipa o Atahualpa). En la actualidad, sin

embargo, este sitio se esfuerza por mantener su identidad en medio de la creciente modernización.

No obstante, las relaciones de poder que existen entre los elementos culturales presentes en este paisaje agrícola andino están siendo alteradas en la actualidad por un buen número de cargas urbanísticas (Carter y Sarmiento, en prensa), y serán necesarias distintas categorías de áreas protegidas para conservar la rica biodiversidad de los Andes ecuatoriales y la vívida cultura del pueblo originario² de esta ecorregión tropical andina. Además, la determinación de la «otredad» en *Imbakucha* debe reconocer la esencia del lugar compartida por grupos del mismo origen étnico, que está oculta detrás de las fronteras y los accesos políticos (Whitten 2003). Este es el caso de los *utawalu* (en el noroeste), los *kayampi* (en la región sudoriental), los *kutakachi* (en torno al lago Tsuikucha) y otros, como los imbala, los atuntaqui y los caranqui (Rosales 2003).

Gracias a esta rica mezcla de culturas, que todavía mantienen sus medios de subsistencia tradicionales, los esfuerzos por convertir el «Valle del Amanecer» en la «Suiza del Ecuador» han tenido éxito, lo que ha producido un *boom* del etnoturismo, el agroturismo y el ecoturismo en la provincia de Imbabura. A unos escasos 110 km al norte de Quito, la capital del Ecuador, los turistas descubren sorprendidos la existencia de lagos, montañas, tierras de labor y pequeñas aldeas andinas, entreverados en una matriz de distintos tonos de verdor. El turismo de fin de semana está muy en alza, y unos 50.000 compradores potenciales acuden en masa al mercado de los sábados —considerado el mercado al aire libre más grande de Sudamérica—, y duplican la población de la ciudad. Aquí, los noventa parasoles de cemento diseñados en 1973 por la arquitecta holandesa Tonny Zwollo se convierten en un pintoresco escaparate de ponchos y otros artículos de artesanía. Esta «Plaza de los Ponchos» es considerada por muchos viajeros como «la madre de todos los mercados», puesto que los puestos llenos de colorido se han derramado por las calles del barrio céntrico de la ciudad de Otavalo.

Otavalo recibe muchos turistas de todo el mundo. Las naciones del continente americano con mayor representación son los EE.UU. (227.056 visitantes), Colombia (178.621), Perú (130.566) y Chile (21.125), mientras que los países europeos con mayor representación son Espa-

¹ *Kichwa* es la transcripción fonética de «quechua» (en el Perú) o «quichua» (en Ecuador, Bolivia, Chile y Argentina), nombre de la lengua del pueblo andino (*runa simi*). Evitamos aquí la hegemonía de las palabras castellanizadas, pues apoyamos la recuperación de la identidad local y la revitalización de la cultura vernácula, incluyendo el empleo del lenguaje oral de los *Inka*. En este texto empleamos las cursivas para señalar las transcripciones fonéticas del alfabeto *kichwa*.

² Para evitar un debate político, existe un consenso entre las distintas nacionalidades indígenas de Latinoamérica para emplear el término «pueblo originario» en vez de términos como «indio», «nativo», «indígena», «aborigen» o «primitivo», que como mucho son acomodaticios, cuando no simplemente erróneos. Igualmente, cuando es posible, identificamos la mayoría de accidentes geográficos en la lengua vernácula, a fin de reafirmar la necesidad de comprender las dimensiones culturales de la espiritualidad en la conservación. Así, Chimborazo pasa a ser aquí *Chimpurasu*, y otavalo, *utawalu*.

ña (32.772), el Reino Unido (24.344), Alemania (21.870) y Francia (16.327). Estas cifras proceden de un censo de 2006 (MINTUR 2008). De hecho, Otavalo es uno de los tres destinos turísticos más importantes del Ecuador (incluyendo las Galápagos), y en el primer trimestre de 2008 visitaron el Ecuador unos 230.400 turistas, lo que supone un incremento del 9,58% respecto del mismo período del año anterior. Y se calcula que aproximadamente un tercio de estos turistas estuvieron en Otavalo (MINTUR 2008).

El sector turístico de la provincia de Imbabura es gestionado por la Dirección Provincial de Turismo, que depende del Ministerio de Turismo. Cada cantón, incluido Otavalo, cuenta con una oficina de turismo en la que los operadores pueden obtener licencias, permisos, artículos promocionales y asesoramiento. El sector privado también es muy activo, y la mayoría de empresas turísticas que llevan al Ecuador a turistas extranjeros tienen delegaciones que se especializan en visitas a Otavalo. Sin embargo, recientemente ha surgido una nueva tendencia que busca alojamientos más económicos, tales como hostales o apartamentos familiares. Este denominado «etnoturismo» implica a varias familias originarias, que proporcionan una experiencia «desde el punto de vista indígena». Este segmento del mercado es el que pone énfasis en los sitios sagrados como destinos con un potencial educativo. No obstante, el mercado de Otavalo no es el único atractivo turístico de la región, y muchos jóvenes se sirven de los operadores etnoturísticos para ir a conocer los puntos de vista de los grupos étnicos sobre las perspectivas de la conservación y el desarrollo. Algunos de los operadores turísticos más famosos de esta región son Runa Tupari Native Travel, Dickey Viajes, All About Ecuador y Ecomontes, y de los grupos más reducidos se encargan las agencias Zulaytur, Leytons Tours y Urkutours. El cercano Cotacachi, donde se han clausurado las actividades mineras y otras industrias extractivas y contaminantes, ha sido declarado el cantón con mayor orientación ecológica de todo Ecuador. Cotacachi ha ganado varios premios internacionales por sus actividades relacionadas con la buena práctica en participación ciudadana, la paz, la conservación, el presupuesto participativo y los recursos en línea.

Como este uso de los destinos etnoturísticos es un elemento importante en la oposición hacia los territorios de conservación (Zimmerer 2006), la creación de una identidad basada en rasgos icónicos indígenas, descriptores lingüísticos, tabú ecológico y sacralidad, debe mostrarse una gran prudencia a la hora de incorporar el terreno espiritual al ecoturismo para revalorizar la cultura local (Posey 1999), conservando las fuertes tradiciones que existen entre los *kichwa utawalu* (Cotacachi 2002), en vez de convertir Otavalo en un destino turístico clásico basado en su mercado. Coincidimos con Oviedo *et al.* (2005) en que se debe ir con cautela a la hora de considerar como áreas de

especial importancia, reforzadas por los elementos naturales del paisaje cultural, a los sitios sagrados de la Cuenca del *Imbakucha*. Así, opinamos que el enfoque como paisaje protegido (Sarmiento *et al.* 2005) de Categoría V es la categoría de conservación más adecuada para este territorio andino de la provincia de Imbabura, en el norte del Ecuador, y el mejor modo de fomentar la conservación de la biodiversidad y la dinamización cultural en este paisaje andino ecuatorial (Sarmiento 2003).

La dimensión sagrada y los atributos naturales del paisaje

Inculcados en su modo de vida y su espiritualidad, los *utawalu* mantienen estrechos lazos con el entorno natural: el trabajo en la tierra y sus sitios sagrados, interrelacionado con la espiritualidad que comparten los miembros de las comunidades que viven en el valle, son componentes importantes de sus vidas (Cotacachi 2002). Ellos no sólo analizan las prácticas que realizan para conservar los recursos medioambientales, sino que también incorporan a sus vidas la conservación y protección ambiental, puesto que consideran que las prácticas ambientales y las religiosas no se distinguen. En esta región, las prácticas de conservación se mantienen por la observancia de susurros ancestrales, que revelan el alma ecológica, la simpatía espiritual y la energía que emanan de la Cuenca del *Imbakucha*, todas las cuales les proporcionan el fundamento de su cosmovisión. Además, los adultos trabajan a diario en la tierra, cuidando huertos, ganado y granjas, y transmiten a sus hijos la preocupación por el medio ambiente, junto con la idea del respeto por los recursos naturales. Esta educación, transmitida de generación en generación hasta bien entrada la adolescencia, es un importante legado intergeneracional de este pueblo originario y un modo de conservar la Cuenca del *Imbakucha*.

La mayoría de otavaleños (*utawalukuna*) y cotacacheños (*kutakachikuna*) son o bien católicos romanos o bien cris-



El volcán Cotacachi visto desde la comunidad de La Calera, en Cotacachi, Ecuador. Fotografía: César Cotacachi.

tianos evangélicos, debido a la colonización de esta región a comienzos del siglo XVI por el reino de Castilla, el posterior alineamiento colonial con España y el Vaticano, y la presencia en estos últimos años de misioneros estadounidenses de otras confesiones cristianas. No obstante, la afiliación religiosa se ha mantenido independiente de la espiritualidad, por lo general, entre la población local. Esta importante característica de la cultura andina ha sido descrita como sincretismo y permite que las creencias occidentales y las originarias coexistan en esta región (Rodríguez 1999). Sin embargo, los fundamentalistas —en la mayoría de los casos, racistas—, que son incapaces de aceptar la sacralidad de un árbol o una cascada, han puesto de relieve la existencia también de importantes anacronismos. De este modo, el trabajo de conservación debería consagrarse a la protección de los restos de estos sitios sagrados que aún perduran (Vázquez-Fuller 1995). Con todo, en la actualidad, la coexistencia de confesiones cristianas (católica y evangélica) está siendo puesta a prueba por el trabajo de captación activo y enérgico que practica la Iglesia evangélica, aunque un 78% de la población consta todavía como católica. Ambas iglesias cristianas ven útiles para sus propósitos la espiritualidad de los *utawalukuna*, puesto que la veneración por la santidad, la celebración de ritos y la observancia de la sabiduría de los mayores y los sabios (*yacha*) que predicar son igualmente elementos importantes de sus creencias. A pesar del origen occidental de sus respectivos credos, tanto los *utawalu* católicos como los evangelistas hacen remontar

su estirpe ancestral a la cosmovisión mística andina y al respeto por los sitios sagrados de sus paisajes, y ambos grupos se consideran únicos entre los *kichwa utawalu*.

Esta educación informal sincrética, junto con la presencia de organizaciones medioambientales sin ánimo de lucro (ONGs) que trabajan en Otavalo en la reforestación, educación y resolución de conflictos, y la Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas (en adelante, RECC), en la provincia de Imbabura, permite que las comunidades lleven vidas respetuosas con el medio ambiente. Los *utawalu*, para quienes un lugar no es sólo un conjunto de características espaciales, sino un espacio espiritualmente holístico (Carter 2008), con otros significados aparte del mero entorno tangible, poseen una profunda comprensión de los valores intangibles del paisaje cultural.

Por consiguiente, los *kichwa utawalu* veneran los recursos naturales del valle, sobre todo el agua, que es una de las energías más importantes del paisaje montañoso. Su estima por el agua procede de su propia espiritualidad y de la importancia de los sitios sagrados en los rituales ancestrales que perpetúan. La importancia de esta dimensión sagrada deriva de los antepasados, abuelos y padres de los *runa utawalu*, y se transmite a través de la historia oral. Y esa dimensión incluye los rituales básicos de iniciación y purificación relacionados con la espiritualidad más exaltada que observan en los sitios sagrados (Sarmiento *et al.* 2005).



Atuendo tradicional de Otavalo que exhiben unos *utawalukuna* que se dirigen a la autopista Panamericana. La plantación de maíz que bordea los eucaliptos exóticos y la arquitectura mixta de las casas ponen de relieve la penetración de la globalización, como se aprecia igualmente en el hombre que transporta su carga al modo tradicional pero lleva una mochila en su mano izquierda. La madre y la hija caminan detrás de él, siguiendo las antiquísimas normas patriarcales. Fotografía: César Cotacachi.

En realidad, los lugares sagrados relacionados con la espiritualidad en *Imbakucha* se encuentran en su mayor parte en sitios donde mana agua. Pueden tratarse de lugares donde crecen plantas suculentas o un árbol (p. ej., el *pinllu* o *pinkul*, el «lechero», *Euphorbia laurifolia*), o donde hay masas de agua, tales como arroyos (*wayku*), ríos (*yacu*), manantiales (*pukyu*), cascadas (*phakcha*), lagos (*kucha*), hielo (*rasu*) o nieve (*kasay*), o en cualquier parte donde pueda haber una forma cualquiera de agua, con su esencia purificadora. La propia presencia de volcanes imponentes y de lagos vigorizantes genera una observancia, bien respetada, de los ciclos de la producción vegetal y una concentración de fauna y flora en determinadas zonas del paisaje andino vivo. Como uno de nosotros (Cotacachi 2002) ha afirmado, «existen también muchos sitios que son sacralizados, en base a su relación con el entorno natural de su territorio heredado».

Los paisajes andinos vivos engloban el medio físico (paisaje), las construcciones humanas y las prácticas culturales (medios de subsistencia), así como las conexiones psicológicas y espirituales (paisaje mental), que crean una cosmovisión holística compleja que integra el saber, los mitos y la praxis tradicionales del modelo de vida rural en una existencia sincrética, aunque anacrónica en medio de la globalización.

Para los iniciados, los elementos objetivizados de la Cuenca del *Imbakucha* se volvieron sagrados con el uso repe-

tido de la mitología originaria en las fiestas religiosas locales o en los hitos comunitarios que pertenecen al patrimonio étnico del pueblo. En las numerosas comunidades patriarcales de la cuenca del *Imbakucha* se hace gala, a menudo, de un atuendo multicolor, un aspecto pulcro y reliquias de familia que actúan como indicadores icónicos (Hansen 2004). Se considera que su vestimenta típica, fácilmente identificable como específicamente *utawalu*, está muy próxima del atuendo *inka* tradicional³. Las fiestas religiosas y los rituales ceremoniales han conservado la observancia de los hitos montañosos, incluyendo el sol (*inti*), la montaña próxima (*urku*), el árbol especial (*yura*) y la roca grande (*jatun rumi*). Junto con los rituales de purificación, hay también fiestas religiosas, mitos, ritos y prácticas ceremoniales que se asocian con sitios sagrados, muchos de los cuales se mantienen vivos por tradición oral, etnoecología, código vestimentario y rituales festivos específicos. Debido a la importancia del agua y su asociación con los sitios sagrados, la protección de las masas de agua es importante para dichas comunidades, particularmente en los límites superiores de los bosques andinos (*sacha allpa*) y los páramos (*ugsha allpa*) que se

³ La vestimenta femenina incluye faldas lisas azules (*anaku*), blusas blancas floreadas (*kamisa*), anchos cinturones llamativos (*mama chumpi*), vistosos chales (*chalina*), collares de cuentas doradas con muchas vueltas (*walka*) y brazaletes de coral rojo (*maqui watucuna*). Los hombres llevan ponchos azules, pantalones blancos a media pierna y sombreros fedora, y llevan las características trenzas (*chimpa*), que son un indicador étnico tan importante que los jóvenes reclutas no tienen que cortárselas cuando sirven en el ejército ecuatoriano.



El volcán Imbabura visto desde el borde del lago volcánico de Cuikucha. Fotografía: César Cotacachi.

encuentran en las montañas que lindan con la Cuenca del *Imbakucha* de la patria *utawalu*.

Conservación *de jure* en áreas protegidas de control estatal

Teniendo en cuenta sus reducidas dimensiones, su densidad de biota y su topografía variada, se considera que el Ecuador posee la mayor riqueza en biodiversidad por superficie de todo el mundo. Así, por ejemplo, el Ecuador alberga 124 especies de colibríes, lo que equivale al 35% de todas las especies de colibríes que se conocen. El Ecuador es 33 veces más pequeño que los Estados Unidos de América, y sin embargo alberga el doble de especies de aves, y aunque sólo ocupa un 0,19% de la superficie del planeta, alberga el 10,7% de todas las especies de vertebrados (MINAMBIENTE 2008).

Según los funcionarios entrevistados en la ciudad de Otavalo, «el 21% de la tierra del Ecuador está protegida; el porcentaje conservado y protegido a nivel estatal es del 18%, y el 4% de la tierra está protegida a nivel privado» (Carter 2008). Esta opinión, desde luego, es muy



La cascada de Peguche es uno de los sitios más venerados de la Cuenca del *Imbakucha*, y cada solsticio de verano se celebra allí un importante rito de iniciación. Los adolescentes *utawalu* que llegan a la mayoría de edad deben bañarse en la fría cascada, recibiendo de este modo el poder del río *Itambi* en su salida del lago. Fotografía: César Cotacachi.

discutible, puesto que la mayoría de las áreas protegidas del Ecuador lo son sólo «sobre el papel», y la efectividad de la conservación que se practica en ellas es muy baja, lo que convierte a algunas reservas en poco menos que inútiles, haciéndose necesario poner en marcha intensas campañas de educación medioambiental para hacerlas significativas para sus usuarios (Pugh y Sarmiento 2004). Se requieren medidas más enérgicas si se pretende que la gestión de las áreas protegidas existentes tenga éxito, pues los objetivos de conservación de la biodiversidad chocan a menudo con las actividades culturales. Todavía se discute, por ejemplo, si los páramos de la mayoría de montañas ecuatorianas son un ecosistema natural o si bien son el resultado de fuertes perturbaciones medioambientales iniciadas por el hombre, como el fuego, el pastoreo y la agricultura (Sarmiento 2002).

La creación en 1968 de la gran Reserva Ecológica de Cotacachi Cayapas (RECC) reflejaba una realidad que incluía el riesgo de extinción de algunas especies y la necesidad de proteger la biodiversidad. Cubre varios cinturones altitudinales del volcán *Kutacachi* y se extiende hacia el océano Pacífico y la ecorregión del Chocó por el oeste y hacia las zonas aledañas del *Imbakucha* por el este. Su objetivo de conservación es la «preservación para las generaciones futuras de ejemplos de ecosistemas prístinos» (Sarmiento 1992), declaración que remeda el modelo de Yellowstone, en el que la priorización de la conservación de la «naturaleza virgen» y de la vida salvaje forzó evacuaciones del pueblo originario a fin de conservar intactos los límites del parque que se proyectaba. Al comienzo, este modelo funcionó bien en el Ecuador, aunque fue difícil reubicar a algunas comunidades pequeñas que habitaban en el interior del parque.

Los estudios arqueológicos sobre la historia de la presencia humana en la RECC se han dirigido a estudiar el período formativo de esta región hace varios miles de años, cuando, por ejemplo, hubo asentamientos humanos en la parte occidental de la ecorregión del Chocó (p. ej., La Tolita), y a estudiar también los asentamientos, en siglos más recientes, de grupos ahora extintos (p. ej., los *yumbu*).

El uso ancestral de este territorio por los afroecuatorianos y los *awas* (o *cayapas*; de ahí el nombre de la Reserva) en las tierras bajas y por los *cara* en las tierras altas, ha dejado una plétora de yacimientos arqueológicos en los que se puede investigar el uso antiguo de los recursos naturales en el *Imbakucha*. Después de la Conquista española, la cultura *kichwa* de las tierras altas se estableció en la región, y se ha mantenido hasta nuestros días a través del período colonial y el republicano. Por consiguiente, tener áreas protegidas que conserven el valor espiritual del paisaje es una prioridad en el resurgir indígena de Latinoamérica, fuertemente politizado y publicitado, lo que

hace indispensable encontrar modelos de conservación alternativos que permitan la interacción entre los sitios sagrados ancestrales, históricos y actuales y los paisajes protegidos de Categoría V de esta región de los Andes.

Gobernabilidad desigual en los municipios de Cotacachi y Otavalo

Los cantones de Otavalo y Cotacachi pertenecen a la provincia de Imbabura, donde un 43,7% de la población es originaria y el 11,7%, afroecuatoriana. Otavalo posee la mayor concentración indígena y, también, la menor tasa de desempleo de la provincia. Por su parte, Cotacachi es el cantón con mayor densidad de ocupación (el 26,6% de los núcleos de población están superpoblados) y, al mismo tiempo, posee la mayor tasa de malnutrición (al 41,6% de los niños menores de cinco años se les ha diagnosticado desnutrición) (INNFA 2008). Auki Tituaña, el alcalde indígena del municipio de Cotacachi defiende sus estándares de espiritualidad en relación con los sitios sagrados y mantiene su creencia en la preservación del entorno por su función como administrador (*mindu*) de estos lugares sagrados. Esta es una muestra de su administración de tendencia ecológica, que se opone a la explotación mine-

ra en las montañas cercanas y que revitaliza los pueblos mediante el fomento de la artesanía.

La población adulta de Cotacachi, 37.215 personas, se reparte entre 18.773 hombres y 18.442 mujeres. Habida cuenta de que las opiniones del pueblo originario son importantes en esta región de población predominantemente indígena, las ideas de los *kutakachicuna* son tenidas en gran estima, y se presta y se seguirá prestando apoyo gubernamental y público a la santidad de esos conceptos, independientemente de que el gobierno de la nación los incluya o no como parte de su mandato para la conservación de las áreas protegidas (véase, por ejemplo, Ramakrishnan 2008). Es de suponer que el ecoturismo ayudará a la economía local de un modo que permita que los habitantes de Imbabura puedan continuar preservando sus sitios sagrados mientras conserven un grado de privacidad que les permita respetar a sus antepasados de acuerdo con sus tradiciones espirituales; y esto creará el tipo de conservación *de facto* que se produce actualmente en torno a los sitios sagrados de la Cuenca del *Imbakucha*.

En el cantón de Otavalo hay 90.188 adultos, 43.368 hombres y 46.820 mujeres. Los mercados al aire libre de la ciudad crean una atmósfera vibrante que da vida a las



El árbol pinllu o «lechero» es considerado sagrado por muchas comunidades asentadas en torno al Lago Imbakucha. Algunos chicos y gamberros han visitado este lugar de noche y encendido fogatas que han dañado seriamente el tronco principal del venerable árbol. Fotografía: César Cotacachi.

calles y plazas de la ciudad, sobre todo los sábados, y constituyen la base de la economía local. Aquí no sólo se producen transacciones monetarias, puesto que los intercambios animales/bienes y el trueque son también frecuentes (Meisch 2002). Mario Conejo, el alcalde indígena de Otavalo, destaca que las prácticas mercantiles y turísticas tradicionales de este mercado han constituido la base de la identidad local desde la antigüedad. Los *utawalukuna* siempre han producido y vendido valiosos artículos de artesanía por todos los Andes a través de mercaderes locales miembros del grupo étnico *kichwa kayampi (mitima)* reubicados, sedentarios o expatriados y a través de mercaderes del grupo étnico *kichwa utawalu (mindala)* ambulantes y viajeros. Incluso hoy, no es infrecuente encontrar otavaleños que viajan a países lejanos, y en la actualidad son uno de los pueblos originarios más fácilmente reconocibles de la escena mundial, con tiendas en Nueva York, Tokyo y Londres. Mezclando a menudo sus actividades de venta con las representaciones musicales en calles y plazas, los mercaderes ambulantes otavaleños se constituyen en embajadores en el extranjero de la cultura andina.

A causa de este mercado de artesanía, los turistas que van a la ciudad de Otavalo disponen de hoteles y de una variedad de servicios, que incluyen restaurantes, tiendas de souvenirs, cybercafés, clubs musicales, cervecerías y academias de idiomas. Esto atrae a más jóvenes y turistas, lo que crea una mayor presión en favor del español o el inglés, en detrimento de la escritura *kichwa*⁴. Las modas foráneas se vuelven rápidamente *de rigueur*, lo que hace más imperativo aún el promulgar unidades de conservación de Categoría V para formalizar los sitios sagrados del *Imbakucha* como áreas protegidas y para facilitar la revitalización de su cultura vernácula.

La RECC es gestionada por un jefe del Parque, que a menudo está ubicado en la ciudad de Cotacachi. La administración se basa en un plan de gestión que clasifica el área en distintas zonas (p. ej., de protección, cultural, socioeconómica, recreativa y de amortiguación). El *Imbakucha* forma parte de la zona de amortiguación oriental, donde están situadas también la zona cultural y las zonas socioeconómicas. Abajo en el valle, hay dos reservas privadas que realizan actividades ecoturísticas, y dos bosques comunitarios que protegen la cascada de Peguche y su cabecera.

⁴ A pesar de los esfuerzos actuales por mantener el *kichwa* en el mercado de Otavalo, el lenguaje del comercio en la provincia de Imbabura es en la actualidad el español, y muchos colegios ofrecen una educación hegemoníicamente monolingüe. Pese a los esfuerzos por alentar una educación bilingüe, puede que los jóvenes aprendan el *kichwa* en el hogar, pero raramente lo emplean fuera de su ámbito familiar, sólo esporádicamente cuando van a Otavalo, pero casi nunca cuando se desplazan a la capital, Quito.

La Cuenca del *Imbakucha* como estudio de caso

La Cuenca del *Imbakucha* contiene el mayor lago andino del Ecuador y está situada en la provincia de Imbabura, en el norte del Ecuador. Aquí, la etnicidad *kichwa* es la predominante de los dos grupos *utawalu*, que están separados por las fronteras administrativas de las modernas divisiones cantonales: los cotacacheños (*kutakachikuna*) viven al noroeste del lago, y los otavaleños (*utawalukuna*) al sudeste del mismo. Los grupos *kichwa* aún pueden subdividirse más, lo que crea un mosaico de singularidades etnográficas y epistemográficas que hace del Ecuador una nación rica, pluricultural y multilingüe (Moya 2000; Whitten 2003). Un buen ejemplo de ello lo encontramos en las zonas de la Cuenca del *Imbakucha* donde viven los *atawalu*: los *kutakachikuna* habitan cerca de Madre Cotacachi, en torno a la ciu-



El lago volcánico Tsuikucha o Kuykucha, uno de los más profundos del Trópico. La vida salvaje de la prístina colina redondeada de Humboldt, a la izquierda, es distinta de la de la isla adyacente, quemada y modificada, de la derecha, muestra del frágil equilibrio que existe entre conservación y destrucción. Es imprescindible aquí la conservación del sitio sagrado a fin de incorporar los valores intangibles de los *kutakachikuna* y su respeto por el agua. Fotografía: Jorge Anhalzer.

dad de Cotacachi, mientras que los *atawalukuna* habitan cerca de Padre Imbabura, en torno a la ciudad de Otavalo. Cotacachi y Otavalo están a 48 km una de la otra y comparten muchas características medioambientales e historias administrativas semejantes (Keating 2007). Para muchos conservacionistas, las dos áreas están situadas dentro del mismo tipo de ecosistema. Los sitios sagrados de Otavalo incluyen el *Taita Imbabura* (el volcán de Imbabura o *Yaya Imbabura*), el *Imbakucha* o Lago San Pablo, el árbol Lechero, ubicado en la cima del pucará de Rey Loma, y la cascada de Peguche (*Phakchayacu*). Los sitios sagrados de Cotacachi incluyen el *Mama Cotacachi* (el volcán de *Kutakachi*), la RECC, y el lago volcánico *Kuykucha*.

El *Taita Imbabura*, situado cerca de Otavalo, es un estratovolcán inactivo. Se eleva a 4.630 m s.n.m. y tiene a sus pies el Lago San Pablo. Debido a la ceniza volcánica, las empinadas laderas del *Imbabura* son fértiles y están cubiertas por bosques de neblina, tierras de labor y, en el páramo, por pastizales. Los *utawalu* de la zona no exportan su producción o sus animales y o bien los consumen ellos mismos, o bien los venden en el mercado local.

Al otro lado del valle, el *Mama Kutakachi*, situado cerca de Cotacachi, es un volcán inactivo que se alza a 4.939 m s.n.m. Antes era el único pico coronado de nieves de la Provincia de Imbabura; sin embargo, «de acuerdo con científicos franceses del Instituto de Meteorología e Hidrología (INAMHI), las fotografías aéreas y las entrevistas personales con escaladores ecuatorianos y franceses, los glaciares de Cotacachi podrían haber desaparecido ya a finales del siglo XX... aun cuando la Inspección Geológica de los Estados Unidos documentó en 1998 un glaciar con una extensión de 0,6 km² (no está claro si la medición se realizó sobre la nieve estacional o sobre el propio glaciar)» (Rhoades et al. 2006).

Como consecuencia de la glaciación, los costados casi verticales de la cima están muy erosionados. En las zonas más altas existen numerosos arroyos y charcas, que muchas comunidades de las inmediaciones, dentro de la «zona de amortiguación» de la RECC, emplean para el riego, la producción de electricidad y diversos usos domésticos. Por debajo de los 3.000 m y fuera de la RECC, la introducción por el hombre de eucaliptos y pinos, tierras de labor y malezas exóticas ha tenido influencia en la vegetación de la región; los bosques nativos sólo están presentes por encima de los 3.000 m (Ruiz-Córdoba et al. 2008) y muchos de ellos se concentran en el área protegida.

Recientes investigaciones llevadas a cabo en el refugio del glaciar del *Mama Cotacachi* han revelado la exis-

tencia de un conocimiento etnoecológico local acerca del clima mundial (Rhoades et al. 2008) y de los cambios relacionados con la transformación de los paisajes vivos originarios. Como documentan Nazarea y Guitarra (2004), la idea antropomórfica acerca del paisaje montañoso, con figuras masculinas/femeninas y roles paternos, refleja la convicción que poseen los *utawalu* de que están vinculados con la tierra por mediación de determinados sitios sagrados (véase Cuadro de texto 2). La cascada de Peguche está situada en una pequeña reserva privada y actúa como principal sitio de purificación para los *kichwa utawalu* durante la Fiesta del Sol (*inti raymi*), una celebración que se extiende a lo largo de toda una semana y que se realiza durante el solsticio de verano. La cascada de Peguche aparece en el mismo cuento mitológico del Cuadro de texto 2.

El árbol Lechero o *yayitu* o *taitiku* (abuelito) (*Euphorbia laurifolia*) es una encarnación del monte Imbabura, como hito majestuoso en la vida comunal local. El árbol de la vida eterna es un árbol medicinal que simboliza la vida y la muerte (Wibbelsman 2005a). Está ubicado en la cima del pucará de Rey Loma, el punto más elevado del valle del *Imbakucha* (Vázquez-Fuller 1995). Plantado en antiguas terrazas, el venerable árbol de casi 200 años se levanta como un símbolo de fertilidad para los recién casados, quienes deben acudir al árbol y encajar ofrendas en su corteza. Además de enterrar comida cerca del árbol, se rocía su base con bebidas y hay música y bailes para que la madre Tierra (*Pachamama*) sienta la presencia de los recién casados. Las plegarias y ofrendas al Lechero expresan la «dependencia mutua» entre el pueblo originario y su entorno (Wibbelsman 2005a). En la mayoría de hogares hay réplicas del Lechero, puesto que es muy respetado y sagrado, e igualmente tiene un interés práctico en etnomedicina y un buen potencial de crecimiento como setos vivos. Los *utawalu* creen que este árbol protege sus campos y hogares: «La savia lechosa de este árbol es un ácido natural que quema la piel... (y se emplea) para las verrugas y para curar la sordera, el dolor de muelas, los problemas oftálmicos, la cirrosis hepática y los nervios, así como para combatir las bacterias, los hongos, las infecciones virales y provocar abortos» (Wibbelsman 2005b).

En cuanto área protegida pública, las 341.925 ha de la RECC y los pequeños bosques protegidos privados situados en torno a sus zonas de amortiguamiento occidentales constituyen la unidad de conservación más extensa del noroeste del Ecuador. Contiene las zonas altoandinas y montañas de los Andes ecuatoriales, y se extiende hasta el límite occidental de la selva tropical de la región costera de Esmeraldas (Young y Keating 2001), en el dominio biogeográfico del Chocó. Dentro de la Reserva existe una

notable biodiversidad, que incluye cierto número de especies en peligro de extinción (véase Tabla 1). La biodiversidad es rica, y en la RECC se han identificado más de 2.000 especies de plantas, incluyendo toda una variedad de matorrales, árboles, enredaderas y helechos. Existen también 500 especies conocidas de aves, incontables osos hormigueros, venados, zorros, ocelotes, mapaches y osos perezosos, así como muchas especies anfibias, la mayoría de ellas concentradas en las verdes laderas occidentales.

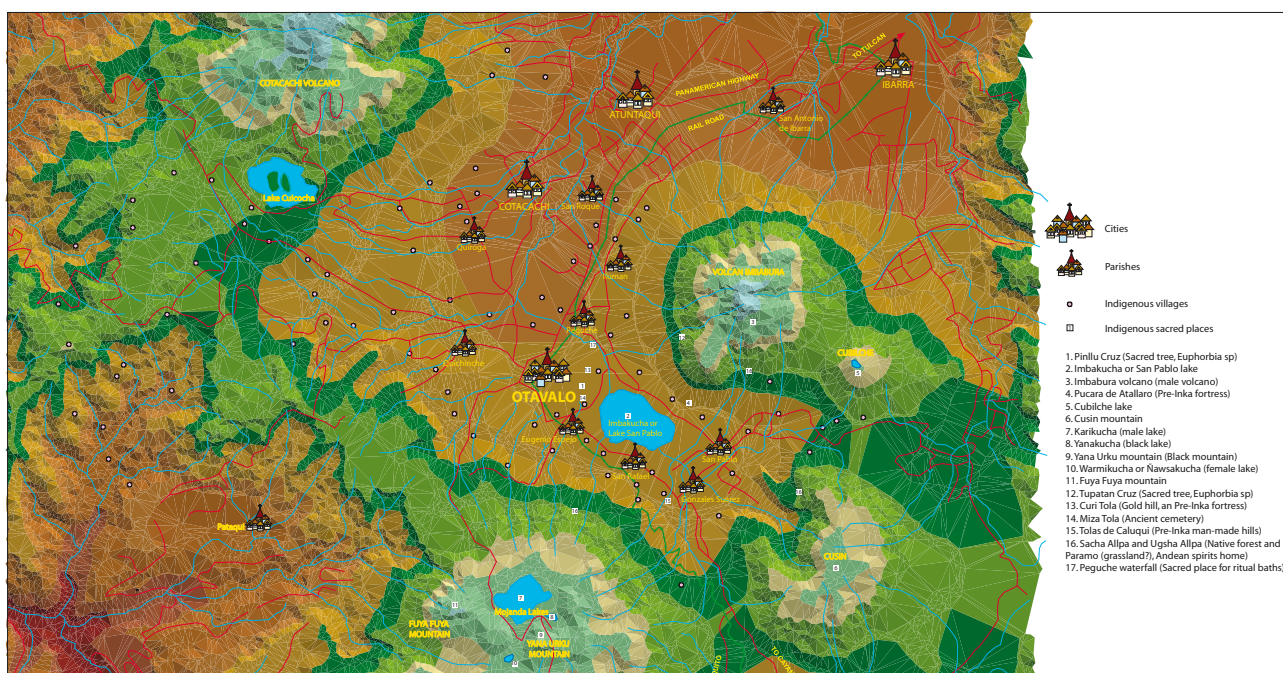
En los límites de la reserva, en las laderas interandinas orientales de la Provincia de Imbabura se encuentra el Lago *Kuykucha* («Lago del Cuy», últimamente traducido más exactamente como *Tsui-kucha* o Lago del Dios), un lago volcánico incontaminado de 200 metros de profundidad ubicado en la base meridional del Mama Cotacachi (Peñafiel *et al.* 2006). Del centro del lago volcánico emergen dos domos volcánicos (Coloma-Santos 2007). Durante el *Inti Raymi*, los *kutachikuna* emplean el agua del *Kuykucha* para el lavado y purificación rituales.

El Lago San Pablo está situado a 2.660 m s.n.m. y tiene una profundidad máxima de 35,2 m (Gunket 2000). El *Imbakucha*, el mayor lago tectónico del Ecuador, es casi circular y está situado en la base del *Tayta Imbabura*. Su costa está algo urbanizada, y se encuentran desde centros turísticos y aldeas hasta tierras de labranza. Este lago desempeña un importante papel en la comunidad *utawalu*: sus aguas se emplean «para regar, (para) llevar animales a beber, (para) obtener agua potable para ellos

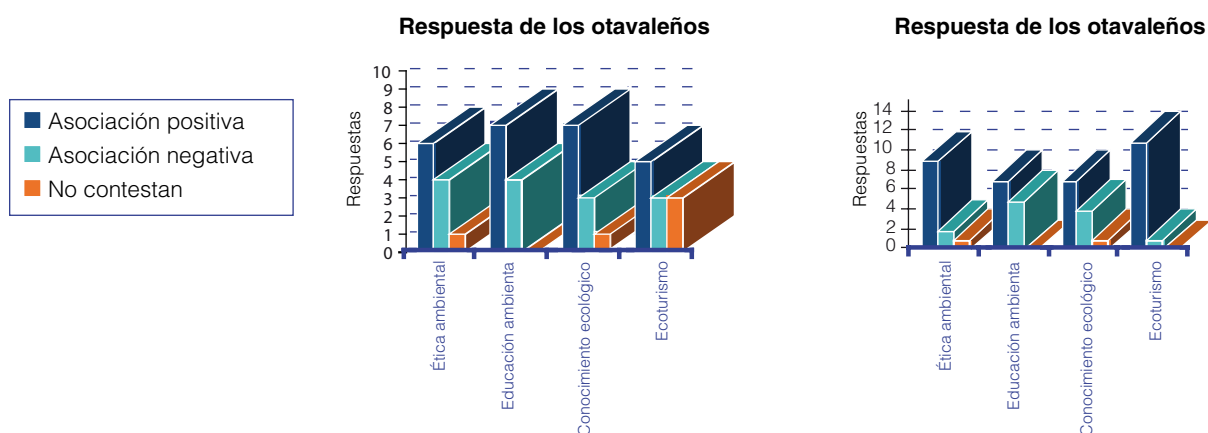
mismos, (para) lavar allí la ropa, (para) pescar y para recoger totoras, que se emplean para tejer esteras para dormir y para construir embarcaciones» (Gunket 2000). El lago se emplea también para esparcimiento, incluyendo los paseos en barca, y actividades turísticas (Willis y Seward 2006). No obstante, a causa del «intenso cultivo, la inclinación de los campos y la elevada tasa de precipitaciones, que provoca mucha erosión... (así como el) elevado aporte de nutrientes al lago», el *Imbakucha* es un sistema lacustre eutrófico. Además, las aguas residuales que una conducción trae desde el principal núcleo urbano de la región van a parar directamente al lago, e igualmente el río *Itampi* (que es el principal abastecedor de agua que tiene el lago) recibe las que provienen de las viviendas rurales y los invernaderos de flores situados aguas arriba (Gunket 2000).

Aunque la urbanización ha afectado al Lago *Imbakucha*, sus aguas son todavía sagradas para las comunidades de *kichwa utawalu*, como documentan Nazarea y Guitarra (2004) (véase Cuadro de texto 3), y revelan la relación existente entre los conquistadores castellanos y el pueblo originario, así como la importancia del agua para la cultura *kichwa*.

Con el telón de fondo de dos montañas elevadas y sus espíritus (*urku apucuna*), tanto los cotacacheños como los otavaleños se refieren a la Cuenca del *Imbakucha* en términos del cultivo de los distintos entornos de la región y de la utilización de las zonas definidas altitudinalmente, como la lacustre (*wampu allpa*), el piedemonte (*ura allpa*),



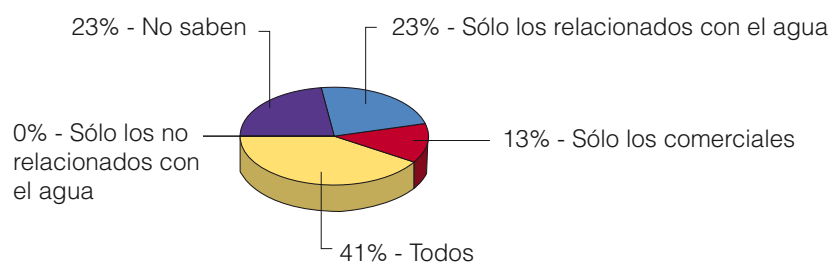
Representación esquemática de los sitios sagrados de la Cuenca del Imbakucha. La situación de las características principales del paisaje reificado de los utawallu se presenta cartográficamente para confirmar la idea de que es necesaria una categoría de conservación unificada, como Paisaje Protegido, para englobar todos los atributos sagrados de los paisajes agrícolas de Otavalo.

Tabla 2. Respuestas recibidas en las entrevistas realizadas con habitantes de Otavalo.

Las respuestas sobre el tema de la ética ambiental comprenden: las positivas —existe una ética ambiental entre los indígenas— y las negativas —no existe una ética ambiental entre los indígenas—. Las respuestas sobre la existencia de educación ambiental comprenden: las positivas —hay suficiente educación— y las negativas —no hay suficiente educación—. Las respuestas sobre el conocimiento ecológico comprenden: las positivas —el conocimiento ecológico está extendido entre las comunidades— y las negativas —el conocimiento ecológico no está extendido entre las comunidades—. Y las respuestas relativas al ecoturismo comprenden: las positivas —el ecoturismo ejerce un impacto positivo sobre las comunidades indígenas— y las negativas —el ecoturismo ejerce un impacto negativo sobre las comunidades indígenas—.

Tabla 3. Distribución de las percepciones de los entrevistados sobre los sitios sagrados.

Reconocimiento de los sitios sagrados entre los entrevistados



las empinadas laderas montañosas (*jawa allpa*), los bosques andinos (*sacha allpa*), el pajonal (*ugsha allpa*) y los pedregales de acumulación periglacial (*rumi allpa*).

Perspectivas futuras para la Categoría V

Por distintos motivos, no parecen existir marcos alternativos para la implementación de la conservación de Categoría V. En primer lugar, los *utawalukuna* son probablemente más entendidos en conservación, habida cuenta de que Otavalo tiene un mercado visitado por miles de turistas, está más urbanizada y poblada y posee una ONG dedicada a la conservación. En cambio,

los *kutakachikuna* de Cotacachi, que no disponen de un mercado famoso, reciben menos turistas «de mercados» y no tienen ninguna ONG, están probablemente menos informados en problemas de conservación y de género, a pesar de la presencia de la RECC (Piñero 2006). Esta distinta percepción de las necesidades de conservación de la región debería impulsar a las comunidades locales a involucrarse en la conservación de los parques espirituales y los sitios sagrados de la Cuenca.

En segundo lugar, la existencia de ecoturismo en Cotacachi y su ausencia en Otavalo ha ejercido probablemente una influencia positiva sobre cómo se reparten los fondos para la conservación, cómo se percibe el

ecoturismo y la consiguiente inversión, a nivel de comunidad, en las actividades respetuosas con el medio ambiente que se requieren en un área de conservación de Categoría V. En realidad, todos los entrevistados de Cotacachi (como también los de Quito) sabían que los fondos para la conservación proceden de distintas fuentes, mientras que el 50% de los otavaleños pensaban que los fondos procedían únicamente del gobierno local. De manera semejante, los cotacacheños percibían mayoritariamente el ecoturismo como una influencia positiva (el 92%), en contraste con los otavaleños, que o bien lo consideraban negativo (el 33%), o bien no respondían (el 25%).

En tercer lugar, la presencia de la RECC ha afectado probablemente a la relación existente entre la conservación y el Gobierno. Todos los entrevistados de Cotacachi opinaban que existía una relación positiva entre el Gobierno y las prácticas de conservación. Por el otro lado, muchos menos otavaleños (el 33%) opinaban de este modo, probablemente a causa de la actual ausencia de protección de sus sitios sagrados. Es evidente que existe un divorcio entre el enfoque vertical jerárquico de la impuesta RECC y el necesario enfoque horizontal de empoderamiento de base del área de Categoría V, divorcio que debe resolverse. De esta manera, se les hizo una pregunta independiente acerca de los sitios sagrados: de los 25 entrevistados que vivían o bien en Cotacachi o bien en Otavalo, una clara mayoría (el 76%) conocían o bien todos los sitios sagrados, o bien los sitios sagrados relacionados con el agua próximos a sus ciudades respectivas. Sólo seis de los entrevistados conocían únicamente los sitios turísticos, o bien no conocían ningún sitio sagrado. Estas respuestas revelan que



Vista del volcán Kutacachi desde el sudeste. Este paisaje cultural incluye la región de páramos, profundamente modificada, que se extiende a lo largo de los límites superiores de las zonas de pastoreo y de cultivo, con un régimen de quemas que puede apreciarse fácilmente como parcelas de distintos colores que salpican las laderas. Igualmente, las especies arbóreas introducidas, tales como pinos y eucaliptos, son omnipresentes en las grandes explotaciones agroindustriales y crean un paisaje agrícola cambiante que corre el peligro de perder su esencia espiritual. Fotografía: César Cotacachi.

la gente que vive en estas dos comunidades conoce los sitios sagrados y querría que fuesen reconocidos y protegidos formalmente.

Es curioso comprobar que ha existido hasta ahora una oposición a la Categoría V en el Ecuador, pese a distintas peticiones y recomendaciones emanadas de seminarios regionales y de especialistas andinos. En Europa, por otra parte, la conservación de los paisajes culturales goza de una gran estima, y abundan las áreas de Categoría V. Esta reticencia a establecer áreas de Categoría V puede muy bien deberse a la línea de financiación predominante de las organizaciones internacionales y las agencias donantes, que insisten en el viejo paradigma de base biológica y promueven una «conservación de fortaleza» en vez de la administración del paisaje.

Uno de nosotros (Sarmiento 2003) ha sostenido que los sitios sagrados de los Andes necesitan ser conservados a causa de su conexión con las tradiciones culturales y religiosas, pues esto protegerá, a su vez, los recursos localizados en las mismas áreas que los sitios sagrados (Barrow y Pathak 2005). Así como hay muchos pueblos originarios que respetan los sitios sagrados, hay muchos que no lo hacen (Rhoades 2006a). Con el eventual reconocimiento de una categoría de conservación declarada oficialmente, los sitios sagrados de los otavalos serán protegidos para la posteridad, del mismo modo que será salvaguardada su rica agrobiodiversidad. Un modo de garantizar que se protejan los sitios sagrados es ponerlos bajo la protección de la Categoría V de la UICN y del detallado grupo de directrices voluntarias preparadas por Robert Wild y Toby McLead (2008).

Estas directrices están orientadas a «mejorar la gestión de los sitios naturales sagrados ubicados en áreas protegidas formalmente declaradas, así como prestar apoyo a los que están ubicados fuera de los límites de un área protegida» (Wild y McLead 2008). En el mejor de los supuestos, los sitios naturales sagrados reciben apoyo de los gestores de las áreas protegidas de los distintos gobiernos. No obstante, en muchos casos de todo el mundo, los gobiernos ignoran los sitios sagrados. Por lo tanto, estas directrices fueron formuladas para gestores y planificadores, incluyendo «ministerios de recursos naturales, departamentos estatales de planificación y gestores de áreas protegidas privadas» de las áreas protegidas existentes y potenciales. Se «espera que los... (pueblos) indígenas y las comunidades tradicionales... junto con sus organizaciones de apoyo, consideren útiles estas directrices para mejorar la interacción con los gestores de las áreas protegidas y para integrar mejor las preocupaciones ecológicas en la gestión de los sitios sagrados» (Wild y McLead 2008).

De modo semejante, la Iniciativa Delos, del Grupo de Trabajo sobre Valores Culturales y Espirituales de las Áreas Protegidas de la Comisión Mundial de Áreas Protegidas de la UICN, se propone como meta el «reconocer la relevancia e importancia de los sitios naturales sagrados en los países tecnológicamente desarrollados» (Mallarach y Papayannis 2007). La Iniciativa Delos, que trabaja para dar apoyo a la preparación de las Directrices sobre Sitios Naturales Sagrados de la UICN/UNESCO, también estudia de qué modo pueden contribuir los valores espirituales a la conservación y mantenimiento del patrimonio cultural, aparte de resolver posibles conflictos entre sitios sagrados, conservación y exigencias de la gestión (Mallarach y Papayannis 2007).

Además de la investigación llevada a cabo en Cotacachi y Otavalo, un repaso a la literatura pone de relieve la necesidad de un enfoque dirigido y responsable para conservar las áreas sagradas. La CMAP de la UICN proporciona estas directrices y principios. Mediante la utilización de programas gestionados de turismo, educativos y de descontaminación, se podría crear un programa gestionado multidisciplinar diseñado específicamente para su aplicación en Cotacachi y Otavalo, con el objetivo de destacar la necesidad de conservar los valores culturales, espirituales y naturales de los sitios sagrados de las comunidades de *kichwa utawalu* (Rhoades 2006b). Unos posibles «derechos de la naturaleza» y la nueva serie de responsabilidades ministeriales han situado la conservación del paisaje cultural a la vanguardia de la política gubernamental (Viteri, com. pers.) y se está debatiendo en la actualidad en la Asamblea Constituyente del Ecuador.

Con todo, existe cierto número de presiones potencialmente perjudiciales que pueden afectar negativamente a la conservación de los sitios naturales sagrados, entre las que se encuentran el excesivo número de turistas «de mercados», funcionarios del Gobierno no originarios (aparte de los alcaldes originarios), empresas no originarias, fábricas e industrias contaminantes, un incremento en la población tanto de originarios como de mestizos, y la modernización, consecuencia esta de la influencia de la televisión y la tecnología.

Estos factores negativos son ya visibles en Otavalo: es más urbana que Cotacachi, y sus habitantes están más alejados de su entorno (con la excepción de las réplicas del árbol Lechero presentes en la mayoría de viviendas y jardines indígenas). Cotacachi, por su parte, resulta menos afectada por estos factores negativos: está menos urbanizada y sus habitantes están mucho más próximos a su entorno. Por ejemplo, muchos *utawaluku-na* compran sus comestibles en las tiendas locales y

viven en vecindarios semejantes a los que encontramos en algunos países occidentales, mientras que la mayoría de *kutakachikuna* tiene sus propios huertos privados, que cuidan a diario. En estos huertos no sólo cultivan verduras, sino que también crían animales. Sin embargo, los cotacacheños están empezando a seguir las mismas modas urbanas que los otavaleños, por lo que existe preocupación por que los primeros puedan ir alejándose de su entorno. Aun cuando Cotacachi tiene un carácter más típico de montaña (habida cuenta de que está situada a mayor altitud en el valle que hay entre el monte Cotacachi y el monte Imbabura), el respeto por lo sagrado se está perdiendo (Rhoades y Zapata 2006).

A fin de minimizar esta separación entre las dos comunidades, los sitios sagrados de Cotacachi y Otavalo deben ser considerados para la Categoría V de la UICN, y se deben inculcar los principios de los paisajes protegidos (Brown et al. 2005) en las vidas cotidianas, a fin de preservar los valores y creencias ancestrales de los *kichwa utawalu*, al tiempo que se consiguen ingresos económicos con el etnoturismo.

Corolario

A causa de la perdurable relación de los *kichwa utawalu* con su entorno natural, es probable que la educación medioambiental y de uso de los recursos naturales siga mejorando en las generaciones futuras. No obstante, esta educación puede no ser lo bastante buena como para impedir que tanto los otavaleños como los cotacacheños contaminen y dañen su entorno mediante, en particular, la secularización de los sitios y la substitución de la lengua *kichwa* por el español. Además, el



El volcán Imbabura, que domina la Cuenca del Imbakucha. Obsérvese la presencia, en primer plano, del Árbol Lechero en la cima del pucará de Rey Loma. Al fondo, diversas comunidades asentadas en torno a la región del Lago San Pablo. Fotografía: César Cotacachi.

Gobierno y las ONGs deberán seguir incrementando su trabajo bilingüe y bicultural sobre conservación medioambiental en la provincia de Imbabura. Este trabajo ya está siendo realizado con la transformación de Cotacachi en la capital ecoturística del «Valle del Amanecer». Sin embargo, se podría hacer más para preservar la tierra ya incluida en el Sistema Nacional de Áreas Protegidas, y se podrían añadir más sitios a la lista de candidatas a áreas protegidas, tanto públicas como privadas.

La biodiversidad está amenazada, puesto que el área urbanizada del *Imbakucha* está infestada de especies introducidas, la mayoría de ellas maleza y especies invasivas de rápido crecimiento, como la hierba *Kikuyo elephantopus*, el pino de Monterrey (*Pinus radiata*) y el eucalipto blanco (*Eucalyptus globulus*). Hacia los límites exteriores de la Cuenca del *Imbakucha* se han creado áreas protegidas con el propósito de mantener ejemplares de hábitats naturales prístinos, incluyendo el páramo y los restos de bosques andinos. La incompreensión acerca de la arqueología del paisaje de la región y de la verdadera historia «natural» de los elementos de los paisajes culturales de los *kichwa utawalu* ha exacerbado el divorcio que existe entre los objetivos de la preservación (eso es, la protección de la naturaleza) y los de la conservación (eso es, la gestión de la naturaleza). Con su idea de seguir considerando ecosistemas «naturales» a los bosques andinos y los páramos, los conservacionistas y las agencias gubernamentales están dificultando la reafirmación de la identidad cultural de los otavaleños y reforzando, por el contrario, la hegemonía de un concepto de conservación extraño y de un marco conceptual forzado, que separa la dimensión humana de todo lo demás, en vez de respetar la cosmovisión ancestral de los *utawalukuna*.

Los estilos de vida y la gobernabilidad son distintos en Otavalo que en Cotacachi, y aunque su industria de mercados ha generado una afluencia económica sostenible para los *utawalukuna*, los entrevistados sacan frecuentemente a colación, todavía, su preocupación por la salud, el medio ambiente y la educación. Muchos son de la opinión que sus conciudadanos contaminan el entorno con su uso demasiado frecuente de los automóviles. Esta contaminación creará impactos negativos en la salud pública, la preservación y la conservación de los sitios sagrados. La reducción o erradicación de esta contaminación no sólo mejorará la calidad de vida local, sino que también muchos sitios sagrados estarán más limpios para los rituales de purificación.

Aunque ya están en marcha algunos programas educativos, gracias tanto al Gobierno como a las ONGs locales, todavía es importante que se extienda a las

ciudades próximas un programa educativo bilingüe generalizado referido a los recursos naturales y la conservación, a fin de poner de relieve el papel de los recursos naturales en la cultura y espiritualidad de los otavalo. Este programa debería incluir aspectos relevantes específicamente pensados para los indígenas y sus estilos de vida, tales como las súplicas a los dioses de las montañas (*wakcha karay*), el culto a la Tierra (*karana pachamama*), las oraciones individuales con ofrendas (*wanlla*) y la purificación de intenciones (*ñawi maillay*). Para fomentar el cambio, estos programas deben incluir paquetes etnoturísticos en lengua *kichwa* que las comunidades entiendan (*runa simi*), no definiciones occidentalizadas de la conservación y la preservación. Estos programas integrales deberían incluir actividades para los niños, los jóvenes, los adultos y los mayores, de modo que los ciudadanos de todas las edades puedan darse cuenta de la importancia que tiene proteger los recursos naturales y el entorno y voten a favor de estos nuevos planteamientos.

Debe investigarse más a fondo el tema de la conservación de los sitios sagrados y su relación con la espiritualidad, así como el de la objetivación de las características del paisaje, del conocimiento ecológico, del ecoturismo, de la educación medioambiental y de la ética medioambiental. Además, los estudios que se realicen sobre el *Imbakucha* en el futuro deben incluir exámenes sobre las adaptaciones de las comunidades *utawalu* a su entorno cultural siempre cambiante. Estos estudios deberían catalogar la reificación de los atributos del paisaje, y se debería conceder un estatus formal de área protegida a las principales características del paisaje, con denominaciones adecuadas tales como «Reserva Paisajística», «Sitio Sagrado», «Parque Espiritual», «Paisaje Protegido», «Monumento Religioso», y/o una declaración del programa de la UNESCO para la Conservación de Sitios Sagrados. El Ecuador se beneficiará enormemente de la inclusión de la Categoría V de conservación en su Estrategia Nacional para la Conservación de las Áreas Protegidas. La administración del presidente Correa ya ha declarado que los paisajes culturales protegidos serán un objetivo del nuevo Ministerio del Patrimonio Cultural y Natural. Los sitios sagrados que hemos examinado deben ser protegidos no sólo por sus valores medioambientales, sino también por respeto hacia los importantes intangibles presentes en los distintos sitios sagrados de los *kichwa utawalu* situados en torno a la Cuenca del *Imbakucha*, los cuales contribuyen enormemente a conformar la identidad ecuatoriana en América Latina y en el mundo.

Tabla 1. Diversidad aviar residente de la Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas (basada en datos de BirdLife International 2003)

Tinamú colioscuro.....	<i>Crypturellus berlepschi</i>	Carpintero de Lita.....	<i>Piculus litae</i>
Pava de monte.....	<i>Penelope orton</i>	Carpintero de Guayaquil.....	<i>Campephilus gayaquilensis</i>
Aburria.....	<i>Aburria aburri</i>	Manaquí delicioso.....	<i>Machaeropterus deliciosus</i>
Perdiz dorsioscura.....	<i>Odontophorus melanonotus</i>	Frutero pechinaranja.....	<i>Pipreola jucunda</i>
Halcón plumizo.....	<i>Micrastur plumbeus</i>	Pájaro toro.....	<i>Cephalopterus penduliger</i>
Gavilán plumizo.....	<i>Leucopternis plumbeus</i>	Tirano ágil.....	<i>Anairetes agilis</i>
Gallinago imperial.....	<i>Gallinago imperialis</i>	Hormiguero coliespino.....	<i>Myrmeciza berlepschi</i>
Tórtola crepuscular.....	<i>Patagioenas goodsoni</i>	Tapaculo de Spillmann.....	<i>Scytalopus spillmanni</i>
Lora orejiamarilla.....	<i>Ognorhynchus icterotis</i>	Hormiguero colorado.....	<i>Pittasoma rufopileatum</i>
Lora carirroja.....	<i>Gypopsitta pulchra</i>	Grallaria nucada.....	<i>Grallaria nuchalis</i>
Lora alibronceada.....	<i>Pionus chalcopterus</i>	Grallaria pechiamarilla.....	<i>Grallaria flavotincta</i>
Cuculillo radiado.....	<i>Neomorphus radiolosus</i>	Hornero innoble.....	<i>Thripadectes ignobilis</i>
Chotacabra chocoense.....	<i>Nyctiphrynus rosenbergi</i>	Hornero blanquizco.....	<i>Thripadectes flammulatus</i>
Quinde de Yaruquí.....	<i>Phaethornis yaruqui</i>	Cuervo turquesa.....	<i>Cyanolyca turcosa</i>
Colibrí pechipúrpura.....	<i>Amazilia rosenbergi</i>	Troglodito colorado.....	<i>Cinnycerthia unirufa</i>
Quinde aterciopelado.....	<i>Boissonneaua jardini</i>	Pinzón arremono.....	<i>Oreothraupis arremonops</i>
Inca café de Wilson.....	<i>Coeligena wilsoni</i>	Tanagra pechidorada.....	<i>Bangsia rothschildi</i>
Inca frente estrellada.....	<i>Coeligena lutetiae</i>	Tanagra espaldimugosa.....	<i>Bangsia edwardsi</i>
Ángel del sol.....	<i>Helianthus strophianus</i>	Tanagra pechinegra.....	<i>Buthraupis eximia</i>
Quinde benjamín.....	<i>Urodictic benjamini</i>	Tanagra orejiverde.....	<i>Chlorochrysa phoenicotis</i>
Silfo colivioleta.....	<i>Agelaiocercus coelestis</i>	Tanagra barbiazulada.....	<i>Tangara johannae</i>
Trogón ojiblanco.....	<i>Trogon comptus</i>	Tanagra cuellirroja.....	<i>Tangara rufigula</i>
Tucán rabilrojo.....	<i>Aulacorhynchus haematopygus</i>	Dacnis escarlata.....	<i>Dacnis berlepschi</i>
Tucán piquilaminado.....	<i>Andigena laminirostris</i>	Tanagra asalmonada.....	<i>Chrysomitris salmonea</i>
Tucán del Chocó.....	<i>Ramphastos brevis</i>	Carbonero brillante.....	<i>Diglossa lafresnayii</i>
Tucanete escamoso.....	<i>Capito squamatus</i>	Carbonero negro.....	<i>Diglossa humeralis</i>
Tucanete cincocolores.....	<i>Capito quinticolor</i>	Tanagra verdiamarilla.....	<i>Chlorospingus flavovirens</i>
Yumbo.....	<i>Semnornis ramphastinus</i>	Clorofonía careblanca.....	<i>Chlorophonia flavirostris</i>
Carpintero del Chocó.....	<i>Veniliornis chocoensis</i>	Saltador alinegro.....	<i>Saltator atripennis</i>

Cuadro de texto 1

Importancia y futuro de la lengua *kichwa*

La lengua de los pueblos originarios de los Andes no es un ente monolítico compartido por grupos étnicos supervivientes, sino, más bien, un grupo de dialectos fuertemente concentrados en el noroeste de Argentina, el norte de Chile, el oeste de Bolivia y por todo Perú y el Ecuador. El *kichwa* (conocido también como quechua o quichua), perteneciente a la familia de lenguas guaraní, era la lengua materna de los *inka*. Su dominio imperial se extendió rápidamente y constituyó el imperio o «incario» (*tawantinsuyu*), con una misma lengua. Pese a los desplazamientos en masa de muchos grupos, debidos a la asimilación forzada (*mitimay*), unos pocos de los pueblos originarios —por ejemplo los aimaras, los mapuches, los *shuar* y los cañaris— resistieron la presión y conservaron sus lenguas propias. En el momento de la Conquista por los españoles, debido a la agitación y confusión política generalizada, mucha gente fue obligada a emplear el *kichwa* como lengua del comercio, que es como se ha mantenido esta lengua hasta la actualidad.

En el Ecuador pueden escucharse los dialectos locales en el sur del país, donde el emperador *inka* ejerció su dominio durante unos 50 años en lo que hoy es la provincia de Azuay (*tumipampa*). El Ecuador central tiene otro dialecto distinto, que señala las peculiaridades de los pueblos puruhuá y salasaca. Mayores diferencias aún se encuentran entre el *kichwa* que se habla en las tierras altas —la sierra— y el de las tierras bajas —el «oriente»— de la cabecera del Amazonas. Esta artículo, no obstante, tiene que ver con el *kichwa* que se emplea comúnmente entre los otavalos (*atawallu*), uno de los grupos étnicos más conocidos de los Andes, que

han conservado su identidad y orgullo indígenas, lo que los convierte en uno de los grupos indígenas más afortunados en esta era de la globalización. Conocidos como mercaderes (*mindala*) aun antes del dominio español, hoy los otavalos (*runakuna*) participan activamente en el mercado mundial, vendiendo piezas de artesanía en las calles y plazas de las principales ciudades del mundo.

El concepto de naturaleza de los otavalos

No existe ninguna palabra para designar a la naturaleza en el *kichwa* otavalo, y tampoco puede encontrarse en esta lengua ningún concepto que se asemeje a nuestra idea occidental de «naturaleza virgen». Para expresar la idea de vida salvaje o la de un lugar sin influencia humana, los *runakuna* otavalos emplean adjetivos para calificar descriptores. Por ejemplo, la palabra *sacha* puede entenderse como un adjetivo que califica a conceptos tales como «de edad madura» o «como el bosque». La segunda palabra recibirá un sentido relacionado con lo que nosotros llamaríamos «salvaje» o «natural». Por ejemplo, *sacha wayku* es un río furioso, *sacha wagra* es una «vaca salvaje» (la danta o tapir), *sacha runa* es un habitante de las zonas boscosas sin cultura sedentaria, un ser mitológico, y *sacha allpa* es el territorio donde se extienden los bosques andinos dentro de la Cuenca del *Imbakucha*. Una dificultad semejante surge (Sarmiento 2001) cuando se analiza la epistemografía de las montañas de los Andes y la utilidad de la palabra «montaña» como sinónimo de naturaleza virgen. En la cosmovisión *kichwa*, el aquí y ahora es una interacción entre lo que ocurre en el espacio —de arriba (*jawa pacha*) y de abajo (*uku pacha*)— y en el tiempo: el futuro (*jipa pacha*), que está situado detrás puesto que no podemos verlo, y el pasado (*ñawpa sacha*), que está situado delante y en el que podemos ver los resultados de las obras de nuestros antepasados. Nos acordamos bien de ellos y podemos hacer lo que ellos, y de este modo progresar o ir hacia delante.

Aplicación de descriptores naturales en vez de culturales

A diferencia de la concepción occidental convencional acerca de la zonificación altitudinal de los Andes tropicales, que separa cinturones vegetales según la temperatura y altitud de un lugar determinado, las coordenadas (*pachakuna*) de los otavalos no sólo conectan lugares en el espacio, sino que también los proyectan en el tiempo (tanto hacia el pasado como hacia el futuro). Así, por ejemplo, las distintas zonas que componen el paisaje cultural de la Cuenca del *Imbakucha* son concebidas como un mosaico de usos distintos en momentos distintos: pueden encontrarse zonas anegadas (*wampu allpa*) en torno al lago del valle o en lagunas o ciénagas volcánicas, pero también pueden encontrarse cuando los *runakuna* otavalos inundan los llanos. El piedemonte (*ura allpa*) es donde reside la mayor parte de la población, con sus subdivisiones parroquiales. Las laderas (*jawal allpa*) suelen tener terrazas de cultivo y también albergan bosques (*sacha allpa*), llenos de animales y de criaturas míticas. Los pastizales (*ugsha allpa*) se emplean para actividades pastoriles y técnicas de gestión asociadas para la mata de hierba (*ichu*), tales como quemar los retoños crecidos para que vuelvan las lluvias (*para*) a la montaña (*urku*) y a su territorio (*llacta*).

Este cuerpo de conocimientos se transmite mediante el ritual de la palabra (*tinkuy rimay*), que tiene que respetar las enseñanzas de los mayores y asimila el conocimiento de los jóvenes. El conocimiento ancestral se refuerza así mediante unas prácticas conversacionales (*shina nin*) que conceden a los «elementos naturales» unas características humanas o divinas. El cóndor andino (*Vultur gryphus*) es un ejemplo de elemento «natural» de la biodiversidad que los *runakuna* otavalos consideran una fuerza telúrica dotada de poderes místicos, que retiene el poder de liderazgo de los mayores (*tayta kuraka*) y que se relaciona con la senda del destino de los otavalos. Presentes sobre todo en los afloramientos rocosos de las altas montañas (*rumi allpa*), los cóndores son elementos importantes de su cosmovisión, pero no se les considera elementos «naturales», «sobrenaturales» o «culturales». Parece que debido a su pormenorizado conocimiento del paisaje cultural, una definición precisa de lo «natural» resulta innecesaria para la comprensión ecológica (*runa yachay*) de los otavalos.

Cuadro de texto 2

La historia de amor entre *Mama Kutakachi* y *Taita Imbabura*

«De muchacha, la montaña Cotacachi era muy bella y poseía una gran hacienda, con mucho ganado y muchos trabajadores. El cerro Imbabura, ya maduro, se enamoró de la muchacha. Pero como Imbabura era un casanova, solía cortejar a otras mujeres, entre ellas la montaña Tungurahua. Pero envejeció muy deprisa y, cansado ya de las mujeres, el Imbabura decidió permanecer con Cotacachi y se casaron. Como fruto de su matrimonio, tuvieron un hijo, un monte llamado *Yana Urcu* (el Monte Blanco). Imbabura, ya viejo y sintiéndose muy enfermo, se envolvió la cabeza con una sábana blanca».

El cerro Imbabura y la montaña Cotacachi, enamorados

«Dos hombres gigantes de Cotacachi y... de Imbabura se pusieron a arrojar rocas enormes para demostrar su fuerza. El hombre de Imbabura lanzó su roca hasta más allá de Cotacachi, mientras que el hombre de Cotacachi sólo alcanzó hasta Pinasquí (la carretera que lleva a Cotacachi). De esta roca salió agua y brotó una fuente».

Cuadro de texto 3

Una cosmovisión mística relacionada con los lagos andinos

«Dicen que el dueño de la hacienda era muy tacaño y ruin. Entonces, dicen, se apareció Dios como un mendigo y le pidió una limosna. Y el dueño de la hacienda dijo: “¡Eres un viejo apestoso! ¿Qué quieres?”, y mandó a la joven sirvienta que le azuzara los perros. El mendigo, sintiéndose maltratado, le dijo a la muchacha: “Hija, tienes que irte de la hacienda inmediatamente esta noche, pues va a ocurrir algo muy grave”. La chica obedeció y se fue a casa de un vecino. Al día siguiente volvió y vio que la hacienda estaba inundada de agua y se había convertido en un lago. Todos los hacendados maltrataban a los pobres. Por eso dicen que hay varios lagos, como el Lago Cuicocha y el San Pablo en esta provincia de Imbabura».

«Dicen que había una vez un hombre muy grande llamado Sansón. Medía las profundidades de lagos como el Cuicocha y el San Pablo. Primero, fue al lago San Pablo... Fue bajando hasta llegar al fondo del lago... y el agua cubrió todo su cuerpo; sólo le sobresalían las orejas. Luego fue a medir la profundidad del Cuicocha... y fue bajando poco a poco buscando el fondo. Cuanto más avanzaba, más se hundía, hasta que su cuerpo quedó enteramente cubierto por el agua. Pero, lamentablemente, no pudo hallar el fondo del lago... Por eso la gente dice que el San Pablo tiene fondo pero el Cuicocha no».

Siglas

RECC: Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas

Glosario

Aya: Susurros ancestrales que llegan como revelaciones a los *runa utawalu* en los sitios sagrados de la Cuenca del *Imbakucha*.

Imbakucha: Lago de falla formado a los pies del volcán Imbabura, llamado también Lago San Pablo, que ha estado tradicionalmente asociado con los otavaleños.

Katekil Samay: El poder purificador del agua empleada para fines espirituales.

Kawsay Sapi: Estado de armonía entre los elementos naturales del paisaje y los entes metafísicos que guardan el valle.

Llakta: El territorio heredado, que engloba el marco físico y el carácter ancestral del paisaje, lo que se llama la «esencia del lugar».

Llakta Kawsay: Prácticas de conservación que sitúan a la madre tierra y su carácter ancestral como primer receptor de la labor y garantizan su uso, que no abuso, apropiado.

Llaktakunatapac inshima: El entorno del *Imbakucha*, considerado un paisaje andino vivo.

Puchuchina: Sistema de administración que contribuye a la conservación de los recursos naturales por medio de enfoques respetuosos con el medio ambiente.

Runa Kawsay: El fortalecimiento de la cultura otavaleña por la incor-

poración de determinados elementos de su mitología sagrada y su espiritualidad en la vida cotidiana y la cohesión comunitaria.

Runa Rimay: El fomento de una conciencia medioambiental por medio de la historia oral y el saber tradicional que enlace la espiritualidad con el trabajo físico.

Runa Utawalu: Un adulto de esta nación indígena.

Runa Yachay: Atención y cuidado hacia el entorno tal como han sido inculcados intergeneracionalmente mediante el saber tradicional y la transmisión oral.

Shina Nin: Educación no oficial, historia oral, cuentos y saber popular transmitidos de padres a hijos o entre hermanos.

Tinkuy Rimay: Tradiciones orales intergeneracionales, una forma de saber tradicional transmitido de padres a hijos, que aseguraba la transmisión de la cohesión cultural y de los recuerdos familiares.

Urku Ayakuna: Energías que emanan en entornos montañosos y que proporcionan una revelación a la gente que vive en laderas, cuevas, restos de bosques y entornos lacustres próximos.

Utawalu: Nombre apropiado para el colectivo de pueblo originario de la nación *kichwa* que ocupa la cuenca lacustre nororiental del *Imbakucha*, conocidos por los términos castellanizados de otavalo u otavaleños (*utawalukuna*).

Wakaychina: Prácticas que mantienen la espiritualidad durante el trabajo mundano de utilizar los recursos naturales con respeto, veneración y temor.

Wampra: Un *utawalu* adolescente, cuando ya deja de ser un *wawa*.

Watuna Samay: Ritos de iniciación y purificación *utawalu* asociados con fuentes, que rigen la espiritualidad de los sitios sagrados de la Cuenca del *Imbakucha*.

Wawakuna: Niños de esta nación indígena.

Referencias

Appadurai, A. 1988. «Putting hierarchy in its place», *Cultural Anthropology* 3(1): 36-49.

Barrow, E. y N. Pathak. 2005. «Conserving “unprotected” protected areas—communities can and do conserve landscapes of all sorts», pp. 65-80, *In: The Protected Landscape Approach: Linking Nature, Culture and Community*. J. Brown, J. N. Mitchell y M. Beresford (eds.). IUCN: The World Conservation Union, Reino Unido.

BirdLife International. 2008. *BirdLife's online World Bird Database: the site for bird conservation*. Version 2.1. Cambridge, Reino Unido: BirdLife International.

Brown, J., N. Mitchell y M. Beresford (eds.). 2005. *The Protected Landscape Approach: Linking Nature, Culture and Community*. World Conservation Union IUCN: Gland y Cambridge.

Carter, L. E. 2008. *Assessing Environmental Attitudes of Residents of Cotacachi and Otavalo, Ecuador, to Conserve Sacred Sites*. Tesis inédita. University of Georgia, Athens, Georgia.

Carter, L. E. y Fausto O. Sarmiento. «Otavaleños and Cotacacheños: local perceptions of sacred sites for farmscape conservation

in highland Ecuador», *The Journal of Human Ecology*. (En prensa).

Coloma-Santos, A. 2007. «Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas», pp. 33-43. *In: Guía del Patrimonio de Áreas Naturales Protegidas del Ecuador*. ECOLAP y MAE: Quito.

Cotacachi, C. 2002. *Etnoecología de Imbakucha*. Tesis inédita. Universidad Católica del Ecuador, Ibarra.

De la Torre, C. 2006. «Ethnic movements and citizenship in Ecuador», *Latin American Research Review* 41(2): 247-259.

Gunket, G. 2000. «Limnology of an Equatorial High Mountain Lake in Ecuador, Lago San Pablo», *Limnologica* 30(2): 113-120.

Hansen, K. T. 2004. «The world in dress: Anthropological perspectives in clothing, fashion and culture», *Annual Review of Anthropology* 33: 369-392.

INEC. 2001. *Censo Nacional de Población y Vivienda*. Instituto Nacional de Estadística y Censos. Quito.

INNFA. 2008. *Indicadores demográficos provinciales*. Contexto. Instituto del Niño y la Familia.

Keating, P. L. 2007. «Fire Ecology and Conservation in the High Tropical Andes: observations from Northern Ecuador», *Journal of Latin American Geography* 6(1): 43-62.

Knapp, G. 1991. *Andean Ecology: Adaptive dynamics in Ecuador*. Westview Press, Boulder, Colorado.

Mallarach, J.-M. y T. Papayannis (eds.). 2007. *Protected Areas and Spirituality. Proceedings of the First Workshop of The Delos Initiative*, Montserrat. IUCN, Gland, Suiza, y Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat, España.

Meisch, L. A. 2002. *Andean entrepreneurs: Otavalo merchants and musicians in the global arena*. University of Texas Press, Austin.

MINAMBIENTE. 2008. *Descripción de las áreas protegidas del Ecuador*. Información General del Sistema Nacional de Áreas Protegidas.

MINTUR. 2008. *Estadísticas turísticas del Ecuador*. Ministerio de Turismo.

Moya, A. 2000. *Ethnos. Atlas etnográfico del Ecuador. Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural*. Tercera Edición. PEBI, Quito.

Nazarea, V. y R. Guitarra. 2004. *Stories of Creation and Resistance*. Ediciones Abya-Yala, Quito.

Oviedo, G., S. Jeanrenaud y M. Otegui. 2005. *Protecting Sacred*

- Natural Sites of Indigenous and Traditional Peoples: an IUCN Perspective*. Gland, Suiza.
- Peñafiel, M., M. Tipán, L. Nolvos y K. Vásquez. 2006. «Biological Diversity in Cotacachi's Andean Forests», pp. 87-102, *In: Development with Identity: Community, Culture and Sustainability in the Andes*. Robert E. Rhoades (ed.). CABI Publishing, Reino Unido.
- Piñero, M. C. 2006. «Women and Homegardens of Cotacachi», pp. 140-155, *In: Development with Identity: Community, Culture and Sustainability in the Andes*. Robert E. Rhoades (ed.). CABI Publishing, Reino Unido.
- Posey, D. 1999. «Introduction: culture and nature –the inextricable link», pp. 1-18, *In: Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. Darrell Posey (ed.). Southampton Row, Londres.
- Pugh, J. y F. Sarmiento. 2004. «Selling the public on sustainable watershed conservation», *Bulletin of Latin American Research* 23(3): 322-337.
- Ramakrishnan, P. S. 2008. *Traditional ecological knowledge and sustainable development*. International Meeting on Mountains of the World: Ecology, Conservation and Sustainable Development. Sultan Qaboos University, Omán.
- Rhoades, R. E. 2006a. «Linking Sustainability Science, Community and Culture: a Research Partnership in Cotacachi, Ecuador», pp. 1-15, *In: Development with Identity: Community, Culture and Sustainability in the Andes*. Robert E. Rhoades (ed.). CABI Publishing, Reino Unido.
- Rhoades, R. E. 2006b. «Sustainability Science in Indigenous Communities: Reconciling Local and Global Agendas», pp. 307-318, *In: Development with Identity: Community, Culture and Sustainability in the Andes*. Robert E. Rhoades (ed.). CABI Publishing, Reino Unido.
- Rhoades, R. y X. Zapata. 2006. «Future Visioning for the Cotacachi Andes: Scientific Models and Local Perspectives on Land Use Change», pp. 298-306, *In: Development with Identity: Community, Culture and Sustainability in the Andes*. Robert E. Rhoades (ed.). CABI Publishing, Reino Unido.
- Rhoades, R., X. Zapata y J. Aragundy. 2008. «Mama Cotacachi: History, Local Perceptions, and Social Impacts of Climate Change and Glacier Retreat in the Ecuadorian Andes». *In: B. Orlove, E. Wiegandt y B. H. Luckman (eds.). Darkening Peaks: glacier retreat, science and society*. Berkeley: University of California Press.
- Rodríguez, G. 1999. *La sabiduría del Kundur: Un ensayo sobre la validez del saber andino*. Co-edición EBI-GTZ. Editorial Abya-Yala: Quito.
- Rosales, C. P. 2003. «Soy andino y esta es mi magia: la Fiesta del Sol en Cayambe Ecuador», *Terra Incognita*, julio-agosto 2003, p. 24.
- Ruiz-Córdova, S. S., B. L. Duncan, W. Deutsch y N. Gómez. 2006. «Community-based Water Monitoring in Cotacachi», pp. 236-250, *In: Development with Identity: Community, Culture and Sustainability in the Andes*. Robert E. Rhoades (ed.). CABI Publishing, Reino Unido.
- Sarmiento, F. O. 1992. «Research in tropandean protected areas of Ecuadorian landscapes», *The George Wright Forum*, 9 (3-4): 148-160.
- Sarmiento, F. O. 2002. «Anthropogenic landscape change in highland Ecuador», *The Geographical Review* 92(2): 213-234.
- Sarmiento, F. O. 2003. «Protected landscapes in the Andean context: worshiping the sacred in nature and culture», pp. 239-249, *In: D. Harmon y A. Putney (eds.). The full value of Parks*. Rowman and Littlefield Publishing Group. Lanham.
- Sarmiento, F.O., G. Rodríguez y A. Argumedo. 2005. «Cultural Landscapes of the Andes: Indigenous and Colono Culture, Traditional Knowledge and Ethno-Ecological Heritage», pp. 147-162, *In: The Protected Landscape Approach: Linking Nature, Culture and Community*. J. Brown, N. Mitchell y M. Beresford (eds.). IUCN: The World Conservation Union, Reino Unido.
- Vázquez-Fuller, C. 1995. *Teogonía Andina*, Revista N°. 41. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo de Ibarra. Ed. CCE: Ibarra.
- Whitten, N. (ed.). 2003. *Millennial Ecuador: Critical essays on cultural transformations and social dynamics*. Iowa University Press: Iowa City.
- Wibbelsman, M. 2005a. «Encuentros: Dances of the Inti Raymi in Cotacachi, Ecuador», *Latin American Music Review* 26(2): 195-226.
- Wibbelsman, M. 2005b. «Otavaleños at the Crossroads: Physical and Metaphysical Coordinates of an Indigenous World», *Journal of Latin American Anthropology* 10(1):151-185.
- Wild, R. y T. McLead (eds.). 2008. *Sacred Natural Sites: Guidelines for Protected Area Management*. IUCN/UNESCO: Gland, Suiza.
- Willis, M. y T. Seward. 2006. «Protecting and preserving indigenous communities in the Americas», *Human Rights* 33:18.
- Young, K. R. y P. L. Keating. 2001. «Remnant Forests of Volcán Cotacachi, Northern Ecuador», *Arctic, Antarctic, and Alpine Research* 33(2): 165-172.
- Zimmerer, K. S. 2006. *Globalization and New Geographies of Conservation*. The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

Los autores

Fausto O. Sarmiento es Profesor Asociado de Geografía y Profesor Adjunto de la Facultad de Asuntos Internacionales de la Universidad de Georgia, EE.UU., donde desarrolla líneas de investigación académica sobre ecología de montaña, paisajes protegidos y el desarrollo sostenible de los Andes tropicales. Ha publicado muchos trabajos sobre cuestiones relativas a la conservación de la biodiversidad y el papel que desempeñan los paisajes culturales y los sitios sagrados en Latinoamérica. Como miembro del Grupo de Trabajo sobre Paisajes Protegidos de la UICN y miembro del Bioma de Montaña de la CMAP, trabaja como vicepresidente adjunto en el desarrollo de capacidades en favor de la conservación a nivel mundial.

César Cotacachi es un líder indígena de la región de Otavalo. Obtuvo su maestría en Urbanismo Rural y Planificación Medioambiental por la Universidad Católica del Ecuador, Ibarra, con una tesis dirigida por el Dr. Sarmiento sobre los Sitios Sagrados de los *kichwa utawalu*. En la actualidad trabaja en etnoturismo, fotografía de la naturaleza y exportación de artesanía.

Lee Ellen Carter es licenciada por el Departamento de Antropología Ecológica de la Universidad de Georgia, EE.UU., donde obtuvo su título con honores bajo la dirección del Dr. Sarmiento, especializándose en la conservación de sitios sagrados del noroeste del Ecuador como participante del Centro para Oportunidades de Investigación de Pregrado (CURO por sus siglas en inglés). Trabaja activamente en programas de desarrollo comunitario y en campañas de concienciación medioambiental.

Cómo la protección despojó a la tierra de su belleza: valores y sentidos en conflicto en el Parque Nacional del Lago Mburo, Uganda

Mark Infield, Eunice Mahoro Duli, Arthur R. Mugisha y Patrick Rubagyema

Resumen

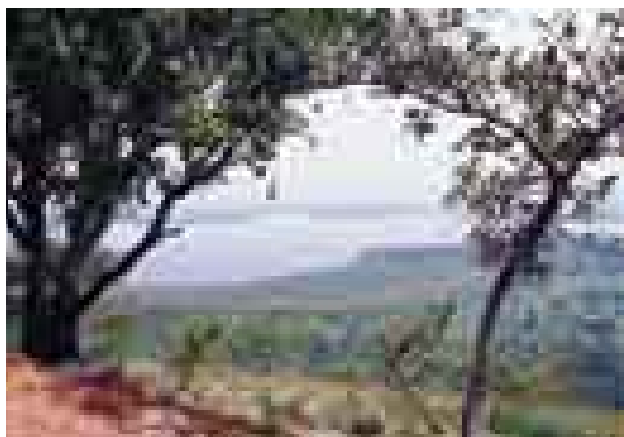
El Parque Nacional del Lago Mburo, en Uganda, protege los últimos pastizales no cercados que aún subsisten de lo que los pastores banyankole bahima que antiguamente pastaban en ellos conocían como la «Tierra Hermosa», *Karo Karungi*. Durante siglos la *Karo Karungi* sustentó rebaños de vacas *ankole* de grandes cuernos, que los bahima criaban tanto por su belleza como para su subsistencia, alternativa esta que conllevaba un sacrificio en términos de producción alimentaria. Este énfasis en la belleza, respaldado por unos tabúes que restringían aún más el acceso al alimento, estableció una fuerte identidad étnica para los bahima, basada en su adhesión al ejercicio de un pastoreo nómada idealizado que los vinculaba, a ellos y a sus vacas, al paisaje de sus antepasados. La fuerza y exclusividad de esa identidad evitó que otros pueblos con otros valores, muy en especial los miembros de la clase agrícola banyankole, convirtieran la *Karo Karungi* en un paisaje productivo de granjas y cercados.

El desarrollo económico y el cambio cultural de los últimos cien años han conducido a una continua pérdida del paisaje exclusivamente pastoril. Aunque la creación del Parque Nacional en 1983 protegió lo que quedaba de los pastizales abiertos, la exclusión de las vacas *ankole* dejó sin sentido para los bahima a este último relicto del paisaje ancestral. La consecuencia de ello ha sido el conflicto surgido entre ellos y las autoridades del Parque. En 1983, los pastores fueron desalojados a la fuerza, en 1985 éstos invadieron y casi destruyeron el Parque por completo, y

en 1986 el 60% del Parque dejó de estar oficialmente protegido. El conflicto sigue socavando la gestión del restante 40%. Un proyecto innovador trabaja para resolver este conflicto compartiendo la determinación del sentido y el valor del Parque. Se trata de un planteamiento de la planificación y gestión del Parque enfocado hacia los valores que permite la integración en éste de las «vacas culturales», recreando así el paisaje cultural de los bahima.

Historia del Parque Nacional del Lago Mburo

El Parque Nacional del Lago Mburo se extiende a caballo de la línea del ecuador en el sur de Uganda. Los 260 km² del Parque cubren todo un mosaico de tipos de hábitat, entre los que se encuentran pantanos y ríos permanentes, bosques de galería, valles anegados estacionalmente que sostienen pastizales, sabanas y matorrales densos. Aunque pequeño, el Parque conserva una muestra representativa de un ecosistema interlacustre biológicamente variado, sostiene la única población de impalas de Uganda, así como elands, topis, cebras y otra «caza de llanura» (Muhweezi 1994), y alberga varias especies de aves de importancia para la conservación a nivel regional o internacional (Pomeroy & Kasoma 1992). Lo más importante es que el Parque protege los últimos pastizales no cercados que aún subsisten de lo que los pastores bahima banyankole, que pastaron en ellos durante siglos, conocían como la «Tierra Hermosa», *Karo Karungi*. En el exterior del Parque la tierra ha sido en gran



El Parque Nacional del Lago Mburo y las áreas circundantes.
Fotografía: Mark Infield.



Mosaico de pastizales y bosques.
Fotografía: Mark Infield.

parte subdividida para crear pequeños ranchos y, cada vez más, parcelas de tierras de labor para una agricultura de subsistencia.

En 1933 el área del Lago Mburo fue inscrita oficialmente como área de caza controlada. En 1962 se convirtió en reserva de caza. La decisión de crear un parque nacional se tomó en 1983, basándose en valores del patrimonio natural, y fue respaldada por la comunidad internacional de conservación de la naturaleza (Kingdon 1984). Había también, no obstante, motivos políticos (Kamugisha *et al.* 1997; Mugisha 1993). El Parque perjudicaba a los banyankole, particularmente a los pastores bahima, de quienes el gobierno de Obote II¹ creía que apoyaban a los rebeldes antigubernamentales. Todos los habitantes fueron desalojados, aun cuando muchos tuvieran permisos del gobierno para residir allí, y se impidió rigurosamente que entrara ganado. No se hizo ningún esfuerzo para compensar a las familias desposeídas de sus tierras, lo que, como era de esperar, suscitó una fuerte antipatía hacia el nuevo parque (Kamugisha & Stahl 1993).

Cuando cayó el gobierno de Obote II tras una larga guerra

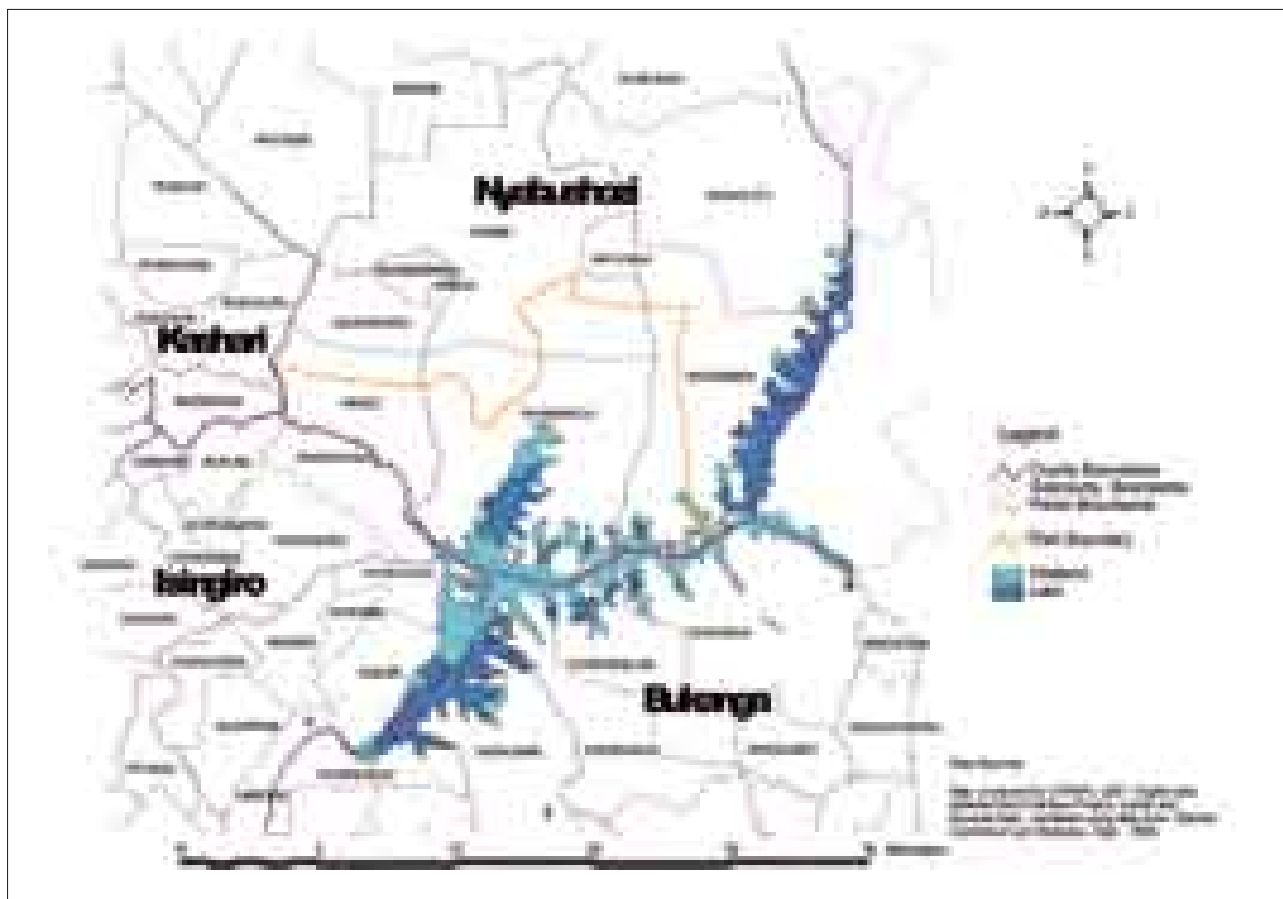
¹ El presidente Obote ocupó el cargo en dos ocasiones. Fue depuesto por Amin en 1971 y por el actual presidente, Museveni, en 1985.

civil, las familias expulsadas, sobre todo pastores nómadas, volvieron a ocupar el Parque. El personal del Parque fue obligado a irse, se destruyeron infraestructuras, se intentó la erradicación de los grandes mamíferos y los que ahora regresaban tras su expulsión invitaron a otros a ocupar la «tierra libre», en un esfuerzo por hacer ingobernable el Parque. No obstante, en 1986 una comisión gubernamental recomendó que el 40% del área se mantuviera como parque nacional.

El Parque Nacional es gestionado por la Uganda Wildlife Authority (Autoridad para la Conservación de la Vida Salvaje de Uganda), que emplea a guardas y guardabosques que gestionan el Parque sobre el terreno. Las comunicaciones formales entre las autoridades del Parque y las comunidades vecinas se llevan a cabo a través de la Institución Área Protegida-Comunidad, que opera bajo la estructura del gobierno local.

Vivir en un paisaje cultural

Las concepciones del paisaje que tienen los banyankole bahima descenden del mito y la historia. Los antepasados mitológicos de los banyankole, los bachwezi, personajes divinos que apacentaban sus hermosas vacas por toda



Mapa 1. El Parque Nacional del Lago Mburo y las áreas circundantes.

esta tierra, fueron un pueblo real. Los restos arqueológicos hallados a unos 50 kilómetros al norte del Lago Mburo indican que este lugar fue el centro de un imperio grande y poderoso, basado en el pastoreo nómada, que gobernó la mayor parte del sur y el oeste de Uganda (Schoenbrun 1993). Su rápida caída y desaparición dio origen a varios reinos distintos, entre ellos el de Nkore². La mitología traza una línea continua entre los bachwezi y la actualidad. Tanto los bahima como los bachwezi ocuparon el mismo paisaje y tanto unos como los otros querían a su ganado vacuno de grandes cuernos, y mientras las vacas hermosas sigan paciendo en los ricos pastos de Nkore el paisaje mitologizado persistirá.

Se cree que las características físicas del paisaje fueron formadas por los héroes bachwezi. Así, por ejemplo, el rey bachwezi Mihingo disparó una flecha con su arco y allí donde cayó la flecha brotó una fuente, convirtiendo un valle en el pantano de Kyansimbi (Babiiha 1958). Y otros muchos lugares están asociados con sucesos mitológicos. Por ejemplo, Rukoro, un afloramiento rocoso que se encuentra dentro del Parque, recibe este nombre por una antigua cobra con un cuello amarillento que se parece a la

mancha blanca que se encuentra en el cuello de la vaca *ekiroko*³.

La historia de Nkore y su gente también se recuerda a través del paisaje. Lejanos son los días en los que el rey de Nkore, el omugabe, y sus jefes robaban las vacas de sus vecinos y celebraban sus hazañas con recitaciones heroicas. No obstante, se conocen los lugares donde se desarrollaron estos hechos. Numerosos montes, valles y lagos llevan nombres asociados con acontecimientos históricos. El bosque donde fueron enterrados los reyes de Nkore se encuentra justo al sur del Parque. El lugar donde el omugabe Ntare Kitabanyoro sacrificó el famoso becerro Ngabo⁴ antes de derrotar a los bunyoro por primera vez, lo que marcó el declive del reino de Bunyoro y el ascenso del reino de Nkore, es conocido y tiene un nombre. Nshaara, que se encuentra dentro del Parque y es recordada como la zona de pasto de los rebaños del rey, fue recuperada de los bunyoro e incorporada al reino (Morris 1957). Los bahima pasan sus días, por consiguiente, en un paisaje donde resuenan los recuerdos de sus orígenes

² Los bachwezi dieron lugar a los mitos de creación de muchos pueblos interlacustres, entre ellos los batoro, los buganda y los banyarwanda, quienes comparten muchas características culturales y sociopolíticas.

³ Los nombres que se dan a las vacas *ankole* describen su aspecto, incluyendo detalles de los dibujos y emplazamiento de las manchas blancas (Infield 2003).

⁴ Nombre que se da a una vaca que tiene grandes manchas blancas (Infield 2003).



Cuidando de las vacas hermosas. Fotografía: Mark Infield.

y su historia, lo que confirma la continuidad histórica del sitio y su población.

La mitología banyankole establece tanto la separación como la unión de dos clases sociales, los bahima y los bairu (Lukyn William 1936; Kanyamunyu 1951; Morris 1953; Oliver 1953; Morris 1955; Mungonya 1958; Wrigley 1958; Posnansky 1966; Crazzolaro 1969; Mushanga 1970). El mito de la creación de la nación nkore es esencial para comprender la identidad independiente de las tres clases que integran la estructura social y de autoridad tradicional de Nkore: los abakama (la clase dirigente), los abahima (los pastores) y los abairu (los agricultores):

«En el comienzo [Nkore] no tenía reyes. El primer rey fue Ruhanga (el Creador), a quien también llaman su dios (Nyamuhanga). Ruhanga bajó del cielo a la tierra, y cuando llegó le nacieron tres hijos. Cuando quiso elegir a un heredero, puso a prueba a sus tres hijos, Kakama, Kahima y Kairu: tenían que conservar una vasija llena de leche toda la noche. Ganó Kakama y se le encomendó el gobierno del país. A Kahima, que le había dado un poco de leche a Kakama, se le hizo cuidar del ganado, mientras que Kairu, que había derramado la leche, tuvo que labrar la tierra. [Adaptado de *Abagabe B'Ankole* («Los reyes de Ankole») de Lazaro Kamugungunu, publicada en 1955, in Muvumba (1982), y de Doornbos 1978].

La creencia de que a los bahima se les encomendó el cuidado del ganado, proporciona una sólida base al apego que sienten por éste, mientras que los orígenes divinos de la separación entre los bahima y los bairu sustentan el concepto de un paisaje pastoril exclusivo.

Los mitos también recogen el amor de los bachwezi por sus hermosas vacas, un amor que los bahima emulan. Dos cuentos que ofrecemos a continuación lo ponen de manifiesto:

«Los bachwezi poseían mucho ganado, entre el que había una vaca llamada Bihogo bya Mpuga, a la que consideraban la más hermosa de sus vacas. Mugyenyi quería mucho a esta vaca y juró que si ella moría, él también moriría. Inesperadamente, Bihogo bya Mpuga murió, y Mugyenyi decidió quitarse la vida. Aunque los otros bachwezi se burlaban de él por querer acabar con su vida —la vida de un dios— por la de una vaca, una vieja solterona se mofó de él por no cumplir su promesa. Sus palabras hirieron a Mugyenyi, que juró: “Me desprecian y se burlan de mí, así que voy a abandonar el mundo: es un lugar corrupto, no apto para los dioses”. Los otros bachwezi estuvieron de acuerdo con él. Reunieron sus rebaños, sus esposas y sus pertenencias y partieron. Y nunca se los volvió a ver. Pero Ruhindra, que había

mostrado interés por los asuntos de los hombres de la Tierra permaneció en ésta, convirtiéndose en el primer rey» (Adaptado de Mungonya 1958).

«Nyamiyonga, soberano del mundo de los espíritus, invita al omugabe Isaza a convertirse en hermanos de sangre. Isaza siente miedo y envía en su lugar al Jefe del Gobierno. Nyamiyonga se enfurece y decide atraer a Isaza a su reino con un señuelo. Envía a su hermosa hija a Isaza, quien se enamora de ella. Pero cuando ella vuelve junto a su padre para dar a luz a un hijo, Isaza no va con ella. Pero ella sabe dónde tiene puesto Isaza su corazón. Él le había dicho sin rodeos que amaba más a su ganado que a ella. Esta vez Nyamiyonga envía a dos de sus mejores vacas. Cuando éstas se escapan del corral y regresan al mundo de los espíritus para parir sus becerros, Isaza las sigue y queda atrapado para siempre» (Adaptado de *Twilight Tales of the Black Baganda* [«Cuentos crepusculares de los baganda negros»], de A. B. Fisher 1911, citada por Wrigley 1958).

Estatus legal del Parque

El Parque Nacional del Lago Mburo está protegido por el Estatuto de Parques Nacionales de Uganda y está catalogado como un sitio de Categoría II en la Base de Datos Mundial de Áreas Protegidas. Aunque en realidad este estatuto permite una considerable flexibilidad, su estatus como parque nacional y la historia de la conservación de la naturaleza en Uganda hacen que el Parque sea gestionado exclusivamente como un área de vida salvaje.

No obstante, la actividad humana ha producido un profundo impacto en este territorio durante cientos de años (Schoenbrun 1993), y sigue existiendo una íntima relación entre el área que cubre el Parque y los pastores nómadas banyankole bahima. Aunque gestionada como un parque nacional de Categoría II, se puede afirmar que este territorio se comprendería y se gestionaría mejor como un paisaje protegido de Categoría VI.

Vacas hermosas, exclusión cultural y creación de un paisaje pastoril

Los paisajes son tanto construcciones sociales como espacio físico (Schama 1996). La influencia de los bahima y su estilo de vida pastoril sobre el paisaje físico se analiza más abajo. Sin embargo, para poder estudiar el Parque como un paisaje protegido, es necesario comprender la relación que existe, en términos sociales y económicos, entre los bahima y la tierra de Nkore, y examinar de qué modo esa relación ha contribuido a la creación y el mantenimiento del paisaje físico y el cultural.

La sociedad banyankole estaba estratificada social, política y económicamente mediante la separación entre la economía pastoril y la agrícola (Mungonya 1958; Kiwanuka 1968; Crazzolaro 1969; Karugire 1971; Doornbos 1978; Muvumba 1982; Bonte 1991). En el centralizado estado de Nkore, un solo rey gobernaba a las tres clases unidas por un mito de creación y un lenguaje comunes, los bahinda, los bahima y los bairu.

Aunque poco frecuente en otros lugares, esta estructura de múltiples clases gobernadas por un solo rey era común entre los pueblos de la región interlacustre (Doornbos 1978; Bonte 1991). No obstante, el grado en el que las clases estaban separadas y los mecanismos que imponían esa separación no eran los mismos. Entre los banyankole la separación era casi completa. Los bairu eran por completo agricultores, y los bahima por completo pastores (Karugire 1971; Doornbos 1987).

Los agricultores ocupaban las tierras más altas y húmedas, mientras que los pastores ocupaban zonas más secas y llanas. No obstante, la mayor parte de Nkore es apta para la agricultura (Elam 1974). Las precipitaciones anuales, de 750 a 875 mm, son suficientes para sostener una agricultura de secano (Macdonald 1967), como lo demuestra la constante expansión de los cultivos en antiguas tierras de pastoreo durante las últimas décadas. Aunque la población era escasa y había poca competencia por la tierra, sorprende comprobar que los agricultores no se introdujeran con el tiempo en zonas de pastoreo, dada su superioridad histórica y numérica (McMaster 1966; Karugire 1971; Doornbos 1978). La predominancia social de la ideología pastoril sobre la agrícola mantuvo la separación entre los bahima y los bairu y aseguró que las ricas tierras de pastos se reservaran para las vacas.

Lo que identifica esencialmente a un *muhima* es la cría de las *enyemebwa*, las vacas hermosas. De esta ética pastoril esencial derivan, a la vez que la enriquecen, una tra-

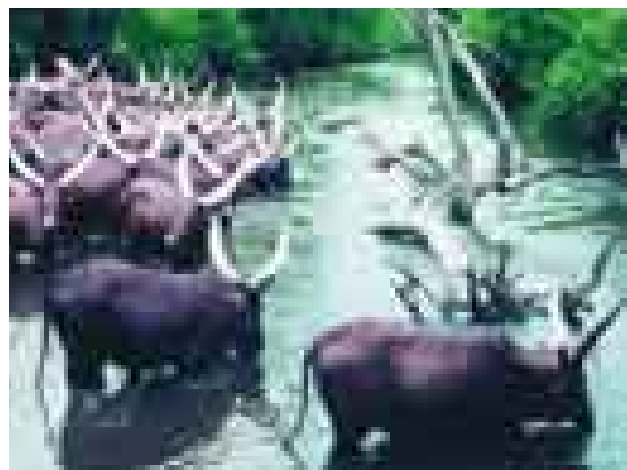
dición de poesía, danza y diseño, así como una estética bien caracterizada y una veneración por la belleza relacionadas con las vacas. Y en su conjunto todo eso constituye un poderoso mecanismo de exclusión social.

Los tabúes alimentarios refuerzan la identidad y exclusión social de los bahima. Aunque muchos pastores nómadas afirman seguir dietas basadas enteramente en leche, carne y sangre, la mayoría de comentaristas sugieren que los avatares de la producción pastoril lo hacen imposible (Spear 1993). Sin embargo, parece que tradicionalmente los bahima se adherían estrictamente a una dieta como esa y evitaban todo producto agrícola y la mayor parte de alimentos silvestres. El hecho de evitar determinados alimentos se explicaba desde el punto de vista de la salud de las vacas (Elam 1974). Se creía que si en el estómago se mezclaban alimentos con leche las vacas enfermaban. Si alguien comía productos agrícolas, debía purgarse antes de poder tomar leche.

Otras restricciones regulaban también el consumo de leche. La ascendencia de una vaca, el hecho de que estuviera consagrada a los espíritus, o su vinculación con ciertos clanes implicaban que su leche sólo pudieran consumirla determinadas personas. No se permitía beber leche a las mujeres menstruantes. No se tomaban juntas carne y leche. Estas abstenciones y restricciones, ampliamente respetadas hasta época muy reciente, reducían la disponibilidad de alimentos para los bahima, lo que hacía que éstos centraran su atención en sus rebaños y que se

Característica	Frecuencia	Porcentaje
Aspecto	558	79,7
Producción	106	15,1
Comportamiento	6	0,9
Otra	30	4,3
Totales	700	100.0

Tabla 1. Características de las vacas más apreciadas seleccionadas por sus propietarios (n=700).



Vacas ankole bebiendo en el río. Fotografía: Mark Infield.

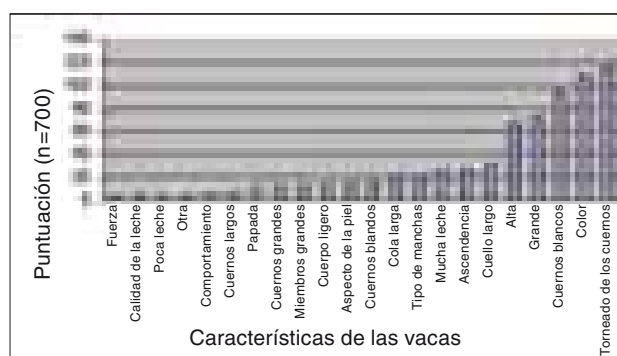


Figura 1. Características empleadas por sus propietarios para seleccionar las vacas más apreciadas.

reforzara la separación étnica, social y espacial entre los bahima y los bairu. Un complejo grupo de normas dietarias es un poderoso mecanismo para establecer y reforzar una identidad étnica: es difícil mezclarse socialmente si las distintas gentes no pueden comer juntas, y esta limitación hace más improbable la integración espacial.

La búsqueda de vacas hermosas es la seña de identidad más definitoria de los bahima. La *enyembwa* se define como la cima de la belleza y es el resultado de la *okubikyirira*, la práctica de criar vacas hermosas. El color preferido es el castaño rojizo intenso (*bihogo*), y los cuernos deben ser grandes, bien torneados y blancos. Igualmente, la vaca debe ser grande, alta y de patas largas.

Las características que los bahima tienen en cuenta para seleccionar a las vacas demuestran que lo que determina las decisiones de crianza es la búsqueda de la *enyembwa*. Infield (2002) pidió a unos vaqueros que señalaran sus diez animales más preciados y explicaran su selección. Casi el 80% de las características mencionadas se referían a su aspecto, y sólo el 15% se refería a su producción. Las tres características principales que empleaban para seleccionar vacas eran la forma de los cuernos (el 17%), la blancura de éstos (el 13%) y el color de la piel (el 16%).

Que la vaca *ankole* sea una raza *sanga* que descende de un ganado taurino de grandes cuernos demuestra más todavía que la búsqueda de la belleza bovina se imponía a la producción. Las razas cebuinas o índicas se adaptan mejor a la supervivencia y la producción en medios semiáridos que las razas taurinas, más antiguas, menos eficientes y desprovistas de giba (Galaty 1993;

Lamphear 1993; Spear 1993), hecho que motivó que los cebúes reemplazaran rápidamente a las razas taurinas y *sanga* en la mayor parte del continente (Hanotte *et al.* 2000).

La conservación de la vaca *ankole* por parte de los bahima fue posible gracias a la exuberancia de los pastos de Nkore. Las elevadas precipitaciones se relacionan directamente con la producción vegetal y con una elevada capacidad de carga para los herbívoros (Coe *et al.* 1979), lo que hizo posible que los bahima conservaran una raza menos productiva y aun así pudieran competir con los pastores de cebúes. Y también hizo necesaria la «defensa» de estos recursos pastoriles frente a los agricultores usurpadores de tierras.

La consecuencia inmediata de la búsqueda de vacas hermosas es que los rebaños *ankole* tienen un aspecto muy característico, dominado por el castaño rojizo intenso de la vaca *bihogo* y la blancura y el grácil torneado de sus cuernos. Y la consecuencia última es que los bahima se distinguen de sus compatriotas bairu y de otras tribus vecinas.

Todo esto era necesario para conservar el estilo de vida pastoril. Los pastizales con precipitaciones irregulares e inciertas son descritos como sistemas en desequilibrio (Behnke *et al.* 1993). La producción pastoril es posible en tales áreas sólo cuando se puede desplazar libremente al ganado hacia las mejores zonas en un momento dado. A pesar de sus elevadas precipitaciones, esto se aplica igualmente a los pastos de Nkore. La distribución irregular de los recursos pastoriles, tales como agua permanente, pasto salado o sombra, requiere también que los rebaños se desplacen. Los períodos de descanso de la tierra, en los que los rebaños se marchan a otro lugar, permiten la recuperación del pasto e impiden la invasión de vegetación arbustiva, como parte de un ciclo de larga duración de producción pastoril sostenible en un sistema extensivo (Behnke & Scoones 1993). El desplazamiento periódico de los rebaños ayudaba también a controlar las enfermedades transmitidas por las garrapatas. El modo de vida de los bahima estaba amenazado, por lo tanto, por todo aquello que limitaba el libre movimiento de sus rebaños o desviaba hacia otros usos los recursos pastoriles clave.

La glorificación de la vaca *ankole* y la idealización de una ética pastoril constituían un mecanismo pasivo orientado a defender la tierra contra los agricultores y contra otros pueblos con distintas razas de ganado. Lamphear (1993), hablando del pueblo sirikwa, ahora extinto, se refería a su ganado negro de grandes cuernos como una «taquigrafía oral» que les permitía identificarse a sí mismos como sirikwas. Lo mismo puede decirse de los bahima y sus *enyembwa*.



Figura 2. Cómo la cría de vacas hermosas protegió al paisaje de convertirse en agrícola.

El apego de los bahima por su ganado logró dos cosas. En primer lugar, reforzó la separación física entre la comunidad bahima y la bairu, bloqueando de forma efectiva la extensión de la agricultura a las zonas de pastoreo. Puesto que los bahima eran nómadas, los agricultores bairu, que eran relativamente sedentarios, podían expulsar fácilmente a los pastores nómadas convirtiendo la tierra en agrícola (Karugire 1971). Pero los mecanismos que excluían a los bairu de la sociedad bahima mediante el reforzamiento de su separación lo impiden. Las actitudes favorables hacia el ganado y las negativas hacia la agricultura eran tan eficaces que aún en la década de 1960 Elam (1974) encontró sólo cuatro agricultores bairu viviendo en los treinta campos bahima, que albergaban un total de 1.004 personas.

En segundo lugar, entronizar el amor por el ganado como principio definitorio de la identidad bahima fue decisivo para el mantenimiento del sistema de clases. El sistema económico producía e intercambiaba bienes y servicios en relación con la separación estricta entre esos dos grupos sociales. Para los bahima, este sistema se edificaba en torno a las vacas *ankole* y a los valores religiosos, históricos y culturales que se asociaban con ellas.

La combinación de tres elementos constituía un mecanismo que vinculaba a los pastizales de Nkore con los bahima y los protegía de una invasión agrícola: unas vacas hermosas pero improductivas, el sistema social estratificado y la riqueza de los pastos. Juntos, estos tres elementos constituían un mecanismo pasivo para crear un paisaje pastoril exclusivo. La riqueza de las tierras de pasto habría animado a los agricultores a invadir las, amenazando así la producción pastoril. Por consiguiente, había que oponer resistencia a la agricultura y a los agricultores. Sin embargo, las fértiles y bien regadas tierras de pasto suponían que los bahima no debieran preocuparse excesivamente por la escasez de alimentos y pudieran desentenderse un tanto de la productividad de sus rebaños. Esto les permitía conservar una raza improductiva y aseguraba que la búsqueda de la belleza pudiera convertirse en la expresión predominante del ideal pastoril.

Una producción reducida lleva aparejado un sacrificio, ilustrado por la conservación de una raza menos productiva y por la cría selectiva de las vacas más hermosas en vez de las más productivas. Por lo tanto, la vaca *ankole* proporciona el fundamento de la identidad étnica de los bahima. El ideal pastoril requiere la exclusión de otros ideales y también excluye a aquellos incapaces de hacer ese sacrificio o poco interesados en hacerlo. La identidad étnica de los bahima y su amor por sus hermosas vacas les permitía resistirse a la exigencia de disponer de la tierra con finalidades agrícolas, cerrando ésta así a los

usos que enfatizan la producción. Este rechazo protegía la tierra de sus antepasados y permitía la perpetuación del ideal pastoril de los bahima.

La tierra de leche y miel⁵: comprender el paisaje pastoril idealizado

Para los bahima, no hay lugar adecuado para las vacas al que éstas no deban ir. Ellos seguían los pastos, las lluvias y el agua. Durante las estaciones secas, apacentaban sus rebaños cerca de los cursos permanentes de agua, los ríos Katonga y Rwizi, y los lagos y pantanos permanentes de Katchera y Mburo. Durante la estación lluviosa los rebaños se dispersaban por todo el paisaje. Si había agua y pasto, el *muhima* apacentaba allí a sus vacas. La tierra era propiedad del rey, pero los individuos tenían el derecho de usar cualquier porción de ella (MacKintosh 1938). Un *eka* o núcleo familiar establecía unos derechos temporales sobre los pastos cercanos, pero esos derechos expiraban cuando el *eka* se trasladaba a otro lugar.

Los rebaños pacen libremente incluso en sitios de importancia religiosa o histórica. Por ejemplo, Bigo bya Mugenyi es todavía un sitio importante para los bahima, que lo emplean para los ritos religiosos asociados con el culto a los bachwezi, como también para el culto cristiano; no obstante, se pasta en toda el área de este sitio (Infield 2002).

La Figura 3 (página 152) muestra las palabras bahima que significan la tierra situada fuera del *eka*. Todas las categorías son descritas por su uso por el ganado. Las palabras se refieren a las distancias mayores o menores que hay del hogar a las zonas de pasto, pero todas ellas se refieren al pasto.

Se emplean términos específicos para describir el desplazamiento del ganado de un lugar a otro del entorno: por ejemplo, *okusetura* se refiere al hecho de ir las vacas a pacer por la mañana, y *okutsyora* al hecho de ir éstas a abreviar. Entre los bahima, las divisiones del día están en función de dónde esté el ganado y de lo que esté haciendo (Lukyn Williams 1936). Si hay pasto y agua, la tierra es vista como un lugar para las vacas, pero si no hay, los bahima sienten poco interés por ella. Una tierra con recursos pastoriles pero sin vacas no tiene ningún sentido en la cosmología bahima. Infield (2002) cita las palabras de uno de sus informantes: «¿Cómo puede concebirse un área de tierra con agua y pastos pero sin vacas? Eso no sería una tierra. ¿Cómo decirlo? No sería nada».

⁵ Esta expresión, que es una referencia bíblica, es de uso común y refleja la conversión al cristianismo de la mayoría de los bahima.

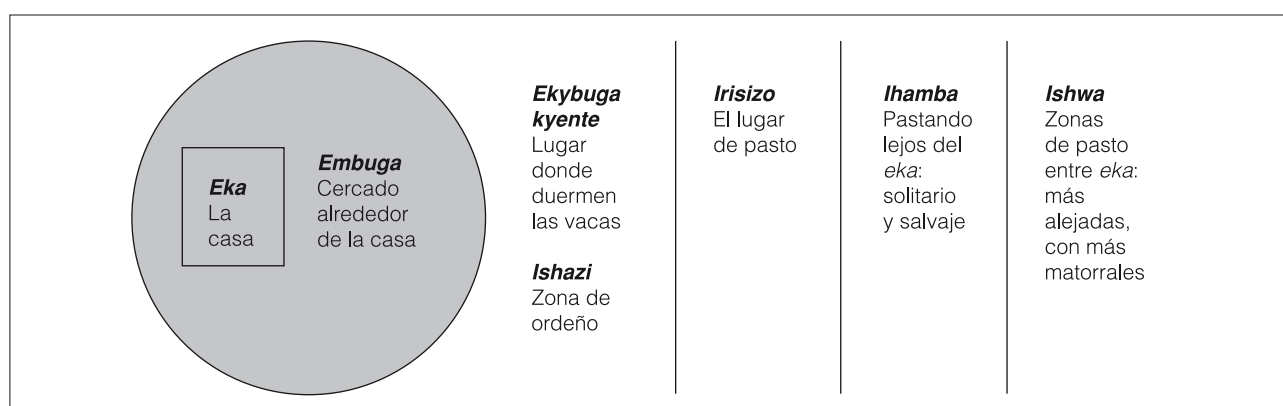


Figura 3. Categorías de los bahima sobre el paisaje situado al exterior del recinto familiar.

Antes de pasar a denominarse Nkore en el siglo XVIII, la tierra natal de los banyankole se llamaba *Karo-Karungi*, la Tierra Hermosa. Son las vacas, no obstante, las que determinan las respuestas hacia el paisaje, que es percibido en términos de recursos pastoriles. *Karo-Karungi* suele traducirse con la expresión «tierra de leche y miel». Hablando del Parque, un *muhiima* dijo: «Realmente queremos volver a pastar en él. A causa de su particular belleza, la hierba, los árboles, la naturaleza. En fin, es llano. Lo amamos de verdad» (Infield 2002).

La llanura está constituida por los valles estacionalmente anegados, sabanas preferidas para llevar el ganado a pacer porque los pastos son buenos, las vacas pueden desplazarse libremente, hay suficientes árboles grandes para dar sombra y se pueden construir fácilmente represas para el agua. La belleza y la utilidad se dan la mano. Las recitaciones poéticas exaltan la tierra, pero la describen en términos de sus pastos, su agua y su escenario natural para las vacas. Un buen ejemplo de ello es la siguiente recitación, que describe al ganado paciendo en el *nshaara*, dentro del Parque:

«La hierba de Rwanyakizhu está quemada;
Bwaitimba está pelado;
El fuego ha llegado hasta las playas del Lago Katchera
Y ha quemado Ruragara.
Y las vacas están quietas en Rukukuru,
Como los frutos maduros del enyonza» (Adaptado de Mackintosh 1938).

Este poema es más que un simple catálogo de características productivas. Las vacas son comparadas con los frutos del enyonza, *Carissa edulis*, un arbusto de bayas comestibles de color rojo intenso. Esto provoca un fuerte sentido del lugar y capta perfectamente la estética bahima. El poeta ve a las rojas y exuberantes vacas de pie contra la hierba quemada, como dulces bayas de enyonza colgando de los arbustos. Cosa poco frecuente: las vacas están quietas. Tal vez estén débiles, puesto que la hierba abrasada sugiere el final de una estación seca y tal vez

sequía. La imagen también hace referencia a una grave sequía acaecida en el siglo XVIII, cuando se recogían las bayas de enyonza como alimento y se usaban en lugar de las vacas para pagar las dotes. El estado de la tierra, las condiciones de las vacas y la grave situación de las gentes están todas contenidas en esta breve descripción.

Ver a un rebaño de vacas *ankole* confirma la fuerza de la concepción del paisaje de los bahima. Las vacas *ankole* forman parte del entorno. Su color castaño rojizo hace juego con las rojas tierras. Sus cuernos blancos y torneados se parecen a las largas espinas blancas de la *Acacia siebiriana*, un árbol común en la región. Ellas se desplazan por los montes y los valles, levantando polvo, paciando la hierba, existiendo dentro del paisaje, modificándolo y completándolo.

La idea de encerrar a sus vacas en rediles no les gusta a los bahima, quienes creen que las vacas no son «felices» cuando están encerradas. Una vaca feliz corre y salta, se muestra llena de energía y animación. Una vaca es feliz cuando tiene buena hierba y agua y, lo que es más importante, espacio donde moverse. El deseo de desplazarse largas distancias es visto como una característica definitoria de las vacas *ankole*.

«[La vaca *ankole*] tiene su naturaleza... ella se desplaza. Puede desplazarse millas y comer y desplazarse más millas y abreviar... Cuando se la confina en un área reducida, no es la misma» (Infield 2002).

A las vacas *ankole* no se les debería limitar con cercas (con conceptos, por lo tanto, de propiedad privada de la tierra), sino que se las debería dejar andar y pacer libremente.

«A las vacas *ankole* les gusta moverse en el viento, y este viento, luego, hace feliz al hombre. Una cerca impedirá que las vacas sigan al viento» (Infield 2002).

La percepción de una vaca feliz está arraigada en el pro-

pio paisaje y se representa por medio de la imagen de un rebaño en movimiento. En esta imagen, el vaquero *muhima* sigue la larga hilera de su rojo ganado, cantando. La felicidad de la vaca y la felicidad del *muhima* están vinculadas entre sí y ambas derivan de su libre desplazamiento por todo el paisaje. A los bachwezi se les recuerda igualmente de este modo, desplazándose con sus vacas por el territorio. Este sentido del bienestar mutuo de los bahima y de sus vacas es importante para comprender cómo interactúan el paisaje, las vacas y los hombres.

Decisiva para esta concepción del paisaje es su naturaleza exclusiva. Del mismo modo que los bahima han preservado una imagen de la vaca ancestral de los bachwezi, quienes son recordados como la máxima expresión del pastor nómada, el paisaje sigue siendo también el de los bachwezi. Los mecanismos que impidieron la invasión de cultivos en los terrenos de pasto sostuvieron igualmente la conservación de un paisaje mitologizado. Por naturaleza, este es un paisaje exclusivo, que cobra significado por la presencia de las vacas *ankole* y la ausencia de todas las demás intervenciones del hombre.

Las acciones de pacer y abreviar ubican al *muhima* y su rebaño en el paisaje. La acción de pacer es una acción solitaria, a la que el ritual y la tradición vuelven exclusiva y la música y la poesía idealizan. En la actualidad la élite bahima, que llevan vidas cada vez más urbanas, asocian

la acción de apacentar a las vacas con la relajación, la meditación y los valores tradicionales.

Los mecanismos que excluyeron los aprovechamientos del suelo contrarios y crearon el paisaje exclusivamente pastoril ahora conservado en el seno del Parque (irónicamente, como paisaje exclusivamente de vida salvaje) se asociaban igualmente con las prácticas cotidianas del pastoreo nómada que afectaban directamente al paisaje.

Paciendo y pisoteando, el ganado afectaba al aspecto físico del terreno porque reducía la altura y espesor de la vegetación de la pradera, lo que abría el paisaje. Los pastores nómadas preferían estos paisajes abiertos, puesto que permitían que el ganado paciera libremente. Y esto también modificaba la abundancia y distribución relativas de las especies de pastos, aunque no de un modo significativo (Infield 2002).

El desplazamiento de un gran número de ganado a los abrevaderos importantes estableció caminos marcados, de aspecto muy distinto a las sendas de los animales salvajes.

La tala extensiva del monte, principalmente las especies pequeñas de acacias, para construir las chozas tradicionales de los bahima y las cercas para proteger al ganado de leones y otros carnívoros ejerció una influencia particular en el aspecto del paisaje y creó un mosaico de distin-



La tierra hermosa de los bahima. Fotografía: Mark Infield.

tas clases de edad de vegetación boscosa. Las haciendas de los bahima a menudo estaban situadas en la parte alta de las colinas, y las típicas cimas de monte peladas que se ven en el Parque parecen ser el resultado de la tala repetida que practicaban.

El paisaje resultaba afectado por factores asociados con los patrones de pastoreo. La relación entre el pasto, la quema y la invasión forestal es compleja, pero por lo general se entiende que mantiene en desequilibrio a los pastizales abiertos (Behnke y Scoones 1993). Se cree que las praderas abiertas de los valles del Parque fueron creadas y se mantuvieron por una combinación de pastoreo y quema. Los bahima queman regularmente los pastos a fin de estimular la emergencia de pasto fresco a finales de las estaciones secas. Tradicionalmente, antes de que un *eka* se mudara a otro lugar quemaba los pastos, lo que ayudaba a controlar las garrapatas y permitía que la tierra descansara para que los pastos se recobraran. Si no se realiza esa quema, la vegetación climática de Nkore es el matorral denso (Langdale-Brown *et al.* 1964; Lind & Morrison 1974). Actualmente hay en el Parque una significativa invasión de arbustos y formaciones forestales, aunque es difícil demostrar la existencia de una relación directa entre esto y el declive del pasto.

Cómo la conservación amenazó al paisaje cultural

Un proceso histórico puesto en marcha por los intereses imperialistas británicos a finales del siglo XIX socavó el paisaje pastoril y lo sustituyó, en primer lugar, por un paisaje productivo⁶ y, luego, por un paisaje exclusivamente de conservación. Los pastizales de Nkore fueron cercados y pasaron a manos privadas para la explotación agrícola o ganadera, o bien fueron incluidos en áreas protegidas de vida salvaje. El paisaje exclusivamente pastoril de los bahima fue sustituido por unos paisajes que reflejaban unas concepciones de la naturaleza muy distintas. Los bahima respondieron a estos cambios, primero, retirándose de la sociedad y eludiendo a la autoridad, luego, trasladándose a otra parte y, finalmente, con la resistencia activa.

En Uganda los conceptos sobre la vida salvaje han cambiado con el tiempo. Bajo el protectorado británico las actitudes eran abiertamente utilitarias: la vida salvaje se veía como una fuente de ingresos (por medio de la caza o el comercio) o como una amenaza para la generación de

renta y el desarrollo económico. No obstante, otras perspectivas menos complejas y utilitarias sobre los animales salvajes empezaron a influir en la política en las décadas posteriores, y continuaron haciéndolo hasta que la economía volvió a pasar a un primer plano coincidiendo con los planes para la independencia de Uganda (Willock 1964; Kinloch 1972).

Lo sorprendente, tal vez, es que después de lograr la independencia en 1962, las autoridades pasaron a explicar cada vez más los valores de la vida salvaje en términos nacionales, estéticos y científicos. Con todo, este énfasis escondía una lucha por el control de la tierra y los recursos en un país que acababa de obtener la independencia. En las décadas de 1970 y 1980, los razonamientos de que los parques nacionales eran activos económicos, cuando estaba claro que no lo eran, ayudaron a los profesionales de la conservación de la naturaleza a mantener el control de las tierras que estaban irreversiblemente vinculadas con su capital social, cultural y económico.

A pesar de que las normas de la reserva de caza limitaban severamente el uso de esas tierras, apenas se aplicaron durante la primera década de existencia de la Reserva de Caza del Lago Mburo. La determinación de excluir a los agricultores y los pastores se reforzó en la década de 1970, al crecer la preocupación por el uso cada vez mayor que se hacía de dichas tierras. Los funcionarios explicaban su interés por conseguir un paisaje exclusivamente de conservación alegando razones científicas, económicas y estéticas, y defendiendo los intereses nacionales por encima de los locales e individuales. Fueran cuales fuesen las justificaciones, era inevitable que la exclusión de las vacas *ankole* generase conflictos.

El paisaje de los bahima, pensado para excluir a los agricultores, excluía inevitablemente cualquier otro uso. Sacar a las vacas de esas tierras supuso quitarle sentido al paisaje. Un Parque Nacional del Lago Mburo como región sin vacas, como la reserva de caza anteriormente, debilitó las concepciones del paisaje de los bahima y amenazó la identidad y cultura de éstos. Por importante que haya podido ser la competencia por el control de los recursos económicos del Parque, la causa subyacente del conflicto era —y sigue siendo— el choque de dos concepciones del paisaje muy desarrolladas y mutuamente excluyentes socialmente.

El Ejército de Resistencia Nacional convirtió la injusticia de la creación del Parque en una de sus causas cuando luchaba contra el régimen de Obote II. No obstante, cuando subió al poder, el presidente Museveni⁷ suplicó a los bahima que abandonaran el Parque, a lo que un

⁶ Los británicos iniciaron este proceso exigiendo a los bahima que produjeran y vendieran *ghee* para pagar impuestos, para luego proceder a instalar comunidades de agricultores inmigrantes en la región, abrir los lagos a la pesca comercial y establecer explotaciones ganaderas y métodos de producción láctea.

⁷ El propio presidente Yowori Museveni es un *muhima*.

muhima replicó que al presidente debían haberlo empujado, pues no había otra explicación para esa orden suya (Mugisha, comunicación personal).

La recreación de un paisaje cultural en el interior de un Parque Nacional

Las relaciones que existen entre el paisaje y la cultura se expresan o simbolizan de muchas formas (Croll & Parkin 1992). La fuerza del «apego al lugar» de los bahima proviene de su apego a las vacas *ankole* y a los valores que asocian con éstas. Por lo tanto, lo que motiva el conflicto con las autoridades del Parque es la relación entre los bahima y las vacas *ankole*.

Pese a los riesgos⁸, los bahima todavía llevan sus vacas al Parque, aun cuando haya pastos y agua adecuados fuera de éste. La existencia de unos terrenos de pasto sin vacas es algo que los bahima no pueden admitir, pues representa un vacío desprovisto de sentido. Existe

por lo tanto un imperativo cultural que obliga a llenar de vacas el Parque. Los gestores del Parque sostienen que la exclusión del ganado responde a evaluaciones científicas del impacto que el pasto ejerce sobre la biodiversidad. No obstante, Infield (2002) no constató apenas impactos negativos. Parece que son las ideas preconcebidas y las expectativas estrechas, más que las observaciones empíricas, las responsables de los informes sobre degradación y daños.

Mientras tanto, el cambio social, económico y de uso del suelo está alterando rápidamente el paisaje y la cultura bahima del exterior del Parque. Inicialmente, la tierra fue cercada por miembros de la élite bahima y emigrantes. Una segunda oleada de cercados se produjo en las décadas de 1960 y 1970, con el establecimiento de ranchos comerciales financiados por el Banco Mundial. Finalmente, como el pastoreo nómada tradicional se volvió insostenible, se produjo una nueva subdivisión de la tierra, cuando a las unidades familiares bahima se les asignaron pequeños ranchos en la década de 1990.

⁸ Éstos incluyen la detención, las multas y la confiscación de ganado, así como el estar expuestos a las garrapatas y los depredadores.

Los pastizales abiertos de Nkore se conservan únicamente en el Parque y los ranchos del gobierno. Como conse-



En el interior del rancho de Inidi. Fotografía: Mark Infield.

cuencia inevitable de ello, la cría de vacas *ankole* por su belleza ha experimentado un declive. Hasta hace poco se conservaba pura la línea masculina de la raza *ankole*. Infield (2002) encontró sólo marcadores genéticos taurinos en el cromosoma Y. Pese a siglos de cruzamientos, sólo se introducían vacas en los rebaños, nunca toros. En la actualidad, a fin de incrementar rápidamente la producción, se importan toros exóticos. Esto tendrá como consecuencia la rápida pérdida de la raza *ankole*, y ya está conduciendo a la pérdida de la *enyemebwa* y, con ella, la del sello característico de la cultura bahima.

Reconocer el conflicto entre los bahima y las autoridades del Parque como un conflicto entre valores culturales contrapuestos ofrece la oportunidad de distender dicho conflicto y preservar la cultura de los bahima y sus vacas. Infield (2002) propuso que eso se conseguiría si se ampliaban los valores que el Parque representa para que incluyeran los de los bahima. Devolviendo las vacas *ankole* al paisaje, compartiendo el derecho a definir el sentido del paisaje, el Parque puede convertirse en un instrumento apto para conservar la cultura y los valores de los bahima, asegurando además la supervivencia de una raza única de ganado e incrementando la sostenibilidad del Parque al tender un puente hacia la comunidad. Sus tres recomendaciones principales eran:

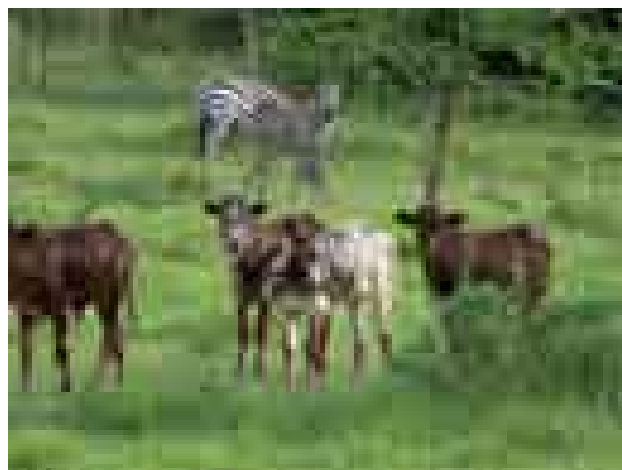
- La exclusión de las vacas y la historia del conflicto que eso suscitó deben comprenderse como un conflicto entre construcciones culturales de la naturaleza y el paisaje, y responder a ello como tal.
- El Parque debería ser responsable de la conservación de la vaca *ankole* y presentarse ante los bahima como un ente que preserva valores que son importantes para ellos.
- Deben estudiarse y desarrollarse adecuadas estructuras institucionales y de gestión que permitan integrar la conservación de la vaca *ankole* en los valores y funciones actuales del Parque.

Con ayuda financiera y moral de la Macarthur Foundation, la Autoridad para la Conservación de la Vida Salvaje de Uganda y Fauna & Flora International han puesto en marcha el proyecto «Cultura, Valores y Conservación» para llevar a la práctica esas recomendaciones.

Este proyecto está demostrando que se puede generar interés y respaldo hacia las áreas protegidas entre la población local si se diseñan y gestionan los parques de modo que reflejen los valores culturales que subyacen en las representaciones sociales de la naturaleza y el paisaje de aquélla. Esto comporta integrar los rebaños de «vacas culturales» en el paisaje del Parque e integrar los valores que se asocian con ellas en el marco de su gestión. Para conseguir este doble objetivo, se está emprendiendo toda una gama de actividades.

El plan de gestión del Parque ha sido modificado para que contenga un reconocimiento explícito de los valores culturales de los bahima e incluya medidas prácticas que tengan en cuenta el control diario de las vacas *ankole* dentro del Parque. Poner en marcha tales medidas está resultando más difícil de lo esperado, tanto por razones culturales como de orden práctico. La fuerte tradición de conservación dificulta que los gestores apoyen la introducción de vacas en el Parque, y por otra parte la gestión extensiva de las vacas *ankole* dentro del mismo requiere más infraestructura, más personal y más capacidad de gestión. Todavía está por resolver todo lo relativo al número de animales que se van a permitir, dónde pastarán, cómo se tratará la cuestión de la propiedad, qué se hará con el aumento natural en los rebaños, así como otros problemas. Un concepto clave, pero difícil, para todas las partes implicadas es que las vacas deben ser «vacas culturales», no «vacas económicas». Esto es necesario a fin de distinguir su presencia en el Parque de los rebaños de propiedad privada que siguen paciendo en él, y para garantizar que los objetivos de conservación de esa idea no acaben siendo aplastados por consideraciones comerciales.

Un problema real con que se enfrentan los gestores del Parque es de qué modo afectará al turismo la presencia de las vacas en el mismo. El hecho de que muchos turistas no esperen encontrar vacas y de que muchos se quejen si las ven, ha llevado a la dirección del Parque a sugerir que se oculte a las «vacas culturales» en rincones poco visitados de éste. Esto demuestra que sigue habiendo dificultad para apreciar la idea que subyace en la integración de las vacas. Y también se infravalora el potencial valor turístico de estos magníficos animales. El mencionado proyecto trata de dar respuesta a estos problemas colaborando con la industria turística para desarrollar materiales que expliquen la relación histórica entre los bahima y el paisaje del Parque y la naturaleza excepcional de las propias vacas.



Vacas *ankole* y cebras. Fotografía: Mark Infield.

Finalmente, este proyecto también ha contribuido a la creación de una entidad que defiende los valores culturales de los bahima, apoya el proceso de integración de dichos valores en la estructura del parque y contribuye a traducir en acciones prácticas la concepción de la naturaleza y el paisaje que tienen los bahima. La Ankole Cow Conservation Association (Asociación para la Conservación de la Vaca Ankole) negocia con las autoridades del Parque. Esta entidad tiene también como objetivos dar apoyo a la selección de animales para asegurar su «belleza», aconsejar sobre gestión de los rebaños y participar en la propiedad de las vacas sirviéndose de las instituciones tradicionales asociadas con la donación y préstamo de vacas entre los bahima. Se espera que en el futuro este grupo también proporcione formación y concienciación sobre las vacas hermosas y el Parque entre la comunidad local.

Los impactos positivos sobre el estatus de conservación del Parque se están ya traduciendo en cambios en la relación y las interacciones entre las autoridades del Parque y la comunidad bahima. Además, este enfoque está empezando ya a influir a nivel nacional en la política y la práctica del diseño y gestión de las áreas protegidas. Tanto si este nuevo planteamiento de la gestión del Parque Nacional del Lago Mburo da como resultado que éste vuelva a ser declarado oficialmente Paisaje Protegido como si no, la revelación de las complejas y ricas interacciones que existen entre cultura y paisaje pueden influir positivamente en la línea de pensamiento que sustenta la teoría y la praxis de las áreas protegidas, en la experiencia de los que visitan áreas protegidas y en las interacciones entre éstas y sus vecinos.

Glosario

Bachwezi: Antepasados semíticos de los banyankole.

Bahima (sing. Muhima): Miembros pastores de los banyankole.

Bairu (sing. Muiru): Miembros agricultores de los banyankole.

Banyankole (sing. Muyankole): Miembros del pueblo banyankole.

Bihogo: Nombre de la vaca *ankole*, que se refiere a su color castaño rojizo, el color preferido.

Eka: Núcleo familiar; hacienda familiar.

Enyemebwa: Vacas hermosas, más hermosas que las demás; deriva del verbo *okwema*, «ser apareadas y criadas por su belleza».

Ganado índico: Ganado procedente del *Bos indicus*, ganado cebuino o con giba.

Ganado sanga: Razas de ganado procedentes de cruces entre razas taurinas sin giba y razas índicas o cebuinas de grandes cuernos.

Ganado taurino: Ganado procedente del *Bos taurus*, ganado sin giba.

Ghee: Mantequilla rancia.

Karo Karungi: La Tierra Hermosa: el territorio originario de los banyankole.

Nkore: El reino extenso de los banyankole.

Omugabe: El rey de los banyankole.

Referencias

Behnke, R. H. e I. Scoones. 1993. «Rethinking Rangeland Ecology: Implications for Rangeland Management in Africa». In R. H. Behnke, I. Scoones & C. Kerven (eds.), *Range Ecology at Disequilibrium: New Models of Natural Variability and Pastoral Adaption in African Savannas*. Londres, Overseas Development Institute. 1-30.

Bonte, P. 1991. «"To Increase Cows, God Created the King": The Function of Cattle in Interlacustrine Societies». In J. D. Galty & P. Bonte (eds.), *Herders, Warriors and Traders; Pastoralism in Africa*. Boulder, Westview Press. 62-86.

Coe, M. J., D. Cumming y J. Phillipson. 1979. «Biomass and Production of Large African Herbivores in Relation to Rainfall and Primary Production», *Oecologia* 22: 341-354.

Crazzolara, J. P. 1969. «The Hamites - Who Were They?», *The Uganda Journal* 33 (1): 41-48.

Croll, E. y D. Parkin. (eds.). 1992. *Bush Base: Forest Farm; Culture, Environment and Development*. Londres, New York, Routledge.

Doornbos, M. R. 1978. *Not All the King's Men: Inequality as a Political Instrument in Ankole, Uganda*. La Haya, París, New York, Mouton Publishers. 232.

Elam, Y. 1974. *The Social and Sexual Roles of Hima Women; a Study of Nomadic Cattle Breeders in Nyabushozi County, Ankole, Uganda*. Manchester, Manchester University Press. 259.

Galaty, J. G. 1993. «Maasai Expansion and the New East African Pastoralism». In T. Spear and R. Waller (eds.), *Being Maasai; Ethnicity and Identity in East Africa*. Londres, James Currey. 61-86.

Hanotte, O., C. L. Taweh, D. G. Bradley, M. Okomo, Y. Verjee, J. Ochieng y R. E. O. Rege. 2000. «Geographical Distribution and Frequency of a Taurine *Bos Taurus* and an Indicine *Bos Indicus* Y Specific Allele Amongst Sub-Saharan African Cattle Breeds», *Molecular Ecology* 9: 387-396.

Infield, M. 2002. *The Culture of Conservation: Exclusive Landscapes, Beautiful Cows and Conflict Over Lake Mburo National Park, Uganda*. Tesis doctoral inédita, University of East Anglia, Reino Unido.

Infield, M. 2003. *The Names of Ankole Cows*, Fountain Press, Kampala.

Kamugisha, J. R. y M. Stahl. 1993. *Management of Natural Resources and Environment in Uganda; Policy and Legislation Landmarks, 1890-*

1990. Nairobi, SIDA's Regional Soil Conservation Unit, RSCU. 100.
- Kamugisha, J. R., Z. A. Oguta y M. Stahl. 1997. *Parks and People - Conservation and Livelihoods at the Crossroads: Four Case Histories* 17: Informe técnico. Regional Soil Conservation Unit/SIDA, Nairobi.
- Kanyamunyu, P. L. 1951. «The Tradition of the Coming of the Abalisa Clan to Buhwezu, Ankole», *The Uganda Journal* 15 (1): 191-192.
- Karugire, S. R. 1971. *A History of the Kingdom of Nkore in Western Uganda to 1896*. Londres, Oxford University Press. 291.
- Kingdon, J. 1984. «Lake Mburo - a New National Park in Uganda», *Oryx* 19 (1).
- Kinloch, B. 1972. *The Shamba Raiders: Memories of a Game Warden*. Londres, Collins and Harvill Press. 384.
- Kiwanuka, M. S. M. 1968. «The Empire of Bunyoro Kitara: Myth or Reality», *Canadian Journal of African Studies* 2 (1): 27-48.
- Lamphear, J. 1993. «Aspects of "Becoming Turkana"». In T. Spear y R. Waller (eds.), *Being Maasai: Ethnicity and Identity in East Africa*. Londres, James Currey. 87-104.
- Langdale-Brown, I., H. A. Osmaston y J. G. Wilson. 1964. *The Vegetation of Uganda*. Entebbe, Government Printers; Uganda.
- Lind, E. M. y M. E. S. Morrison. 1974. *East African Vegetation*. Londres, Longman. 257.
- Lukyn Williams, F. 1936. «The Inauguration of the Omugabe of Ankole to Office», *The Uganda Journal* 4 (1).
- Macdonald, R. 1967. Map. Uganda: Mean Annual Rainfall. Entebbe, Gobierno de Uganda.
- Mackintosh, W. L. S. 1938. *Some Notes on the ABahima and the Cattle Industry in Ankole*, Entebbe, Government Printers.
- McMaster, D. N. 1966. «Changes in the Extent and the Distribution of Cultivation in Uganda 1952-58», *Uganda Journal* 30 (1): 63-74.
- Morris, H. F. 1953. «The Balisa Bakama of Buzimba», *The Uganda Journal* 17 (1): 71-72.
- Morris, H. F. 1955. «The Kingdom of Mpororo», *The Uganda Journal* 19 (1): 204-208.
- Morris, H. F. 1957. «The Making of Ankole», *The Uganda Journal* 21 (1): 1-15.
- Mugisha, A. R. 1993. *A Case Study of Nshara Grazing Area, Mbarara Uganda*. MSc. Rural Resources and Environmental Policy, Wye College, London University, Londres. 55.
- Muhweezi, A. B. 1994. *The Lake Mburo National Park Management Plan: 1994-1998*. Kampala, Uganda National Parks. 142.
- Mungonya, Z. C. K. 1958. «The Bacwezi in Ankole», *The Uganda Journal* 22 (1): 18-21.
- Mushanga, M. T. 1970. «The Clan System among the Bahyankore», *The Uganda Journal* 34 (1): 29-33.
- Muvumba, J. 1982. *The Politics of Stratification and Transformation in the Kingdom of Ankole, Uganda*. Tesis doctoral. The Department of Government, Harvard University, Cambridge, Massachusetts. 274.
- Oliver, R. 1953. «A Question About the Bachwezi», *The Uganda Journal* 17 (1): 135-137.
- Pomeroy, D. y P. Kasoma. 1993. *The Birds of Lake Mburo National Park*. Informe del Proyecto comunitario de Conservación del Lago Mburo. Parques Nacionales de Uganda, Kampala. Marzo 1993.
- Posnansky, M. 1966. «Kingship, Archaeology and Historical Myth», *The Uganda Journal* 30 (1): 1-12.
- Schama, S. 1996. *Landscape and Memory*. Londres, Fontana Press. 651.
- Schoenbrun, D. L. 1993. «Cattle Herds and Banana Gardens: The Historical Geography of the Western Great Lakes Region, Ca. AD 800-1500», *The African Archaeological Review* 11: 39-72.
- Snelson, D. y A. Wilson. 1994. *Lake Mburo National Park Guidebook*. Nairobi, Parques Nacionales de Uganda / African Wildlife Foundation. 70.
- Spear, T. 1993. «Introduction: Being Maasai: Ethnicity and Identity in East Africa». In T. Spear y R. Waller (eds.), *Being Maasai: Ethnicity and Identity in East Africa*. Londres, James Currey. 322.
- Willock, C. 1964. *The Enormous Zoo: A Profile of the Uganda National Parks*. Londres, Longmans.
- Wrigley, C. C. 1958. «Some Thoughts on the Bacwezi», *The Uganda Journal* 22 (1): 11-17.

Los autores

Mark Infield es director del programa Asia Pacífico de Fauna & Flora International. Ha trabajado en la gestión de áreas protegidas, centrandose su atención en la interacción entre las áreas protegidas y el entorno social, político, cultural y económico en que se hallan. Concluyó un doctorado en la School of Development Studies, University of East Anglia, Reino Unido, para el cual llevó a cabo un estudio multidisciplinar para investigar el papel de la cultura en los conflictos entre los pastores nómadas y los gestores del parque. Es autor de *The Names of Ankole Cows* («Los nombres de las vacas ankole»), así

como de ensayos y artículos sobre gestión de las áreas protegidas.
Terry Villa, P Dewata 1, Jl. Pantai Padang Galak, Sanur 80228 Bali,
Indonesia.

Teléfono: + 62 (0) 361283362.

mark.infield@fauna-flora.org.

El interés de **Arthur R. Mugisha** por la conservación brotó a temprana edad, a raíz de una visita escolar al Parque Nacional de las Cataratas de Murchison. En 1987, se licenció en Ciencias Forestales por la Universidad de Makerere, y a continuación se incorporó a la Autoridad para la Conservación de la Vida Salvaje de Uganda como celador medioambiental. En los años siguientes fue subiendo de categoría hasta llegar a ser el Director Ejecutivo, puesto que ocupó durante cinco años, para incorporarse posteriormente a Fauna and Flora International. Durante el mismo período completó un doctorado en Ciencias por la Universidad de Londres y otro en Filosofía por la Universidad de Florida, EE.UU.

Patrick Rubagyema ha estado ocupado en investigaciones de campo, en numerosas incumbencias, desde que terminó Secundaria. En los últimos años de la década de 1990 fue ayudante de investigación en un estudio sobre la cultura del ganado de los banyankole bahima, en el que su familiaridad con una amplia gama de prácticas de investigación participativa fue reforzada por su conocimiento de primera mano de la cría de las vacas hermosas. En 2005 se incorporó a Fauna and Flora International como Oficial de Proyectos en el proyecto Valores Culturales y Conservación.

Eunice Mahoro Duli se licenció en Ciencias Sociales por la Universidad de Makerere en 1990. Poco después se incorporó al Centro de Tenencia de Tierras de la Universidad de Wisconsin como oficial investigador, trabajando bajo los auspicios del Centro de Ciencias Sociales de dicha Universidad. Se incorporó a la Autoridad para la Conservación de la Vida Salvaje de Uganda en calidad de Directora de Conservación Comunitaria, puesto que todavía ocupa.

El área monástica del Parque Natural de Vanatori Neamt, Rumanía

Benedict Sauciuc y Sebastian Catanoiu

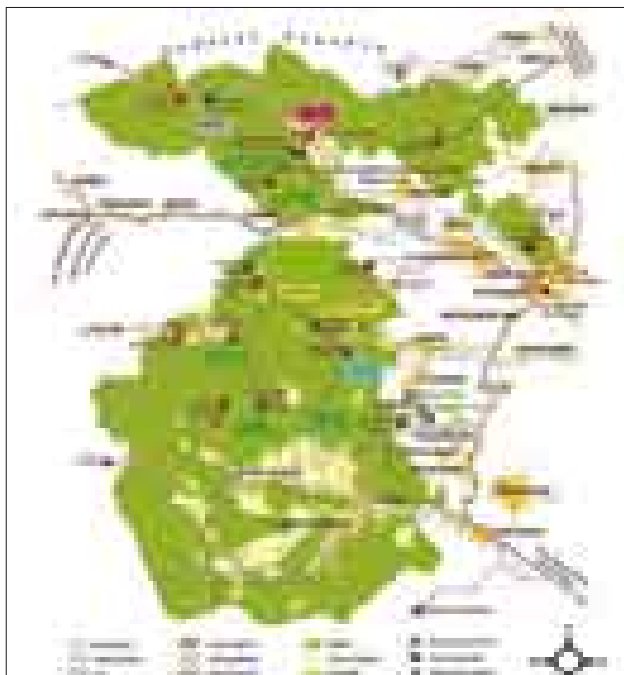
Con una superficie de 30.818 ha, el Parque Natural de Vanatori Neamt se extiende por la zona nororiental de los Cárpatos rumanos, con altitudes que van desde los 400 hasta los 1.200 m. En total, se han identificado en él 1.053 especies de plantas, muchas de las cuales son especies raras, en peligro y endémicas. Y por lo que a la fauna se refiere, todos los grandes depredadores y herbívoros de los Cárpatos se encuentran bien representados (Deju y Iorgu 2003). Según el inventario realizado en 2007, dentro de los límites del Parque viven cinco osos pardos, siete linces y doce lobos, y la presencia de estos importantes depredadores está en directa relación con el buen estado de conservación de los hábitats naturales del Parque. En 1475 esta área fue declarada reserva de caza para uso exclusivo de los príncipes moldavos (vanatori significa «cazadores»), pero en la actualidad el uso del suelo se reparte entre bosques (el 85%), hena- res y pastos (el 10%), matorrales boscosos de transición (el 2%) y pequeñas zonas urbanizadas (el 2%).

A partir del siglo XIV, todos los sucesivos príncipes moldavos donaron tierras de labor o bosques a los monasterios, y de este modo la Iglesia Ortodoxa poseyó o ad-

ministró grandes extensiones de tierras durante largos periodos de tiempo. El régimen comunista nacionalizó las propiedades eclesiásticas en 1948 y, así, en 1999, cuando el Parque fue declarado área protegida de Categoría V de la UICN, todo su territorio estaba ya en manos del Estado rumano. No obstante, con la restitución de tierras a sus antiguos propietarios, la situación ha cambiado mucho y, en la actualidad, parte de las tierras del Parque pertenecen a consejos locales y a particulares, y más de un tercio, a la Iglesia Ortodoxa, aunque todavía más de la mitad siguen perteneciendo al Estado rumano.

Sólo existen dos pueblos en el sector sur del Parque (con unos 2.000 habitantes), mientras que las comunidades monásticas, que se concentran en la parte septentrional y central del Parque, albergan unos 1.100 monjes y monjas. Así pues, esta área acoge la segunda mayor concentración monástica cristiana de Europa, después de la del Monte Athos en Grecia.

El Parque es famosísimo por los 16 monasterios y eremitorios ortodoxos rumanos que se reparten por toda esta área protegida. El monasterio de Neamt, el más antiguo y famoso, fue edificado entre 1375 y 1391, y refleja la madurez del gótico moldavo. Se le conoce como la «Gran Laura» o la «Jerusalén rumana». Los conventos de Agapia y de Varatec son los más grandes del mundo ortodoxo (entre 300 y 400 monjas cada uno) y son famosos por las pinturas que albergan y por sus maravillosos



Mapa 1. Parque Natural de Vanatori Neamt. Por cortesía del Parque Natural de Vanatori Neamt.



Monjes del monasterio de Sihastria. Fotografía: Sebastian Catanoiu.

iconos, de gran belleza. Todavía hoy es tradición para todos los rumanos visitar esta área por lo menos una vez en su vida, y cientos de miles de peregrinos acuden en masa cada año a los monasterios, principalmente en verano coincidiendo con ciertas festividades ortodoxas.

Tanto desde un punto de vista espiritual como cultural, estos monasterios han tenido gran importancia durante muchos años. El monasterio de Neamt posee la mayor biblioteca monástica de Rumanía, integrada por 18.000 volúmenes y unos 600 manuscritos de extremado valor, que datan de los siglos XIV al XIX. En el siglo XVIII, bajo el abad Paisy Velichkovsky, Neamt albergaba 1.000 monjes de todo el orbe ortodoxo y era, asimismo, un centro cultural de la religión ortodoxa europea, ejerciendo también mucha influencia en Rusia y Ucrania. En efecto, la traducción de la Filocalía griega al eslavo eclesiástico realizada por el abad Paisy influyó en autores rusos como Dostoievski y Tolstói. La importancia cultural de esta área se refleja igualmente en la cantidad de importantes artistas rumanos que fueron atraídos por su belleza natural y sus sitios históricos y espirituales. Eminescu, el poeta nacional rumano, Creanga, el gran narrador, y Sadoveanu, el más famoso de los novelistas

rumanos, vivieron y trabajaron en esta área. Y las asombrosas pinturas del monasterio de Agapia son del gran pintor rumano Grigorescu.

Los siglos de propiedad monástica de estas tierras y la continuada presencia desde muy antiguo de grandes comunidades monásticas han moldeado el paisaje de un modo particular, de tal manera que en la actualidad toda esta área constituye una expresión excepcional de lo que son los asentamientos monásticos enclavados en zonas boscosas. La primera ley oficial que controlaba los aprovechamientos de los bosques monásticos no fue promulgada hasta 1843 (el primer plan de gestión forestal fue redactado en 1853), y los métodos tradicionales de aprovechamiento se basaban en la tala de pequeños rodales de árboles resinosos (abeto blanco y píceas) con destino a la edificación y la elaboración de tejas de madera, y la de árboles caducifolios (especialmente hayas) para calefacción y para cocinar. Los rudimentarios medios de transporte y de labor en el bosque eran incapaces para extraer árboles de gran tamaño o situados a grandes distancias, por lo que la tala de árboles se concentraba en la proximidad de las carreteras principales y se limitaba por lo general a árboles de pequeño diámetro. Esto explica



Vista del nuevo skitul Sihla desde la zona eremítica. Fotografía: Josep Maria Mallarach.

la edad venerable de muchos rodales del Parque (cerca de la mitad de los rodales del bosque tienen más de 100 años) y que hayan perdurado todas las principales especies de fauna de los Cárpatos.

Las rigurosas condiciones de vida en las zonas forestales de montaña conducían necesariamente a una utilización comunitaria y eficiente de los pastos, los henares y los calveros. Una característica importante de este paisaje son las aldeas monásticas, desarrolladas pensando en la autosuficiencia. Estas aldeas poseen oficinas de correos, dispensarios, molinos harineros, tiendas, aserraderos y otros servicios, y pueden subsistir sin apenas ayuda exterior. Todavía hoy, todas las comunidades monásticas se consagran a actividades tradicionales tales como la ganadería, la artesanía en madera, la producción de fruta, la recogida de setas y bayas, la apicultura, la tejeduría, la confección de bebidas tradicionales a base de frutas, la repostería y la piscicultura en estanques, las cuales no comportan un impacto negativo importante sobre el entorno natural. Este modelo, caracterizado por una producción y un consumo sostenibles, no produce un gran volumen de alimentos, y los escasos excedentes se venden en las tiendas de los monasterios o se emplean como limosnas en las festividades ortodoxas.

La vida en el área monástica, con sus temores y esperanzas, se ha mantenido sin cambios durante siglos y sigue desarrollándose en estrecho contacto con la naturaleza, empleando cultivos y ganado adaptados al lugar. La estrecha relación que existe entre el antiguo modelo monástico de aprovechamiento del suelo y los paisajes y la biodiversidad actuales fue una de las razones para que —por primera vez en Rumanía— se incluyera el concepto de Sitio Sagrado Natural en la revisión del Plan de Gestión del Parque, en los dos capítulos dedicados a la eva-

luación y los planes de gestión de la herencia religiosa y cultural-histórica, basándose en criterios de conservación espiritual y natural (Mallarach y Papayannis 2007).

Dado que la mayor amenaza a esta simbiosis procede de la sociedad materialista actual, que fomenta conductas basadas en el consumo excesivo y la cultura del usar y tirar (Kang y Wimmer 2007), se debe apoyar el actual modelo monástico de producción-consumo con la creación de marcas registradas monásticas y animando a la gente a alejarse del consumo material. Deben ofrecerse a los visitantes productos más duraderos, más respetuosos con el medio ambiente y de mejor calidad. Afirmer los valores sagrados de los sitios y las especies —mediante una concienciación pública que englobe lo medioambiental y lo religioso y una educación que ponga el acento en la asombrosa combinación de características naturales y espirituales del Parque— es un paso necesario para conseguir la protección de su biodiversidad.

Referencias

- Deju, R. y O. Iorgu. 2003. *Parcul Natural Vanatori Neamt-diversitate biologica*, Piatra Neamt, Rumanía: Editura Autograf [«Parque Natural de Vanatori Neamt-diversidad biológica»].
- Kang, M.J. y R. Wimmer. 2007. «Product service systems as systemic cures for obese consumption and production», *Journal of Cleaner Production*.
- Mallarach, J.M. y Thymio Papayannis (eds.). 2007. *Protected Areas and Spirituality. Proceedings of the First Workshop on the Delos Initiative-Montserrat 2006*, Gland, Suiza, IUCN, y Montserrat, España, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.



Paisaje agrícola en torno al monasterio de Sihastria. Fotografía: Josep Maria Mallarach.

Los autores

Benedict Sauciuc es abad del Monasterio de Neamt, asesor forestal de la Iglesia Metropolitana de Bucovina y Moldavia, y miembro del Consejo Eparquial de la Iglesia Metropolitana de Bucovina y Moldavia.

Sebastian Catanoiu es director del Parque Natural de Vanatori Neamt desde 2003, miembro de la CMAP, de la Iniciativa Delos, del Grupo Especialista de la CSE/UICN sobre bisontes y del Grupo de Trabajo sobre Herencia Cultural y Saber Tradicional de la Convención de los Cárpatos.

Parcul Natural Vanatori Neamt, Vanatori Neamt, 617500, Rumanía.
catanoius@yahoo.com.

El Parque Cultural de Dzibilchaltún, México

María de Jesús Ordóñez, Mercedes Otegui, Celia López y Paloma Rodríguez

Resumen

El presente trabajo realiza un recorrido biocultural por el Parque Nacional de Dzibilchaltún, ubicado al norte de la península de Yucatán. Éste se remonta a los primeros asentamientos que poblaron la región, transita por el surgimiento de una de las más antiguas ciudades del período Clásico Maya, continúa por la conquista española en el siglo XVI, revisa el florecimiento de la hacienda henequenera, describe el descubrimiento de vestigios arqueológicos y su exploración a mediados del siglo XX hasta el reciente reconocimiento de la importancia de sus recursos naturales como Área Natural Protegida para, finalmente, arribar a la caracterización actual de este paisaje cultural, testigo y resultado de numerosos usos históricos y en proceso de naturalización espontánea, debido al abandono de prácticas y actividades anteriores.

El crecimiento de la mancha urbana de la ciudad de Mérida ha convertido al Parque Nacional de Dzibilchaltún en refugio natural de flora y fauna silvestre, en el que se entrelazan valores naturales y culturales; la selva baja caducifolia presenta varias especies endémicas y en peligro de extinción, asociadas a leyendas y tradiciones que los habitantes otorgan a plantas y animales, y atesora valores culturales y espirituales igualmente amenazados.

El paisaje cultural y natural en conjunto

El extenso territorio que comprende la península de Yucatán hasta las sierras de Guatemala, Honduras y Nicaragua fue habitado por los mayas, quienes alcanzaron importantes avances científicos y artísticos, con una compleja organización política, social, económica y religiosa, así como un activo comercio circumpeninsular y la explotación de recursos naturales ligados a diferentes ambientes naturales. Desarrollaron dos tipos de agricultura: la roza, tumba y quema, de temporal, y la intensiva, con avanzadas técnicas de riego y manejo de laderas.

El Preclásico (2000 al 100 a.C.) marca el inicio de las aldeas agrícolas, período en el que Dzibilchaltún (600 a.C.) —una de las ciudades más antiguas del norte de Yucatán— registra grupos nómadas de cazadores recolectores que vivían de la caza de animales pequeños y la

recolección de frutos y semillas silvestres, con incipiente agricultura.

En el Clásico (100 a.C.-800 d.C.), la ciudad alcanzó un notable desarrollo urbano, con arquitectura pública monumental; su florecimiento es contemporáneo del de Palenque, Copán y Tikal. La organización política, social, religiosa y económica se hizo más compleja, con un fuerte intercambio comercial entre regiones. En el siglo XVI las ciencias y las artes estaban en decadencia y la ciudad estaba parcialmente abandonada.

Ubicación política y demografía

El Parque Nacional de Dzibilchaltún se localiza a 15 km al norte de la ciudad de Mérida, capital del estado de Yucatán, y a 20 km al sur del Puerto de Progreso; su altura es de 5 m sobre el nivel del mar, y comprende una superficie de 539,43 hectáreas.

El Parque colinda con tres localidades, el fraccionamiento de La Ceiba, y los ejidos de Chablekal y Dzibilchaltún. Las



Mapa 1. Regiones en las que aparecieron, en el período comprendido entre 1200 a.C.-300 d.C., los primeros centros ceremoniales con agricultura avanzada y arquitectura monumental. Fuente: Atlas Nacional de México. 1990. Instituto de Geografía-UNAM. Historia; época prehispánica; orígenes y mundo prehispánico.

estadísticas muestran un dinámico crecimiento de la población y expansión de la mancha urbana, principalmente en Chablekal y La Ceiba. De 1990 al 2000 la población indígena creció, un 45% en Dzibilchaltún y un 62% en La Ceiba, en tanto que en Chablekal disminuyó. La población económicamente activa ocupada en actividades primarias (agricultura, ganadería, pesca y recolección) muestra una considerable disminución en Dzibilchaltún (mayor al 17%), en tanto que en Chablekal (7,5%) y La Ceiba (1,6%) creció.

La Ceiba cuenta con un perfil poblacional mestizo mayoritariamente profesionista y con altos índices de escolaridad y educación, y sus valores de desarrollo y calidad de vida contrastan con los de Chablekal y Dzibilchaltún. De las tres localidades, Chablekal es la más poblada, con los mayores índices de población indígena, en situación de pobreza y carencia de infraestructura básica; Dzibilchaltún muestra los mismos parámetros de pobreza e infraestructura, pero en menor escala.

Tenencia de la tierra y otros aspectos legales

Entre los mayas prehispánicos no existió la propiedad privada. Se reconocían extensos territorios como propiedad de una determinada comunidad, y entre comunidades existían tierras neutrales que no pertenecían a nadie y cualquier individuo podía usufructuarlas. En 1974 Kurjack identificó en Dzibilchaltún un patrón de asentamientos dispuesto en círculos concéntricos. En el círculo más pequeño se ubicaba el centro de la ciudad, con las estructuras más importantes y las casas habitación de los gobernantes, sacerdotes y militares. En el círculo intermedio estarían las casas habitación de los artesanos, los comerciantes y los habitantes ricos. Finalmente, en el círculo externo, se localizarían los campesinos y las parcelas de producción agrícola.

En el siglo XVI las divisiones administrativas impuestas por los españoles modificaron considerablemente el territorio maya. Se establecieron haciendas que en el siglo XIX alcanzaron su máximo esplendor con la industria henequenera. En el siglo XX el gobierno expropió los terrenos de la hacienda de Chablekal, en favor de los ejidos de Chablekal y Dzibilchaltún. En 1960 los ejidatarios de Chablekal cedieron voluntariamente 110 ha al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)¹, por contener las estructuras arqueológicas más importantes

¹ El INAH es el organismo del gobierno federal que garantiza la investigación, conservación, protección y difusión del patrimonio prehistórico, arqueológico, antropológico, histórico y paleontológico de México; tiene a su cargo el cuidado y preservación de sitios y zonas arqueológicas en todo el territorio mexicano, según la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (1972).

y emblemáticas de Dzibilchaltún, como el conjunto de la Plaza Central dispuesto en torno al cenote Xlacah, el Templo de las Siete Muñecas, la Capilla Abierta, el Templo Parado, las Estructuras 36 y 38, el Sacbe 1 y una porción del Sacbe 2.

El 99% de la superficie del Parque Nacional de Dzibilchaltún está en terrenos del ejido Chablekal y el resto en el ejido de Dzibilchaltún. El área central de la ciudad prehispánica queda casi completamente contenida en los límites del parque y zona arqueológica de Dzibilchaltún. Kurjack (op. cit.) estima que en la época de florecimiento de Dzibilchaltún, la ciudad pudo abarcar 20 km² (correspondiente al círculo más externo), extensión que es comparable con la que actualmente ocupa la ciudad de Mérida.

No existe expropiación del área arqueológica de Dzibilchaltún, ni del área decretada como Parque Nacional; sin embargo, se espera que próximamente la zona sea promovida como Paisaje Cultural Protegido de acuerdo a los criterios de la categoría V de la UICN.

Estatus legal y administrativo del paisaje protegido

La zona arqueológica de Dzibilchaltún fue decretada Parque Nacional en 1987 y abarca una superficie de 539 ha, donadas por el ejido Chablekal.



Plumeria y henequén (Agave fourcroydes). Fotografía: María de Jesús Ordóñez.

El Parque Nacional de Dzibilchaltún es administrado por tres instancias: el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), el Patronato de Unidades del Servicio Cultural y Turístico del Estado (CULTUR) y la Secretaría de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente del Gobierno de Yucatán (SEDUMA), a través de la Dirección de Áreas Naturales Protegidas.

El INAH cuenta con un encargado que administra la zona arqueológica y un encargado de investigación, además de seis custodios, un jefe de seguridad, un velador y un boletero. El INAH le otorga un presupuesto operativo de 560.000 pesos anuales, que cubre los salarios del personal. Los costos de mantenimiento y trabajo arqueológico han sido cubiertos por los proyectos obtenidos por los arqueólogos encargados del sitio. La zona arqueológica de Dzibilchaltún ocupa la tercera posición en número de visitantes anuales (100.000), después de Chichen Itzá y Uxmal. El INAH es quien toma las decisiones sobre las actividades que están permitidas en el Parque y mantiene una relación necesaria con CULTUR y SEDUMA.

CULTUR construyó el Museo del Pueblo Maya, edificio que alberga una importante muestra del desarrollo cultu-

ral de la región, así como un parador turístico que ofrece servicios de restaurante, sanitarios y varias tiendas de artesanías que administra y concesiona a habitantes locales y comerciantes establecidos de la región. CULTUR cuenta con un administrador, un vigilante y un boletero.

SEDUMA asigna un encargado del mantenimiento del sendero interpretativo, quien ofrece recorridos a escuelas y visitantes. Guías turísticos acreditados por el INAH ofrecen recorridos por la zona arqueológica.

En México los parques nacionales y las áreas naturales protegidas de interés federal son administrados por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, organismo federal dependiente de la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales. En México se han decretado numerosas áreas como parques o reservas. El gobierno expropió dichas áreas, pero en la mayoría de los casos nunca cubrió el pago de los terrenos, lo cual generó grandes conflictos entre los administradores de las áreas naturales protegidas y los propietarios, quienes se vieron afectados por las normas y restricciones vigentes en dichas áreas.



Parque Nacional de Dzibilchaltún.

Aspectos físicos

Dzibilchaltún se ubica al norte de la Plataforma Yucateca, masa compacta formada por rocas sedimentarias cretácicas, carente de fallas tectónicas, que descansa sobre formaciones terciarias. Presenta afloramientos de estratos calizos de antiguas playas y líneas de costa. El relieve es plano, con ondulaciones y someras hondondas (Butterlin y Bonet 1963).

El clima es cálido, el más seco de los subhúmedos. La temperatura media anual es de 26° C y la precipitación, de 700 a 900 mm anuales. Los vientos del noroeste y sureste dominan durante todo el año; en invierno se presentan fuertes vientos del norte y los ciclones del Caribe.

En la zona de Dzibilchaltún no existen corrientes superficiales, presentando más de cien pozos naturales (cenotes) y artificiales. Xlakah es la formación natural más importante del área, mide 60 m² y su profundidad varía desde los 50 cm hasta los 54 m. El agua contiene altos niveles de calcio soluble, y en el extremo oriental flotan plantas acuáticas.

Dzibilchaltún presenta tres tipos de suelo: *ek'lu'um*, *k'ankab* y *hailu'um*, nombres mayas que describen su color, textura, contenido de materia orgánica, pedregosidad y drenaje (Steggerda 1941). El *ek'lu'um* es una rendzina negra madura y profunda, con escasa pedregosidad superficial; se localiza en los montes altos. El *k'ankab* es un suelo oscuro rojizo resultante del uso agrícola, menos profundo y más pedregoso. El *hailu'um* describe afloramientos de roca caliza con escasa cubierta de suelo, inapropiado para uso agrícola.

Originalmente la selva baja caducifolia cubrió el norte de la península, y dominaban las leguminosas como *Lysiloma bahamense* y *Piscidia piscipula*, (Miranda 1958). Debido al crecimiento urbano del municipio de Mérida y las actividades humanas, hoy sólo quedan relictos.

Se han identificado las siguientes formaciones:

- selva baja caducifolia o *noh k'aax*: vegetación arbórea, de 10 a 12 m de altura, con tallos gruesos; crece en suelos negros (*ek'lu'um*);
- acahual o tankelen húche: vegetación secundaria con elementos arbustivos y arbóreos de talla mediana (3-5 m); crece sobre planteles de henequén y milpas abandonadas.



El Templo de las Siete Muñecas. Fotografía: María de Jesús Ordóñez.

das y áreas afectadas por el huracán Isidoro. En el estrato arbóreo destacan *Acacia gaudieri*, *Leucaena glauca*, *Mimosa hemiendyta*, *Pithecellobium unguis-cacti*, *Bursera simaruba* y *Piscidia piscipula*;

- acahual joven o *hu'che'e*: vegetación herbácea que surge durante las primeras etapas de regeneración; vegetación abierta, que crece sobre suelos pedregosos, dominando las gramíneas como *Andropogon glomeratus*, *Chloris inflata muul* y *Cynodon dactylon*; y henequenal, plantación de *Agave fourcroydes*.

En total, se han registrado 282 especies de flora, de las cuales 209 son conocidas en la región y nombradas en lengua maya. De ellas, 20 especies son endémicas de Yucatán, y una de ellas, *Cordia dodecondra*, está en peligro de extinción (UICN 1978).

En cuanto a la fauna, Wing & Steadman (1980) identificaron restos arqueológicos de 54 especies de vertebrados: 20 de mamíferos, 16 de aves, una de anfibios, 9 de reptiles y 8 de peces. El 50% de los restos de mamíferos corresponden al venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*), el 20% al perro doméstico (*Canis familiaris*), el 12% a dos especies de conejos (*Sylvilagus floridanus* y *S. brasiliensis*), el 14% a dos especies de pecarí, el de collar (*tayassu tajacu*) y el de labios blancos (*Tayassu pecari*), y el 11% al venado enano (*Mazama gouazoubira*). Entre las aves destacan la chachalaca (*Ortalis vetula*) y el pavo ocelado (*Meleagris ocellata*); en los reptiles predomina la iguana (*Ctenosaura similis*) y entre los peces, un pez marino del género *Dasyatis*, cuyas espinas eran empleadas

para sacrificios humanos (sangrado de lengua o lóbulos de las orejas).

Cobb (1973, 1976) y Harting (1979) reportan 30 especies de aves pertenecientes a 16 familias; incluyen algunas endémicas peninsulares como *Icterus gularis* (yuyum) y *Myarchus yucatanensis* (xtacay), así como perico (*Aratinga astec*), colibrí (*Amazilia rutila* y *Anthracothorax prevosti*), cardenal o tzitzib (*Richmondia cardinalis*) y correcominos (*Geococcyx velox*).

Zamacona (1983) identificó tres especies de peces, endémicas del cenote Xlakah: *Ciclasoma urophthalmus* (zebra mojarra), *Poecilia velifera* (bandera) y *Astynax fasciatus altior* (sardina).

La selva de Dzibilchaltún se ha convertido en refugio natural de aves, mamíferos, anfibios y reptiles del norte de Yucatán: se ha reportado la presencia de jaguar y el incremento de venado cola blanca y diferentes especies de aves.

Patrones de uso del suelo y del agua

La estratégica ubicación de Dzibilchaltún, entre la costa y la selva, permitió a su población hacer uso de los recursos marinos y terrestres. En el Preclásico, los grupos de cazadores recolectores ejercieron poca presión sobre el ecosistema. La agricultura, de roza, tumba y que-



Vista del sacbe 1 desde el Templo de las Siete Muñecas. Fotografía: María de Jesús Ordóñez.

ma, intensificó la presión sobre la selva. En el período Clásico, el florecimiento de la ciudad implicó una mayor apropiación de recursos; la construcción de los edificios y avenidas (*sacbeob*) requirió la extracción de materiales de construcción como madera y roca. La densidad poblacional creció, se abrió una mayor extensión de selva y disminuyó su período de recuperación, aspecto que, ligado a prolongados períodos de sequía o impacto de huracanes, pudo haber promovido disturbios sociales y el parcial abandono de la ciudad en el Postclásico.

En Yucatán el agua, por su escasez, se consideró sagrada. Los mayas del norte desarrollaron tecnologías para almacenarla, como los chultunes o cisternas, y sartenes, depósitos más pequeños donde se acumula el agua de lluvia. La presencia de numerosos pozos naturales garantizó el abastecimiento de agua, elemento clave para el establecimiento de Dzibilchaltún. En el siglo XVI extensas superficies se convirtieron en haciendas, donde los españoles introdujeron nuevas tecnologías y sistemas productivos (arado egipcio en la agricultura y la cría de ganado aviar, bovino, ovino, caballar, asnal, porcino y la abeja europea), que modelaron un nuevo paisaje.

Prácticas antiguas y actuales del uso del suelo y del agua

La milpa es una de las prácticas productivas más importantes, que resume la tradición, la cultura y la estrecha re-

lación que existe entre la sociedad maya y la naturaleza. El sistema de roza, tumba y quema se inicia con la preparación de las tierras. Los mayas tradicionalmente realizaban ceremonias para pedir permiso a los dueños del bosque para tirar la selva. Se realizaba una cuidadosa selección de semillas, las cuales se sembraban con el uso del palo sembrador. A lo largo del año, la milpa recibía un cuidado hortícola. Cada práctica de manejo era acompañada de una ceremonia propiciatoria para pedir agua, buena cosecha, o ahuyentar la sequía y las plagas; sin embargo, estas ceremonias son cada vez menos frecuentes.

Las plantaciones de henequén dieron forma al paisaje típico de las haciendas henequeneras. Los planteles se inician con la tala de la selva y la siembra de *Agave*. A los siete años, se cortan las hojas de mayor tamaño, se limpian y procesan para obtener la fibra de henequén, ampliamente utilizada para hacer cuerdas, cordones, alfombras y para la fabricación de tejidos. La producción de hojas se mantiene hasta los 25-30 años. Los planteles se renuevan por medio del «lapach», técnica que consiste en tirar y quemar la plantación, para iniciar un nuevo ciclo. En el siglo XIX floreció el cultivo del henequén, hasta finales del siglo XX, cuando su precio cayó y se abandonó su cultivo. Dentro del Parque existen algunas milpas y planteles de henequén, y la población local colecta leña y otros recursos de la selva, algunos de los cuales son cultivados en sus huertos y patios.

La dinámica de cambio en la cobertura vegetal entre 1995 y 2005 indica que la selva baja caducifolia disminuyó del



Mujeres mayas con vestido tradicional. Fotografía: María de Jesús Ordóñez.



Altar del «Chac Chak» en el Museo del Pueblo Maya. Fotografía: María de Jesús Ordóñez.

52% al 24%. En el 2002 el huracán Isidoro provocó la caída de numerosos árboles. La superficie de acahual creció del 13% en 1995 al 48% en el 2005. Y el acahual joven descendió del 8% al 0,6% de la superficie del Parque. El henequén abandonado disminuyó del 21 al 17%, mientras que la plantación nueva creció del 1,39 al 3% y la milpa disminuyó un 0,2%. La superficie ocupada por la infraestructura del museo e instalaciones administrativas creció un 0,3%. El mismo comportamiento registró la superficie abierta al público, que creció de 8,3 a 11,65 ha, que corresponden al 2% de la superficie del Parque. En el 2005 se registraron los primeros asentamientos humanos en terrenos del Parque, y se talaron 13 ha.

La política estatal actual está enfocada a la terciarización de las actividades productivas de la entidad, y tanto en Chablekal como en Dzibilchaltún se registra una disminución de la Población Económicamente Activa, dedicada a las actividades primarias, pues sus habitantes se han incorporado a la economía de Mérida como prestadores de servicios. El INAH lleva un programa de acercamiento con los habitantes de Dzibilchaltún y Chablekal para promover la conservación de tradiciones y costumbres locales.

Herencia natural y económica

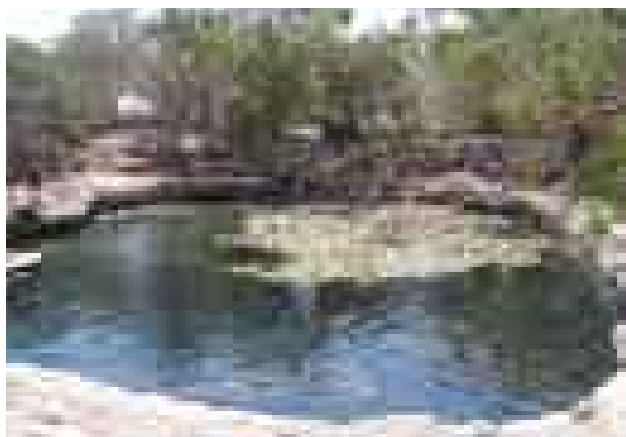
El pueblo maya realizó un importante manejo de sus selvas, logrando seleccionar, promover y domesticar numerosas especies, muchas de las cuales forman parte de los huertos tradicionales, cuya permanencia ha permitido la regeneración de las selvas mayas. Algunas de las especies importantes son el ramón (*Brosimum alicastrum*), árbol perennifolio que ofrece más de veinte productos diferentes, y cuyos frutos eran aprovechados sobre todo en las sequías y cuya semilla era utilizada para hacer tortillas, pan y sustituto de café; y la chaya (*Cnidoscolus chayamansa*) o mala mujer, planta que en

estado silvestre es urticante, pero que en el proceso de domesticación perdió su acción agresiva, y la variedad domesticada es utilizada como verdura, pues contiene elevados niveles de vitaminas. Los huertos producen numerosas variedades de frutos, como el chicozapote (*Manilkara zapota*), de donde se obtiene el chicle, y otros de producción local como el caimito, la guaya, el siricote, el mango y cítricos como la naranja agria, el limón y la mandarina, estos últimos introducidas por los españoles, ahora incorporadas a la dieta maya, así como una gran variedad de plantas condimenticias como el cilantro, el perejil, la manzanilla y la hierbabuena, que se mezclan con el achiote, la hierba santa y otras plantas nativas de América.

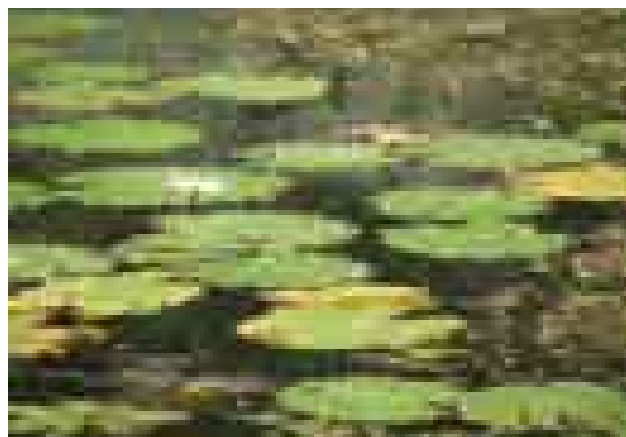
Los mayas domesticaron especies como el pochote (*Ceiba dodecandra*), el algodón (*Gossypium sp*) y el henequén (*Agave fourcroydes*), de las que obtuvieron textiles utilizados para la elaboración de almohadas, colchones, salvavidas, telas, cuerdas, amarras para barcos, alfombras, etc. Sin embargo, la introducción de fibras sintéticas las ha desplazado.

Valores culturales y espirituales

La vida de los mayas está directamente relacionada con la observación astronómica. El paso del sol a lo largo del año dirige el calendario agrícola, que marca la realización de importantes ceremonias, que a la llegada de los españoles se mezclaron con ceremonias cristianas y actualmente son el resultado de un sincretismo en el que se combinan elementos judeocristianos con elementos tradicionales mayas. Esta mezcla puede observarse en otros aspectos de la vida cotidiana de las localidades mayas tradicionales, que van desde la organización social, donde el ejido toma como base la organización comunitaria tradicional, pasando por el vestido, la alimentación, la medicina tradicional hasta los even-



El cenote Xlacah.
Fotografía: María de Jesús Ordóñez.



Nenúfares flotando sobre el agua de un cenote. Fotografía: María de Jesús Ordóñez.

tos cotidianos como son las ceremonias de nacimiento, bautizo, boda, así como entierros, la celebración del día de muertos, Navidad y Año Nuevo, tan vigentes como el idioma maya.

Dzibilchaltún significa «donde hay escrituras sobre piedras planas» (del maya *dzibil*, escrito, y *chaltún*, piedra plana). Integra importantes avances astronómicos, así como profundos conocimientos ambientales, ligados a la descripción del movimiento de los astros, el desarrollo de un sofisticado calendario lunar, que rige aún hoy en día, diversas actividades agrícolas, forestales y pesqueras de la región.

Para la cultura maya la selva es sagrada, los elementos de su flora y su fauna permiten conectar el inframundo con el supramundo. En la espalda de un mítico cocodrilo crece el yaxché (*Ceiba pentandra*), árbol madre, o centro del universo, que representa el cielo (supramundo); de sus frondosas ramas surgen frutos mamiformes, que alimentan a los niños que están por nacer. El cocodrilo representa a la tierra donde habitan los seres humanos; mantiene las fauces abiertas y los pies enterrados en el lodo, devora los pecados de los hombres y los conduce al inframundo, lugar destinado a los que infringen la ley.

Para los mayas la selva es propiedad de divinidades a las que se les debe pedir permiso para la extracción de productos, y realizan ceremonias especiales para talar el monte. Tanto en Chablekal como en Dzibilchaltún ya son pocos los agricultores que practican ceremonias como la del «Chac Chak», dedicada a Chac, dios de la lluvia; se realiza antes de la siembra para pedir lluvia y abundante cosecha.

La selva es habitada por seres mágicos. La «Xtabay» adopta cuerpo de mujer de largos cabellos, seduce a los hombres y los conduce a la selva, donde los pier-



Sartenejas, recipientes mayas tradicionales para recoger el agua de lluvia. Fotografía: María de Jesús Ordóñez.

de y golpea, dejándolos amarrados a nopales, plantas espinosas que lastiman la piel de los castigados. Los «Aluxes», seres parecidos a niños, hacen travesuras a los humanos, los pierden, o les esconden sus herramientas de trabajo, vestidos o alimentos.

El «Canto de la Luna» es una ceremonia en la cual las mujeres cuyos enamorados se han distanciado acuden a bañarse en el cenote durante la luna llena y son cubiertas con flores mientras las rezanderas piden por el regreso del ser amado y la fertilidad.

Retos, amenazas y respuestas

La amenaza más importante que se cierne sobre el parque es el cambio de uso del suelo por el crecimiento urbano, sobre todo de Chablekal, y el reto es lograr que su población renueve sus acuerdos de donación de tierras a la zona arqueológica y al Parque. Otra amenaza es la incorporación del Parque a los circuitos turísticos de gran nivel. El reto consiste en integrar a los habitantes de Dzibilchaltún y Chablekal a los programas de manejo, mantenimiento y conservación del Parque, y que a la vez mantengan sus tradiciones culturales en un mundo globalizado que tiende a homogeneizar alimentos, vestido, consumo y percepción del mundo.

Es importante fortalecer la identidad de la población local y fomentar la conservación de sus tradiciones y costumbres. Es necesaria la comunicación entre INAH, SEDUMA y CULTUR y los habitantes locales, para negociar y concertar conjuntamente la administración, vigilancia y mantenimiento del Parque, su promoción turística, y resolver los conflictos por el uso del suelo. El Parque requiere de un presupuesto anual mayor que le permita hacer frente a las necesidades de limpieza y mantenimiento de infraestructura, servicios y capacitación del personal encargado del mismo. Las cuotas de cobro se concentran a nivel federal, y sería conveniente, pues, que estos ingresos permanecieran en el Parque y promovieran su autofinanciamiento.

Corolario

Uno de los múltiples obstáculos con que se enfrentan los pueblos indígenas a nivel mundial es la falta de reconocimiento de sus derechos en relación con su herencia cultural. Así, mientras en los Estados Unidos de América existen numerosas leyes relativas a la colección, excavación y recuperación de la herencia cultural y de artefactos arqueológicos (ley NAGPRA: *Native American Graves Protection and Repatriation Act*, de 1990), en México los pueblos indígenas tienen poco o nada que decir en relación

con el patrimonio cultural. De acuerdo a la ley mexicana, el dueño de una parcela de tierra sólo posee lo que se halle en la superficie; lo que exista por debajo de ella es propiedad del Estado. Por consiguiente, casi todos los aspectos del patrimonio cultural —paleontológico, arqueológico, histórico— son propiedad del gobierno federal (Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticos e Históricas, 1972). Con este sistema de manejo de los recursos culturales, los pueblos indígenas de México tienen poco que decir sobre su propia historia y la gestión de su patrimonio cultural.

Asimismo, uno de los aspectos más relevantes de la gestión de los recursos culturales en México (Corbett y Robles 1994) es la excepcional complejidad que caracteriza al patrimonio cultural del país. Entre los muchos retos a los que se enfrenta la gestión de este patrimonio se encuentran: (i) la diversidad de la población indígena, que —con más de 62 grupos indígenas y más de 230 lenguas indígenas endémicas— se ve plasmada en una extraordinaria variedad y abundancia de sitios arqueológicos monumentales; (ii) el legado colonial, que después de más de tres siglos de dominación colonial dejó una huella significativa tanto en la arquitectura como en la religión, las artes y la lengua; (iii) la emergencia de una sociedad mestiza, única sobre todo en lo que se refiere a valores culturales intangibles; (iv) una diversidad regional asombrosa que se plasma en las diferencias culturales y lingüísticas entre el norte y el sur del país, siendo en el sureste mexicano donde se concentra la mayoría de la población indígena del país; y, finalmente, (v) la existencia de por lo menos cinco tipos diferentes de tenencia de la tierra, cada uno de ellos con sus especiales atributos.

Siglas

CULTUR: Patronato de las Unidades del Servicio Cultural y Turístico del Estado. Gobierno del estado de Yucatán. México.

INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Dependencia Federal. Gobierno de México.

SECTUR: Secretaría de Turismo. Dependencia Federal. Gobierno de México.

SEDUE: Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología. Dependencia Federal. Gobierno de México

SEDUMA: Secretaría de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente. Dependencia del Gobierno del estado de Yucatán. México.

Glosario

Aluxe: ser mitológico maya que adopta apariencia de niño travieso y juguetón, que gasta bromas a los campesinos durante su trabajo en el campo.

Cenote: del maya *dzonot*: formación natural, producto de la corriente

subterránea de agua que mina el suelo calcáreo y produce su derrumbe, dejando expuesto este cuerpo de agua.

Ejidatario: propietario de tierras ejidales.

Ejido: Grupo de campesinos organizados en sociedad. Al final de la Revolución Mexicana (1920), el gobierno federal realizó una reforma agraria, eliminó latifundios por medio de la expropiación de tierras a terratenientes y las distribuyó a los ejidos. Las tierras ejidales eran propiedad pública. A partir de 1992 una reforma constitucional permite su privatización y comercialización. La dotación incluye tierras para asentamientos humanos y áreas de uso común (fundo legal). Este territorio es utilizado para agricultura, ganadería o se mantiene como selva o bosque, reserva de donde los ejidatarios se abastecen de leña y otros recursos. El ejido acuerda el destino y uso de sus tierras.

Fraccionamiento: conjunto urbano, enfocado a la población de alto ingreso; división de un terreno en manzanas y lotes, que requieren del trazo de una o más vías públicas, así como la ejecución de obras de urbanización que les doten de infraestructura, equipamiento y servicios urbanos, conforme a la clasificación prevista en el Código Urbano.

Henequenal: plantación de *Agave fourcroydes*. Produce fibra natural utilizada en la elaboración de cuerdas, bolsas y otros productos.

Milpa: parcela de policultivo tradicional de maíz, frijol, calabaza y chile.

Monte: denominación que la población maya asigna a las formaciones vegetales en las que predominan los elementos arbóreos y arbustivos; bajo cuando imperan los elementos arbustivos, y alto cuando destacan los elementos arbóreos. El primero corresponde a una etapa intermedia de regeneración de la selva y el segundo, a una etapa avanzada.

Sacbe: camino blanco empedrado construido por los mayas prehispánicos. Elemento de la traza urbana que conectaba edificios y ciudades y permitía el tránsito libre de mercancías y personas.

Sarteneja: estructura esculpida en roca, en forma de cuenco, que permite la acumulación de agua de lluvia.

Xtabay: ser mágico maya que adopta cuerpo de mujer blanca, de gran belleza, que castiga a los seres humanos por sus malas acciones.

Bibliografía

Andrews IV, E.W. y E. W. Andrews V. 1980. *Excavations at Dzibilchaltun, Yucatan, Mexico*. Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans, Pub. 48.

Butterlin, J. y F. Bonet, 1963. «Mapas Geológicos de la Península de Yucatán I. Las formaciones cenozoicas de la parte mexicana de la Península de Yucatán». In: *Ingeniería Hidráulica en México*. 17(1): 63-72.

Corbett, J. y N. Robles. «Cultural Resources Management in Mexico», *CRM* (17) 4.

Edwards, E.P., 1968. *Finding Birds in México*. E.P. Edwards. Sweet Briar. Va. & J.P.Bell Co. Inc. USA. 282pp.

El Universal. 1992. «Dzibilchaltún fue importante centro astronómico de la civilización maya». 11 de julio. Nuestro Mundo. Página 11.

Harting, H.M. 1979. *Las Aves de Yucatán*. Fondo Editorial de Yucatán, México. 102.

Kurjack, E.B., 1974. *Prehistoric lowland maya community and social organization: A case study at Dzibilchaltun, Yucatan. Mexico*. Tesis Doctoral. Graduate School of the Ohio State University Department of Anthropology. 326 pp.

Miranda, F., 1958. «Estudios acerca de la Vegetación». In: *Los Recursos Naturales y su aprovechamiento*. IMERNAR. México. Vol. II: 215-271.

Ordóñez Díaz, M. J. 1986. *Propuesta para la creación y manejo del parque cultural de Dzibilchaltún, Yucatán*. Tesis. Maestría en ecología y recursos naturales. Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos. Xalapa, Ver. México. 134 pp.

Secretaría de la Reforma Agraria (SRA). 1927. Resolución Presidencial para la dotación de tierras al ejido de Chablekal. Documento mecanografiado.

Steggerda, M. 1941. «Some ethnological data concerning one hundred Yucatan Plants», *Smithsonian Institute Bur. Amer. Ethnol. Bull. Anthropol. Papers*. 136 (29): 192-226.

Wing, S.E. & D. Steadman, 1980. *Vertebrate faunal remains from Dzibilchaltun*. Appendix. In E.W. Andrews IV & E.W. Andrews V, *Excavations at Dzibilchaltun*. Tulane. Pub. 48.

Zamacona, J. 1983. *Ictiofauna de los cenotes del norte de Yucatán*. Universidad de Yucatán.

Las autoras

María de Jesús Ordóñez Díaz es doctora en Ciencias Biológicas y trabaja en temas de deforestación, en la planificación de áreas naturales protegidas y en historia medioambiental. En la actualidad es profesora-investigadora en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional de México. mordonezwise@gmail.com.

Mercedes Otegui Acha posee un doctorado en Gestión Medioambiental por la Duke University (EE.UU.). Trabajó durante diez años en las oficinas del WWF en Washington D.C. y en Ciudad de México. Promovió Wirikuta, el Sitio Natural Sagrado de los huicholes, como Don Sagrado a la Tierra y organizó el Primer Simposio Internacional sobre Sitios Naturales Sagrados en Ciudad de México. Ha trabajado desde entonces con el WWF, la UICN y la UNESCO, y en la actualidad es Directora de la Unidad de Conservación Bio-cultural de Pro-natura México. mercedes.otegui@gmail.com.

Celia López Miguel es una geógrafa especializada en Sistemas de Información Geográfica (SIG) y en la edición de cartografía digital. Es licenciada por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Paloma Rodríguez Hernández es bióloga y trabaja en desarrollo urbano e información demográfica en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional de México. paloma_rhdez@yahoo.com.mx.

Demojong, un paisaje sagrado en el interior del Himalaya de Sikkim, India

Palayanoor Sivaswamy Ramakrishnan

Resumen

Demojong es un paisaje sagrado que en cierto sentido ha conferido su identidad cultural al estado de Sikkim, en el nordeste de la India. Consagrado a Padmasambhava, la deidad rectora, encarnación de Buda, este paisaje forma parte de la Reserva de la Biosfera del Khangchendzonga. Demojong se extiende desde el pico del Khangchendzonga, la segunda montaña más alta del Himalaya, hasta las regiones bajas de exuberante bosque tropical. Sikkim posee muchas regiones forestales reconocidas como «bosques sagrados», que están vinculados con los monasterios dirigidos por los lamas. Con un patrimonio ecocultural variado, los sikkimeses poseen una rica base de conocimientos ecológicos tradicionales, y el paisaje proporciona valores intangibles y beneficios económicos tangibles con implicaciones a nivel social. Determinadas restricciones autoimpuestas sólo permiten alteraciones del paisaje a pequeña escala. No obstante, cuando salió a discusión una alteración a gran escala (un proyecto de central hidroeléctrica patrocinado por el Gobierno) que habría perturbado la paz de esta región, el proyecto finalmente tuvo que ser abandonado. Se argumenta que toda conservación y toda

gestión sostenibles de los recursos naturales que tengan en cuenta los medios de subsistencia sostenibles de la población local deben basarse en la participación comunitaria. Y también se argumenta que este tipo de aprovechamiento del suelo que promueve el desarrollo tiene que edificarse sobre conocimientos ecológicos tradicionales confirmados, y que sólo debería recurrirse al empleo de tecnologías basadas en el conocimiento formal en la medida en que la sociedad en cuestión estuviera dispuesta a aceptarlas.

Introducción

Los seres humanos poseen el deseo inherente de estar cerca de la naturaleza que se manifiesta por medio del paisaje natural y cultural que perciben a su alrededor (Ramakrishnan 2000a). Las sociedades muy tradicionales quieren conservar sus entornos como paisaje natural y cultural, mientras que las sociedades urbanas modernas tienden a recrear corredores verdes e islas verdes en el interior de los paisajes urbanos o junglas de asfalto (Shutkin 2000). Una expresión de ese esfuerzo de las sociedades tradicionales (las que todavía viven cerca de la naturaleza y de los recursos naturales que les rodean) por conservar sus paisajes naturales y culturales la encontramos en Sikkim, en el Himalaya oriental. Los sikkimeses dependen para su subsistencia de la biodiversidad que se encuentra en el paisaje, tanto la natural como la gestionada por el hombre (en toda una gama de niveles, desde el subespecífico y específico hasta los ecosistemas) (Ramakrishnan 2008c). La naturaleza y los recursos naturales son apreciados no sólo por los beneficios económicos tangibles que proporcionan, sino también por los más amplios valores intangibles, que son igual de importantes para el bienestar de los hombres.

«Lo sagrado» en el contexto de las antiguas tradiciones hindúes

El culto a la naturaleza está implantado en la psique india desde la antigüedad y se remonta a más de 5.000 años, hasta las más antiguas escrituras hindúes. El budismo comparte estos valores, pues echa sus raíces en el hinduismo. Así, los hombres del período védico, en la India, hablaban del «Árbol Cósmico» (también llamado el «Árbol



Mapa 1. Estado de Sikkim, India.

Apartado 1. Formaciones naturales: «Tangibles» vistos como parte de los «intangibles» en las tradiciones hindú y budista (Ramakrishnan et al. 1998).

- Destacándose de su entorno de manera muy prominente, y venerado por los hindúes y budistas de la región asiática, el simétrico Monte Kailas forma parte del Himalaya y se alza sobre la meseta del Tíbet. Esta montaña es el mítico Monte Meru o Sumeru, el *mandala* de los budistas (el eje cósmico en torno al cual se organiza el Universo, de acuerdo con los hindúes y budistas). Los antiguos videntes consideraban sagrados a los ríos que se originan aquí, y veían a esos ríos como radios de una rueda eterna. Los budistas consideran que el Kailas es la morada de la sabiduría divina.
- Para los hindúes de Bali, Indonesia, la montaña Gunung Agung representa el eje en torno al cual se organiza el Universo.
- Los budistas tibetanos se refieren reverentemente al Monte Everest como *Chomolungma*, la Diosa Madre de la Tierra, mientras que para los hindúes es la «Madre del Universo».
- El Khangchendzonga, el segundo pico más alto del Himalaya, forma parte de Demojong, como analizaremos más abajo. Posee tesoros espirituales ocultos (*ter*), escondidos en la tierra y en las masas de agua, que los sabios iluminados descubrirán en el futuro.
- Nanda Devi, que comprende un pico del Himalaya central y toda la cuenca inferior que incluye el lago sagrado Hemkund, es un sitio sagrado tanto para los sikhs como para los hindúes. Por razón de todas las ferias y fiestas religiosas que se celebran dentro de la Reserva de la Biosfera de Nanda Devi, este paisaje cultural ha sido declarado Sitio Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO.

de la Vida»), que abraza todo el Universo. El mitológico *axis mundi* fue conceptualizado como la Higuera eterna, cuyas raíces se extienden por todo el Universo. Este árbol es considerado la Diosa de la Naturaleza, quien alimenta toda vida, como vemos en la *Kathopanishad*, un antiguo texto védico (Saraswati 1988).

Partiendo del impresionante simbolismo del «Árbol Cósmico», no es difícil concebir la sacralidad que se asocia con los *stupas* budistas de la región de Sikkim o la de Borobudur, en Indonesia. Igualmente, los edificios sagrados tales como los *stupas* budistas simbolizan la materia y la energía impermanentes manifestadas en formas y construcciones materiales (Hay-Edie y Hadley 1998). Definir unidades de paisaje natural y cultural como «sagradas» es el siguiente paso lógico, y posee implicaciones para la conservación de la diversidad biológica vinculada con la diversidad cultural (Ramakrishnan 2008b). Por su aspecto sobrecogedor, los paisajes de montaña eran sagrados para los antiguos y eran vistos como la encarnación del poder y la sabiduría.

Esta situación que aquí describimos en un contexto asiático es igualmente aplicable a otros muchos lugares. Por ejemplo, los maoríes de Nueva Zelanda creen que todas las formas de vida proceden del cielo y de la tierra, y que los seres humanos están vinculados con las montañas. La tribu kikuyu de Kenia cree que deben enterrar a sus muertos de cara a los picos sagrados del Kilimanjaro y el monte Kenia, acto simbólico de culto al creador de todas las cosas de la Tierra. El monte Olimpo, la montaña más alta de

Grecia, es un Sitio del Patrimonio Cultural de Europa, y los europeos de toda condición se han opuesto a los repetidos intentos por «desarrollar» esta región como destino turístico y contaminar su entorno. Estos valores universales relacionados con los «paisajes sagrados» los encontramos igualmente en la sagrada tierra de Sikkim.

Sikkim: la tierra y su gente

Sikkim es un estado de la India sin salida al mar. Está situado en el Himalaya oriental (se ubica entre los 27°20'N, 88°37'E y los 27°33'N, 88°62'E) y linda con el estado de Bengala Occidental por el sur, el Nepal por el oeste, Bután por el sudeste y el Tíbet por el norte y el este. Está poco poblado (76,17 habitantes por km²) y cuenta con una población total de unas 600.000 personas. Los lepchas fueron los primitivos habitantes de Sikkim. Típicos cazadores-recolectores, pretenden proceder del reino legendario de Mayel, en las laderas del Khangchendzonga. Los lepchas y bhotias, que constituyen un 28% de la población, pertenecen a la tradición *vajrayana* del budismo tibetano. Los limbus, un pequeño grupo indígena diseminado por el este y oeste de Sikkim, se refieren a sí mismos en su lengua como *rong pa*, y adoran a los espíritus de las montañas, los bosques y los ríos. Los nepaleses, una *mélange* de distintas castas y una sociedad muy estratificada, constituyen más del 70% de la población de Sikkim. Emigraron a esta región durante las dos últimas décadas del siglo XIX. Los muchos subgrupos existentes, como los bahuns, chettris, newars, mangers,

murmis, rais, limbus, tamangs, gurungs, kamis, damais y sarkis, trajeron consigo sus propios valores culturales arraigados en el hinduismo. Los pequeñísimos núcleos cristianos y musulmanes son de origen todavía más reciente. Las cuatro lenguas más habladas en Sikkim son el nepalí, el limbu, el bothia y el lepcha.

En elevaciones inferiores, la población local se ocupa en toda una gama de sistemas agrícolas tradicionales, que son gestionados informalmente y/o con baja intensidad (Fig. 1). A pesar de que los conocimientos ecológicos tradicionales que constituyen la base de esos sistemas se han refinado tanto en el espacio como a lo largo del tiempo, ha surgido una agrosilvicultura muy productiva basada en las plantaciones de cardamomo, que se vincula con el cultivo en terrazas traído a esta región por los nepalíes (Sharma *et al.* 2003).

La tierra sagrada de Sikkim

Para la mayoría de los hindúes, esta tierra es conocida como *Indrakil*, el «Jardín de Indra», el gobernante de los cielos. Para los budistas, esta es una tierra «sagrada» porque fue bendecida por el santo budista más venerado, Guru Rinpoche, quien introdujo el budismo en Sikkim en el siglo octavo. Desde que el primer *chogyal* (rey) de Sikkim fuera coronado en el monasterio de Norbuling, en Yuxsom, en 1642, las tradiciones budistas han echado profundas raíces en la psique de los sikkimeses. Como probablemente las tradiciones predominantes en esta región eran chamanistas y animistas antes de que el budismo adquiriera la prominencia, el patrimonio ecocultural actual de Sikkim es de hecho una mezcla de tradiciones procedentes del chamanismo, el budismo y el hinduismo, como se pone de manifiesto en estos símbolos sikkimeses (Fig. 2). Habiendo vivido siempre en armonía con la naturaleza y los recursos naturales, estas

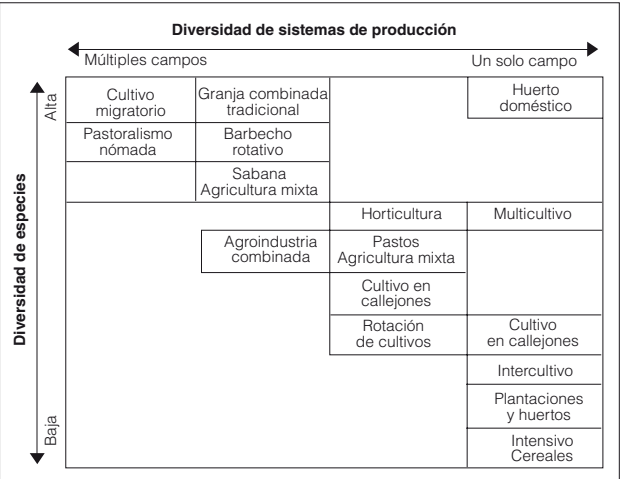


Figura 1. Sistemas de producción y tipos de cultivos en función de la altitud.

tradiciones están cada vez más en peligro, en el contexto contemporáneo de la cultura industrial.

Patrimonio ecocultural

Aun cuando Sikkim, en su conjunto, es considerado sagrado por los budistas sikkimeses, existe tanta superposición sociocultural entre la mayoría hindú (el 75%) y la primitiva (aunque ahora minoritaria) población budista tibetana de Sikkim (el 25%), que a menudo es difícil trazar una línea entre esos dos grupos religiosos principales. En realidad, dentro de esta tierra sagrada de Sikkim existen unidades menores con unos valores diferenciales asociados. Un buen ejemplo de ello lo constituye el paisaje sagrado de Demojong, que es uno de los más venerados de todos y, también, la morada de las deidades de Sikkim. Según el texto sagrado Neysol, la región que está a los pies del Khangchendzonga, en el Sikkim occidental, conocida como Demojong, es la más sagrada de todas. De las cuatro sectas budistas de Sikkim (nyingmapa, kagyupa, gelugpa y sakyapa), la nyingmapa, originada por el Mahaguru Padmasambhava, el Buda encarnado, es la más importante.

El pico majestuoso del Khangchendzonga, situado en el noroeste de Sikkim, en su frontera con el Nepal, es una montaña sagrada para todos los grupos étnicos de Sikkim, quienes creen que fue bendecido por Guru Padmasam-



Figura 2. Símbolos sagrados sikkimeses.

bhava al poner éste sus pies en la cima cuando buscaba esta tierra sagrada. Otro hito mayor lo constituye la estatua de Guru Rinpoche (de 36 m. de alto), el santo patrón de Sikkim, de quien se dice que trajo el budismo a esta región en el siglo octavo. Este patrimonio cultural mixto se pone de manifiesto en los ricos tapices tejidos con simbolismos budistas, en las leyendas, los mitos, los rituales y las fiestas religiosas, y también en los característicos motivos arquitectónicos sikkimeses de los muchos monasterios y *stupas* que salpican este estado. Este patrimonio se refleja en las tradiciones ritualistas del budismo de los lepchas y los bhotias, y en el hinduismo de la mayoría de nepalíes, poniéndose el acento en el culto a la naturaleza y las formaciones naturales, tales como montañas, lagos y ríos, que echa sus raíces en las tradiciones bön po.

Conforme a la historia cultural y religiosa de Sikkim, contenida en viejas narraciones anecdóticas, el budismo fue introducido en Sikkim alrededor del siglo octavo. Esta tierra fue bendecida por el Mahaguru Padmasambhava (conocido en la región como Guru Padma Jungne), quien consagró muchos de los santuarios ya existentes, el más sagrado de los cuales, Dakkar Tashiding (conocido en la región como Gompa), sobresale sobre todos los demás que están diseminados por el territorio de Sikkim. De hecho, todos los sikkimeses sueñan con morir y ser incinerados en Tashiding. Igualmente importante es el monasterio de Pemayangtse, que está vinculado con la familia real. Otros muchos monasterios salpican el paisaje, siendo el más antiguo el de Dudbi. Otros sitios conocidos son los monasterios de Rumtek, Tshukla Khang, Rinchinpong, Tholung, Enchey, Lingtam,

Gangtok y Namchi. En Sikkim, en realidad, la fusión del budismo tántrico y de la religión bön local configuró la mezcla que se conoce como la escuela nyingmapa de budismo. Surgidas de esta mezcla, las tradiciones budistas de Sikkim incluyen la creencia de que existe cierto número de escrituras importantes, algunas de las cuales todavía permanecen ocultas en el interior de la masa sagrada de tierra, que esperan a ser descubiertas en el futuro por algunas almas iluminadas (*tertons*). Muchos *chhortens* simbólicos, con sus hileras de banderolas de oración, están consagrados a las almas iluminadas difuntas y representan los cinco elementos, de distinta conformación, en que se transforma el cuerpo después de la muerte. De éstos, el agua es el medio empleado para impulsar la rueda de oraciones, y el aire, el medio para propagar la «bondad» (*dharma*).

Bosques y paisajes sagrados

El estado de Sikkim está cubierto en su mayor parte por bosques (82% de la superficie), y en términos generales puede ser clasificado como «Bosque Reservado», «Bosque Khasmal» o «Bosque Gorucharan», áreas, todas éstas, que están bajo el control del Departamento de Montes del Gobierno¹, aun cuando con ciertas restricciones de derechos para sus usuarios. No obstante, los «Bosques de

¹ Según una ordenanza promulgada el 17 de junio de 1988 por el Gobernador de Sikkim, el «Bosque Khasmal» es un área forestal establecida y reservada por el Gobierno para cubrir las necesidades reales de madera, leña y forraje de los habitantes de las aldeas colindantes, mientras que el «Bosque Gorucharan» se destina por el Gobierno a zona de pasto [N. del T.].

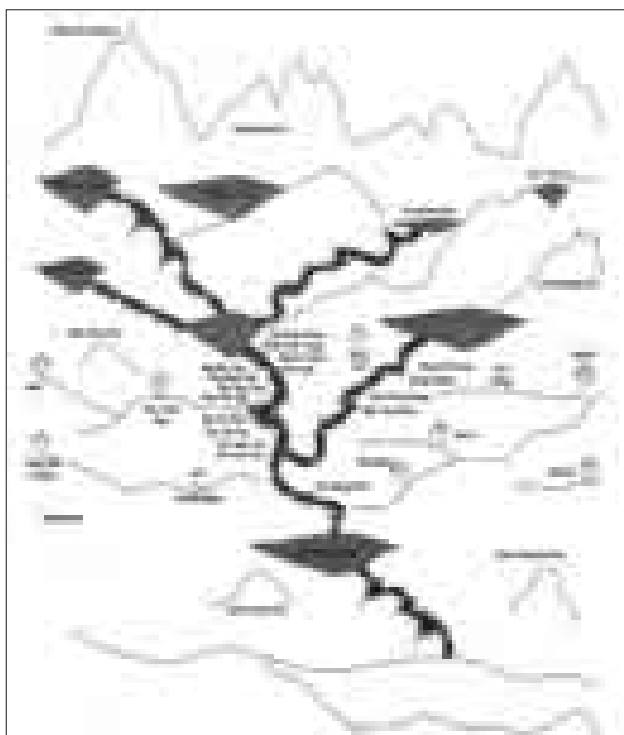


Figura 3. El paisaje sagrado de Sikkim.

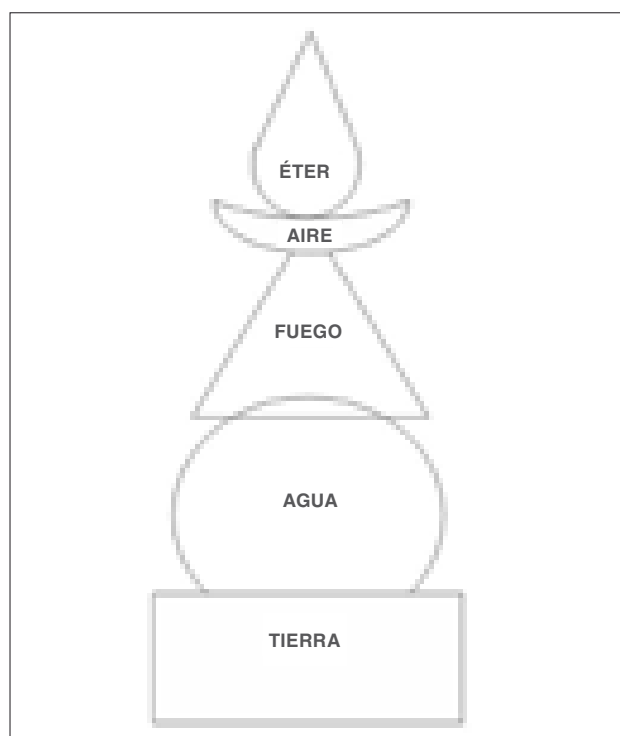


Figura 4. Componentes del cosmos: símbolos y relación.

los Kazis»², los «Bosques de los Gompas» y los «Bosques Privados» están, directa o indirectamente, bajo control comunitario. Sikkim, tierra de *gompas* (monasterios), tiene muchas zonas forestales reconocidas como «bosques sagrados», los cuales están vinculados con los monasterios y son gestionados por las autoridades del *gompa*, o lamas. Muchos de ellos son ecosistemas autónomos, mientras que otros forman parte de un paisaje cultural más extenso, conservado por motivos culturales y religiosos (Higgins y Chatterji 2005). En toda la India existen unos 14.000 bosques sagrados, y el pequeño estado de Sikkim contiene unos 35, junto con 11 lagos sagrados (Dash 2005). Los bosques sagrados, a los que también llaman *gynas* (palabra de la etnia bothia que significa «jardín de bosque»), tanto pueden ser entes autónomos como formar parte de un «paisaje sagrado» mayor, como ocurre con la entera región boscosa del paisaje cultural «sagrado» de Demojong (Fig. 3), del que más adelante nos ocuparemos con más detalle. En realidad, el hecho de que muchas de estas áreas estén siendo sobreexplotadas a causa del valor que tiene para los seres humanos su rica biodiversidad (alimentos y plantas medicinales), indica que existe la necesidad urgente de redescubrir algunos de esos sistemas de valores que están sufriendo una rápida erosión.

De los muchos paisajes culturales diseminados por todo Sikkim que constituyen un ejemplo típico del patrimonio sikkimés, el de Tholung, en el norte de Sikkim, y el de Demojong, en el oeste, son dos de los más importantes. Así como este último es venerado tanto dentro como fuera de Sikkim, en la región del Himalaya, el paisaje sagrado de Tholung es el centro neurálgico de la vida social de los lepchas y alberga un extenso bosque sagrado de unos 14 km² (Arora 2006). En tiempos de crisis, los monasterios vinculados con estos paisajes sagrados suelen proporcionar apoyo moral y espiritual a la población local. Así, por ejemplo, se dice que el eminente maestro Dzogchen, considerado el promotor del budismo nyingmapa en Sikkim, empleó el templo de Tholung como santuario para muchas reliquias budistas y nacionales durante las tristemente célebres invasiones de los gurkhas, que saquearon la región en el siglo XVII (Dolma y Namgyal 1908; Pradhan 1991).

Es importante reconocer, llegados a este punto, que el concepto de bosques sagrados y de paisajes sagrados —que a menudo encierran también bosques sagrados— forma parte del patrimonio ecocultural que comparten el hinduismo y la rama budista que surgió de él. No es sorprendente encontrar, por lo tanto, bosques sagrados autónomos (ecosistemas), así como bosques sagrados integrados en paisajes sagrados, como ocurre como el paisaje sagrado del Sistema Fluvial del Ganges, en la región de Garhwal,

Himalaya central (Ramakrishnan 2003). De hecho, estos sitios protegidos son también formas tradicionales de conservar y gestionar la rica biodiversidad que albergan, y son precursores de los conceptos más modernos de área protegida y/o de reserva de la biosfera (Ramakrishnan *et al.* 2002). No es de extrañar, pues, que con un patrimonio ecocultural tan rico, Sikkim goce cada vez de mayor popularidad como destino turístico.

Demojong: un paisaje cultural sagrado de Sikkim

Demojong es un paisaje sagrado en el sentido de que confiere al estado de Sikkim una identidad cultural propia, hasta el punto de que, cuando se planeó levantar una central hidroeléctrica en el río sagrado Rathong Chu, se produjo una fuerte reacción en contra, sobre todo por parte de la población local. Al final, el proyecto tuvo que ser abandonado, puesto que se trataba de un sitio patrimonial de los bhotias y los lepchas, que compartían en él ceremonias, rituales y celebraciones religiosas. Este es el contexto en que debe contemplarse Demojong, el de un sitio que ilustra el papel de la cultura como baluarte en la conservación de la diversidad biológica (Ramakrishnan 2008a, c).

Del total de 328.000 ha de la cuenca hidrográfica del mítico Demojong, 28.510 ha están bajo la nieve. La vegetación es variada, y va desde la vegetación alpina de arbustos de rododendro, en cotas altas, hasta los bosques perennifolios de clima subtropical húmedo en los valles, todo ello en un radio únicamente de unos 15 km. Esta biodiversidad vegetal (que incluye gran número de valiosas plantas medicinales) proporciona la materia prima para la farmaco-



El monasterio de Pemayangtse, un hito de primera importancia en el paisaje de Demojong. Al fondo, el Khangchendzonga (fuente: www.panoramio.com/photo/5516930).

² Los kazis, o terratenientes, eran tradicionalmente las familias nobles de Sikkim [N. del T.].

pea tibetana tradicional. Más de una docena de grupos étnicos que viven en este paisaje practican la agricultura tradicional, la extracción de productos forestales no maderables y el pastoreo nómada, como medios para satisfacer sus necesidades de subsistencia. Así como estos tipos de extracción a pequeña escala son permisibles en este paisaje, las perturbaciones mayores no lo son.

La Reserva de la Biosfera del Khangchendzonga

El paisaje sagrado de Demojong forma parte actualmente de una reserva de la biosfera nacional que cubre una superficie mucho más extensa (Chief Wildlife Warden 2002). Esta reserva de la biosfera está formalmente reconocida como tal por el Ministerio de Medio Ambiente y Montes del Gobierno de la India. Su dirección general está bajo el control de un director de la reserva, un técnico forestal designado por el servicio forestal del Gobierno.

La Reserva de la Biosfera del Khangchendzonga, creada por el Gobierno de la India en 2000, cubre un 36% de la superficie de Sikkim (2.619,92 km²) y ocupa un 70% del Distrito Norte y un 30% del Distrito Oeste. Con una zona central de 1.784 km² y cuatro zonas de amortiguamiento que cubren una superficie de 835,92 km², la Reserva comprende altitudes que van desde los 1.220 a los 1.880 m. Al norte de la Reserva se extiende el Parque Nacional del Khangchendzonga y la cordillera del Lunghakla (5.537 m s.n.m.); al este, la Reserva limita con el río Tista; al sur, hay varios bosques reservados, y al oeste se extienden unas zonas boscosas y también la frontera internacional entre Sikkim y Nepal. Asimismo, la Reserva limita con un corto tramo de la frontera con la Región Autónoma china del Tíbet. Debido a las diferencias de altitud y de orientación, las condiciones macro y microclimáticas varían, y van desde las estribaciones más cálidas hasta los climas más fríos de las altas montañas, con tres estaciones diferenciadas: monzón lluvioso, verano caluroso y meses de invierno más fríos.

La Reserva de la Biosfera es una «zona caliente» de biodiversidad dentro del Himalaya oriental; forma parte de la zona de Desierto Frío transhimaláica colindante con la meseta tibetana; tiene muchos lagos glaciales y de altitud, dentro de una gama de altitudes que van de los 1.220 a los 8.550 m, y muchas cuencas transfronterizas, y es la zona de captación de los tributarios de dos grandes ríos, el Tista y el Rangit; tiene una gran variedad de ecosistemas, que van desde el bosque planifolio de *Castanopsis*, pasando por los bosques templados de coníferas-rododendros, hasta los prados alpinos secos similares a los desiertos fríos de Asia; y posee mucha fauna y flora endémicas del Himalaya, con elementos de

flora y de fauna de los cuatro puntos cardinales del subcontinente.

Diversidad de flora: los bosques templados planifolios están dominados por especies tales como *Quercus lineata*, *Q. lamellose*, *Q. pachyphylla*, *Schima wallichii*, *Castanopsis* spp., *Acer campbelli*, *Engelhardia spicata*, *Juglans regia*, *Michelia cathcarti*, *Magnolia campbelli* y *Cinammomum obtusifolium*. Los bosques mixtos de coníferas se encuentran a mayores altitudes y albergan toda una variedad de especies, entre ellas *Abies densa*, *Acer* spp., *Picea moriandoides* y *Juniperus* spp., todas ellas vinculadas con *Rhododendron* spp. y *Arun-dinaria* spp. La vegetación alpina hace gala de muchos arbustos y hierbas, como *Meconopsis* spp., *Primula* spp., rododendros enanos, *Rheum* spp., enebro rastreiro, *Iris genetiana*, *Anemone* spp. y *Delphinium* spp. Hay también muchas plantas medicinales, como *Aconitium* spp., *Piccorhiza kuroaoa*, *Orchis latifolia*, *Nardostachys jatamansi*, *Rheum emodi* y *Pana pseudoginseng*.

Diversidad de fauna: La riqueza de fauna de la Reserva de la Biosfera es también elevada. Los cursos de agua permanentes y el dosel multiestratificado de la rica vegetación permiten una variedad de nichos ecológicos, los cuales proveen de alimento y agua a los animales salvajes. La zona alpina alberga muchas especies de mamíferos raras y en peligro de extinción. El leopardo de las nieves de la zona alpina ocupa una posición clave en la cadena trófica, mientras que el panda rojo del Himalaya (que es el animal nacional de Sikkim), el almizclero, el nayan u oveja tibetana, el bharal u oveja azul, el tahr del Himalaya, la oveja de Marco Polo, las marmotas y los monos son algunos de los animales importantes que se encuentran en la Reserva.

La Reserva de la Biosfera alberga también una gran diversidad de aves bellas y raras, entre las que se encuentran los vistosos faisanes de alta montaña (el monal del Himalaya, el tragopan y el faisán de sangre, que es el ave nacional de Sikkim), la gallina de nieve tibetana y la del Himalaya, las perdices de nieve y de monte, el quebrantahuesos, el búho real tibetano y el de bosque, águilas, halcones, y palomas de nieve y de roca.

Atributos ecoculturales

La masa terrestre que se halla inmediatamente por debajo del Khangchendzonga, en el oeste de Sikkim, es el Demojong, el corazón del paisaje sagrado, que se considera fue bendecido por el gran maestro espiritual, y encarnación de Buda, Mahaguru Padmasambhava (un dios encarnado para los hindúes, también), cuando vino en busca de la tierra sagrada oculta. Este paisaje,

símbolo de la identidad cultural sikkimesa, es un lugar de peregrinación no sólo para los sikkimeses, sino también para otros muchos pueblos de la región colindante del Himalaya oriental. Según la mitología, donde primero plantó sus pies Guru Padmasambhava cuando vino buscando la tierra sagrada de Sikkim fue en la cima del Khangchendzonga, y esto explica por qué éste es un pico sagrado para los budistas de la región. Desde allí, fue bajando hasta llegar a la región subtropical, y de este modo quedó claramente definido este paisaje como Demojong. Se le considera la tierra de la dicha y, según el texto sagrado Neysol, es la morada de una asamblea de divinidades femeninas conocidas como Mamo Khandos.

Como ya hemos indicado, el templo y monasterio de Dakkar Tashiding, consagrado por el Guru, es el lugar más sagrado de Demojong, y se destaca, junto con el monasterio de Pemayangtse, contra la pared del Khangchendzonga. Los sitios naturales más sagrados son aquí el río Rathong Chu, que corre a través de todo el sitio sagrado, y el lago Khecheopalri, el lago más sagrado de Sikkim, situado en medio de una densa cubierta forestal. Y se cree que los deseos se cumplen ofreciendo plegarias a las deidades del lago. La celebración religiosa del lago Khecheopalri, que suele caer en el mes de marzo, constituye un atractivo de primer orden. Asimismo, este lago atrae a muchas aves migratorias durante el invierno.

Apartado 2. La celebración religiosa del Bum Chu, un importante bastión cultural y espiritual de la cultura sikkimesa en su conjunto y para los budistas de los limítrofes Bután y Arunachal Pradesh.

- El río Rathong Chu es el punto central de los rituales religiosos. Se dice que durante el ritual del Bum Chu, que se celebra una vez al año en Tashiding y que se considera la más sagrada de las fiestas religiosas, las aguas del Rathong Chu se vuelven blancas y se ponen a cantar. Durante el ritual, se recogen aguas sagradas del punto en que el Rathong Chu confluye con el Ringnya Chu.
- Se cree que el ritual del Bum Chu, que atrae a miles de fieles de todo Sikkim y regiones vecinas, es indicativo de lo que va a suceder, ya sean calamidades o prosperidad. Esta fiesta y la de Pang-Lhabsol, que se celebra por todo Sikkim, tienen como finalidad aplacar a las deidades rectoras del Khangchendzonga y fomentar la paz y la felicidad por todo Sikkim.
- La fiesta del «Jarrón de Agua Sagrada» tiene su origen en tiempos de Guru Padmasambhava. Se cree que el jarrón primitivo estaba hecho con distintos tipos de tierra y agua sagradas y adornado con cinco clases de piedras preciosas recogidas en cinco lugares sagrados distintos de la India y otras partes. Este jarrón se preserva en el monasterio de Tashiding como un objeto sagrado (Dokhampa 1992).
- Durante el Bum Chu, se llena el jarrón con agua del río sagrado y se guarda en una casita en miniatura (*cho-sham*), cerrado con llave y sellado por el *chogyal* de Sikkim.
- Cada año, en la decimocuarta noche del primer mes del calendario tibetano, y después de una serie de cantos especiales, los lamas revisan el sello del jarrón sagrado, y luego lo sacan y lo abren. Se sacan tres vasos de esa agua: el primero es para la familia real, el segundo para los lamas, y el tercero se distribuye entre los fieles el día del plenilunio para ahuyentar a los espíritus. Y se trae agua del sagrado Rathong Chu para sustituir la de los tres vasos. Según el año, la cantidad de agua sagrada que contiene el jarrón puede o bien aumentar, o bien seguir siendo la misma, o incluso puede volverse turbia. Esto es visto como una indicación de sucesos favorables o adversos: el aumento del nivel del agua es signo de prosperidad, una disminución de ese nivel es signo de calamidades, tales como sequía y enfermedades, y el agua turbia es indicativa de conflictos y disturbios.

Restricciones culturales

- Se permiten a nivel de aldea las actividades que afectan al suelo y al agua, pero se cree que las perturbaciones a gran escala de origen antrópico destruyen los tesoros ocultos (*ters*) en la tierra y el agua. Estos tesoros perdidos serán descubiertos por unos videntes iluminados. El último de tales tesoros que se encontró fue el mapa del paisaje sagrado de Demojong, descubierto hace unos 500 años.
 - Cualquier perturbación importante del sistema fluvial molestará a las deidades rectoras de los 109 lagos ocultos y provocará calamidades. En realidad, todo el tejido cultural de la sociedad sikkimesa depende claramente de la conservación de todo este paisaje sagrado.
- Las perturbaciones a gran escala de la tierra, como por ejemplo la deforestación o las actividades industriales, también están prohibidas. No obstante, se permiten actividades como la producción agrícola a pequeña escala y la recogida de forraje, leña y productos forestales no maderables de las zonas forestales próximas.

Se suele considerar al siglo XVII como la edad de oro de Sikkim, pues fue cuando el primer *chogyal*, Phuntshog Namgyal, fue entronizado en la región de Yuksom, del sagrado Demojong, por los tres lamas tibetanos más venerados. Fue durante esa época cuando, bajo el patrocinio real de Phuntshog Namgyal, fue proclamado el budismo como religión del estado, y por todo Sikkim se construyeron muchos monasterios, ermitas para meditar y *stupas* sagrados. Con una diversidad de rituales religiosos, como por ejemplo la importante celebración religiosa del Bum Chu (Apartado 2), y unos sistemas de creencias y valores ecoculturales que no permiten perturbaciones importantes en el paisaje, sino sólo algunas menores, las distintas comunidades que han vivido dentro y fuera de este paisaje han tratado siempre de garantizar su integridad ecocultural.

Lo que convierte en único a este sitio patrimonial es su holismo y la interconexión que existe entre el suelo, el agua, el biota y las masas de agua visibles (sistemas fluviales y lacustres), por una parte, y los monumentos físicos, como por ejemplo los monasterios budistas, por otra. A pesar de la conservación por parte de las comunidades locales de estas ricas tradiciones intangibles, culturales y espirituales, el Gobierno concibió a mediados de la década de 1990 el proyecto de construir una central hidroeléctrica de 30 MW en el Rathong Chu. Por razones obvias, esta propuesta hirió la sensibilidad cultural de la gente de la región, y gracias a las fuertes reacciones en contra que suscitó este proyecto industrial a gran escala, la idea de construir una presa fue finalmente abandonada en 1997.

Curiosamente, los ecologistas han estado durante mucho tiempo al acecho de los denominados «ecosistemas prístinos», que no hayan sido modificados por el hombre. No obstante, en estos últimos tiempos se considera que la existencia de tales ecosistemas no

es más que un mito, ya que ahora se comprende que la perturbación es parte integrante del funcionamiento de un ecosistema. En realidad, el hecho de que unas sociedades tradicionales que viven en paisajes forestales de rica biodiversidad, como por ejemplo Demojong, puedan distinguir claramente entre perturbaciones «pequeñas» y «grandes» es un indicativo de la sabiduría ecológica y la sostenibilidad con las que esta gente ha aprovechado los recursos naturales de su entorno. No es sorprendente, por lo tanto, que se considerase que una perturbación importante, en forma de proyecto de una pequeña central hidroeléctrica, afectaba de forma negativa a la integridad cultural del paisaje y de la gente que vivía allí. No obstante, algunas iniciativas económicas recientes, tales como la promoción del turismo, que no se preocupan por el tema de la sostenibilidad pueden plantear una amenaza para este sitio patrimonial. El mensaje que puede desprenderse del estudio de caso de Demojong es que la conservación efectiva de los valores «intangibles» tiene implicaciones en cuanto a sustentar los beneficios «tangibles». En otras palabras, las estrategias para el desarrollo sostenible del paisaje tienen que contar con la participación de todas las partes interesadas.

Sistemas de conocimiento, aprendizaje colectivo y sostenibilidad

Para tener un enfoque de participación comunitaria en lo relativo a la conservación de los paisajes culturales, uno tiene que ir más allá del conocimiento formal de los libros de texto y dar sentidos a los contextos tradicionales de las prácticas locales, evaluar el conocimiento ecológico tradicional de que disponen las comunidades locales y esforzarse por alcanzar generalizaciones que trasciendan los sistemas socioecológicos. El objetivo final de tales esfuerzos debería apuntar a convertir la comprensión basada en sistemas de conocimiento en una gestión de los recursos naturales sostenible y vinculada a la conservación a nivel del paisaje (o incluso a escala regional), y esto es exactamente lo que tratan de lograr los planificadores de políticas y las agencias para el desarrollo (Ramakrishnan 2008c). Este esfuerzo por establecer una amplia base para el conocimiento ecológico tradicional se inició con el paisaje agrícola en gran parte cambiante de la región montañosa del nordeste de la India, donde aún viven algunas sociedades muy tradicionales (Ramakrishnan 1992a), y ha servido para que este autor llegase a generalizaciones a una amplia escala regional sobre el valor de la planificación del desarrollo regional y su aplicación (NEPED e IIRR 1999).



Tres de los principales grupos étnicos de Sikkim: pareja nepalí (izquierda); pareja lepcha (centro), y pareja bhotia (derecha).

El marco conceptual del conocimiento tradicional

Sobre la base de lo que ahora sabemos, el conocimiento ecológico tradicional puede clasificarse, en términos generales, en tres categorías: (i), la etnobiología, eso es, especies de valor económico directo, tales como plantas medicinales, y especies con valor alimentario todavía poco conocidas; (ii) los aspectos que conectan a los procesos ecológicos (p. ej., agua del suelo, gestión de la fertilidad y pautas del ciclo de nutrientes) a nivel de especie, de ecosistema y de paisaje y que pueden vincularse con procesos sociales, desde el nivel de familia y aldea hasta una escala regional; y (iii) la ético-cultural, que analiza los valores intangibles con implicaciones tangibles a distintas dimensiones escalares (especies, ecosistemas y paisajes sagrados). El último paso en este enfoque es dar sentidos a los valores intangibles que las sociedades tradicionales aprecian, y hacer lo mismo con los beneficios tangibles que corresponden a la gente que vive en el paisaje cultural en cuestión.

Desde la era de los cazadores-recolectores, los seres humanos han dependido de los recursos naturales que les rodean para asegurarse el sustento, por lo que es natural que algunas parcelas de ecosistemas forestales fueran conservadas como «bosques sagrados» (muestras ecosistémicas representativas consideradas sagradas). En efecto, aquellos sitios socialmente valorados que hemos estudiado aquí tienen un papel importante que desempeñar en el terreno de la conservación de la biodiversidad centrada en la comunidad, con todo lo que esto implica para la rehabilitación/restauración de los paisajes degra-

dados. A partir del concepto de «bosques sagrados» puede desarrollarse el concepto de sistemas socioecológicos en una de estas dos direcciones:

- Evolución, para englobar el concepto de «paisajes culturales», un grupo de sistemas ecológicos interrelacionados que son valorados por las comunidades (p. ej., Demojong, como analizamos aquí).
- Reduccionismo, que lleva al concepto de «especies apreciadas socioculturalmente», que a menudo poseen también un valor ecológico clave (Ramakrishnan 2008c). Después de descifrar científicamente los valores ecológicos clave presentes en un ecosistema por medio de un análisis experimental que ha llevado mucho tiempo, hemos demostrado que la selección de especies realizada de modo participativo por la comunidad conduce invariablemente a la identificación de especies de valor ecológico clave (Ramakrishnan *et al.* 1998; Ramakrishnan 2008c). Este proceso de selección garantizará obviamente la participación de la comunidad en cualquier iniciativa de restauración/rehabilitación del paisaje.

Agricultura sostenible y seguridad alimentaria

Como en otras partes, los sistemas tradicionales de gestión antrópica de esta parte del Himalaya comprenden toda una gama de sistemas agrícolas (Fig. 1). Tomando como base estos sistemas tradicionales y añadiendo el conocimiento ecológico tradicional (pero sin apartarnos de forma drástica de las prácticas tradicionales), podremos avanzar en el camino hacia un incremento gradual en



El Khangchendzonga, la montaña sagrada de los sikkimeses. Fotografía: Nakul Chettri.

la agricultura mejorada (Swift *et al.* 1996). Al estar basada en un sistemas de valores con el que las comunidades locales pueden identificarse, la participación en dicho proceso de desarrollo contribuirá a la seguridad alimentaria de la región. Así, el mensaje clave es, aquí, el de que hay que dirigir los valores comunitarios intangibles hacia unos beneficios tangibles.

Gestión sostenible de los recursos forestales

Los técnicos forestales han dependido siempre del conocimiento silvicultural de los libros de texto para su gestión de los bosques. No obstante, en estos últimos años se está haciendo hincapié en los enfoques de participación comunitaria, debido a un aumento de la preocupación por la sostenibilidad (Ramakrishnan 1992b; 2008c). Las nuevas iniciativas de la Union Internacional de Organizaciones de Investigación Forestal (IUFRO por sus siglas en inglés), junto con el conocimiento forestal tradicional y con la iniciativa actualmente en curso del Programa Internacional de las Dimensiones Humanas (PIDH) sobre «sistemas de conocimiento, aprendizaje colectivo y sostenibilidad», son indicativas de los esfuerzos por relacionar la conservación de participación comunitaria con el desarrollo sostenible, a la luz de las crecientes incertidumbres medioambientales en un contexto de «cambio ecológico global» (Walker *et al.* 1999) y de «globalización» de las economías (Dragun y Tisdell 1999).

Comprender las estrategias del crecimiento arbóreo y la forma emergente de los árboles en un gradiente de sucesión ecológica es tan importante (Ramakrishnan 1992a) como lo es el uso del conocimiento ecológico tradicional asociado con la silvicultura en todas sus dimensiones escalares (especies, ecosistemas y paisajes). Creo que debemos adoptar una perspectiva más amplia en relación con la silvicultura sostenible, en la que podamos integrar de modo efectivo las cuestiones silviculturales con las consideraciones socioecológicas.

Gestión sostenible del paisaje

En otras palabras, necesitamos integrar nuestras concepciones de los ecosistemas naturales y gestionados por el hombre, de masas terrestres y de agua, como ríos y lagos, como modo de tratar el tema de la sostenibilidad del paisaje. La gestión sostenible de los sistemas naturales debe acompañarse de la de los sistemas gestionados por el hombre. Por ejemplo, garantizar la salud de las masas de agua del paisaje es un requisito previo de la gestión sostenible de un paisaje, del mismo modo que la gestión sostenible de sus componentes arbóreos forma parte de

las prácticas forestales y agroforestales. Igualmente importante es el tema de la conservación de la integridad cultural general del paisaje: la diversidad cultural y la diversidad biológica se sostienen mutuamente (Ramakrishnan 2008a), y se deben vincular ambos conceptos. En el caso de Sikkim en general y de Demojong en particular, nos deberían preocupar los seres humanos que viven en este paisaje cultural en la mayor cercanía posible a la naturaleza, estrategia que, en este estadio, no supondrá tener que desviarse de forma drástica de la política actual. El objetivo final debería ser el de conservar la diversidad cultural y la diversidad biológica como un todo integrado.

Consideraciones finales

En el caso de Sikkim, el énfasis creciente en las actividades industriales plantea una amenaza a la biodiversidad en general y a la integridad ecocultural del paisaje. Una serie de proyectos para instalar enormes centrales hidroeléctricas en el río Tista, por ejemplo, es un asunto que preocupa, pues conducirá a una destrucción a gran escala de los recursos naturales, al anegamiento de las tierras y al desplazamiento de las sociedades tradicionales que viven en la región, con todos los problemas que esto conlleva para la seguridad humana. El ejemplo del proyecto de central hidroeléctrica en el río sagrado Rathong Chu iniciado por las agencias gubernamentales (véase *supra*) provocó una división vertical entre la población sikkimesa y obligó al Gobierno a dar marcha atrás. Esto es ilustrativo de los temas de seguridad humana y, en efecto, los acontecimientos del río Tista están generando cada vez más polémica.

Aun cuando se encuentra todavía en sus primeras fases de desarrollo, el turismo plantea una amenaza a la conservación de la diversidad biológica y la diversidad cultural asociada, que es el fundamento de este estudio. En ausencia de directrices bien desarrolladas para un turismo sostenible, que deberían implicar a las comunidades locales y estar dirigidas a mejorar su calidad de vida, la conservación y gestión sostenibles de los recursos naturales es todavía una aspiración lejana.

Para decirlo de forma sencilla: ¿qué implican las ideas que hemos analizado aquí? El deseo de los seres humanos de vivir lo más cerca posible de la naturaleza es inherente a todas las sociedades humanas, ya formen parte del mundo en vías de desarrollo, ya del mundo desarrollado. Las sociedades tradicionales que viven en el mundo en vías de desarrollo quieren conservar lo que poseen como «naturaleza» (Ramakrishnan 2008a, c), como hemos analizado aquí. Por otra parte, los hombres del mundo desarrollado también se esfuerzan por redescubrir la «naturaleza», como podemos ver por las importantes iniciativas no gu-

bernamentales orientadas a construir paisajes culturales urbanos por medio de proyectos de silvicultura urbana y de agricultura urbana, como el mejor modo de escapar de la «jungla de asfalto» (Shutkin 2000). A otro nivel, habiendo homogeneizado los «paisajes culturales naturales» mucho más variados que en otro tiempo existieron en los Alpes, el deseo por redescubrir y reconstruir la diversidad perdida de los sistemas socioecológicos se ha vuelto cada vez más evidente en estos últimos años (Maurer y Holl 2003; Parrotta y Agnoletti 2007). En todos estos casos, la gente trata de huir de una gestión del paisaje «de arriba hacia abajo» y de sustituirla por una gestión del paisaje «de abajo hacia arriba» de participación comunitaria. La gran mayoría de sociedades humanas tradicionales forman parte en la actualidad del mundo en desarrollo, de tal modo que un tercio del total de la población humana de la India entra bajo esta categoría. Como este autor ha sostenido en otro lugar (Ramakrishnan 2008d), los sistemas de conocimiento deben desempeñar un papel clave en la garantía de la seguridad humana a nivel mundial. Aquí hemos analizado en el caso de Sikkim, como parte de una región himaláica mayor, la idea de la conservación vinculada con el desarrollo sostenible. Fundamentalmente, la conservación de la diversidad cultural sostiene a la conservación de la diversidad biológica, y viceversa.

Referencias

- Arora, V. 2006. «The forest symbols embodied in the Tholung sacred landscape of north Sikkim, India», *Conservation and Society*, 4: 55-83.
- Chief Wildlife Warden, 2002. «Khangchendzonga biosphere reserve». In: P. S. Ramakrishnan, R. K. Rai, R. P. S. Katwal y S. Mehndiratta (eds.). *Traditional Ecological Knowledge for Managing Biosphere Reserves in South and Central Asia*, pp. 517-522. UNESCO y Oxford and IBH, Nueva Delhi.
- Dash, S. S. 2005. «Kabi sacred grove of north Sikkim», *Curr. Sci.*, 89: 427-428.
- Dohampa, R. N. 1992. «Origin of the Bumchu of Dakkar Tashiding», *Bull. Tibetology*, New Series No. 3, pp. 35-39. Sikkim Research Institute of Tibetology, Gangtok, India.
- Dolma, Y. M. y T. M. Namgyal. *History of Sikkim*. Namgyal Inst. of Tibetology. Gangtok, Sikkim, India.
- Dragun, A. K. y C. Tisdell. 1999. *Sustainable Agriculture and Environment: Globalisation and the Impact of Trade Liberalisation*. Edward Elgar, Cheltenham, Reino Unido.
- Hay-Edie, T. y M. Hadley. 1998. «Natural sacred sites: a comparative approach to their cultural and biological significance». In: P. S. Ramakrishnan, K. G. Saxena y U. Chandrasekhara (eds.). *Conserving the Sacred: For Biodiversity Management*. 47-67. UNESCO y Oxford and IBH Publ., Nueva Delhi.
- Higgins, L. y S. Chatterji. 2005. «Eastern Himalayas, Sikkim and Arunachal Pradesh». In: N. Dudley, L. Higgins y S. Mansourian (eds.). *Beyond Belief*. 91-94. WWF, Equilibrium, Alliance for Religion and Conservation.
- Indian National Science Academy, Chinese Academy of Sciences y U.S. National Academy of Sciences (eds.). M. G. Wolman, P. S. Ramakrishnan, P. S. George, S. Kulkarni, P. S. Vashishtha, Z. Shidong, Z. Qiguo, Z. Yi, J. F. Long, C. Rosenzweig y W. D. Solecki. *Growing Populations, Changing Landscapes: Studies From India, China And The United States*. National Academy Press, Washington DC. EE.UU. 2001.
- Lambin, E. F., B. L. Turner II, H. J. Geist, S. Agbola, A. Angelsen, J. W. Bruce, O. Coomes, R. Dirzo, G. Fischer, C. Folke, P. S. George, K. Homewood, J. Imbernon, R. Leemans, X. Li, E. F. Moran, M. Mortimore, P. S. Ramakrishnan, J. F. Richards, H. Skånes, W. Steffen, G. D. Stone, U. Svedin, T. Veldkamp, C. Vogel y J. Xu. 2001. «The causes of land-use and land-cover change: Moving beyond the myths», *Global Environmental Change*, 11: 261-269.
- Ministry of Environment and Forests, 2007. *Protection, Development, Maintenance and Research in Biosphere Reserves in India: Guidelines*. Govt. of India.
- NEPED e IIRR, 1999. *Building Upon Traditional Agriculture in Nagaland*. Nagaland Environment Protection and Economic Development, Nagaland, India, y International Inst. of Rural Reconstruction, Filipinas.
- Pradhan, K. 1991. *The Gorkha Conquests: The Process and Consequences of the Unification of Nepal, with particular reference to Eastern Nepal*. Oxford Univ. Press, Calcutta, India.
- Ramakrishnan, P. S., K. G. Saxena y U. M. Chandrasekhara. 1998. *Conserving the Sacred: For Biodiversity Management*. UNESCO y Oxford and IBH Publ., Nueva Delhi, y Science Publ., Enfield, NH, EE.UU.
- Ramakrishnan, P. S. 1992a. *Shifting Agriculture and Sustainable Development: An Interdisciplinary Study from North-Eastern India*. UNESCO-MAB Series, París, Parthenon Publ., Carnforth, Lancs., Reino Unido. 424 pp. (reeditado por Oxford University Press, Nueva Delhi, India, 1993).
- Ramakrishnan, P. S. 1992b. «Tropical forests: Exploitation, conservation and management. In special issue on Environment and Development», *Impact* (UNESCO). 42 (No. 166), 149-162.
- Ramakrishnan, P. S. 2003. «The scared Ganga river-based cultural landscape», *Museum International* (Número especial: *The Sacred in an Interconnected World*), 55: 7-17.

Ramakrishnan, P. S. 2008a. *The Cultural Cradle of Biodiversity*. National Book Trust of India, Nueva Delhi (en prensa).

Ramakrishnan, P. S. 2008b. «Linking knowledge systems for socio-ecological security». In: H. G. Brauch, J. Grin, C. Mesjasz, H. Krummenacher, N. C. Behera, B. Chourou, U. O. Spring y P. Kameri-Mbote (eds.). Vol. 2. *Facing Global Environmental Change: Environmental, Human, Energy, Food, Health and Water Security Concepts*. Peace Research and European Security Studies. AFES Press, Alemania (en prensa).

Ramakrishnan, P. S. 2008c. *Ecology and Sustainable Development: Working with Knowledge Systems*. National Book Trust of India, Nueva Delhi. 217 pp. (edición revisada de un volumen anterior titulado *Ecology and Sustainable Development*, 2001).

Ramakrishnan, P. S., R. K. Rai, R. P. S. Katwal y S. Mehndiratta. 2002. *Traditional Ecological Knowledge for Managing Biosphere Reserves in South and Central Asia*. UNESCO y Oxford and IBH, Nueva Delhi.

Saraswati, B. 1988. «The logos and the mythos of the sacred grove». In: P. S. Ramakrishnan, K. G. Saxena y U. Chandrasekhara (eds.). *Conserving the Sacred: For Biodiversity Management*. 31-46. UNESCO y Oxford and IBH Publ., Nueva Delhi.

Sharma, P., S. C. Rai, R. C. Sundriyal y E. Sharma. 2003. «Management and development of a Himalaya watershed: Towards an integrated approach». In: P. S. Ramakrishnan, K. G. Saxena, S. Patnaik y S. Singh (eds.). *Methodological Issues in Mountain Research: A Socio-ecological Systems Approach*. 231-251. UNESCO y Oxford and IBH, Nueva Delhi, India.

Shutkin, W.A. 2000. *The Land that Could Be: Environmentalism and Democracy in the Twenty-First Century*. The MIT Press. EE.UU.

Swift, M. J., J. Vandermeer, P. S. Ramakrishnan, J. M. Anderson, C. K. Ong y B. Hawkins. 1996. «Biodiversity and agroecosystem function». In: H. A. Mooney, J. H. Cushman, E. Medina, O. E. Sala y E-D. Schulze (eds.). *Functional Roles of Biodiversity: A Global Perspective*. 261-298. SCOPE Series. John Wiley, Chichester, Reino Unido.

Tambe, S. y G. S. Rawat. 2006. *An Ecological Study of Pastoralism in the Khangchendzonga National Park, West Sikkim*. The Mountain Institute-Gangtok, India.

Walker, B. H., W. L. Steffen y J. Langridge. 1999. «Interactive and integrated effects of global change on terrestrial ecosystems». In: B. Walker, W. Steffen, J. Canadell y J. Ingram (eds.). *The Terrestrial Biosphere and Global Change: Implications for Natural and Managed Ecosystems*. 329-375. Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido.

El autor

P. S. Ramakrishnan (Palayanoor Sivaswamy Ramakrishnan) es Profesor Emérito y Científico Superior Honorario de la Indian National Science Academy en la School of Environmental Sciences, Jawaharlal Nehru University (India). Posee una amplia experiencia trabajando para universidades y organismos de investigación de la India y otros países, principalmente en el terreno de contacto que existe entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Ha empleado los sistemas de conocimiento (tradicional y formal) como herramientas para garantizar la participación de las comunidades rurales, basada en un sistema de valores que ellas comprenden. Ha logrado que los resultados de sus investigaciones se convirtieran en planes de acción y de desarrollo en el área general de la ecología vinculada con el desarrollo sostenible. Con sus más de 450 artículos de investigación y 23 volúmenes de síntesis de investigaciones acreditados a su nombre, ha llevado los resultados de sus investigaciones al conjunto de la sociedad mediante documentos sobre políticas, volúmenes de extensión comunitaria y documentales audiovisuales.

Dirección: Prof. Dr. P. S. Ramakrishnan, School of Environmental Sciences, Jawaharlal Nehru University, Nueva Delhi 110067, India.

Cuidando el «Corazón del Mundo», Colombia

Danilo Villafañe

La Sierra Nevada de Santa Marta es una zona sagrada para nosotros, los kogi, wiwa, arahuaco y kankuamo, descendientes de la civilización Tayrona, que todavía vivimos en la región y practicamos tradiciones que se remontan a los tiempos precoloniales.

«La Sierra Nevada es el lugar desde donde se vigila y custodia lo sagrado y lo vital para el planeta, es la base y unión con lo espiritual. Es el cordón umbilical que une el origen y el presente, lo espiritual y lo material, es la unión con la Madre. El haber heredado el hábitat de este territorio y el conocimiento de su significado nos otorga el carácter de “Hermanos Mayores”».

(Mama Kuncha, autoridad tradicional indígena)

Ubicada en la costa noroeste de Colombia, la Sierra Nevada es la montaña costera aislada más alta del mundo. El territorio se levanta desde la costa hasta los picos nevados y se extiende por más de 17.000 km², desde el mar hasta 5.775 m de altitud, con ecosistemas diversos como los manglares, bosques tropicales húmedos y secos, has-

ta los páramos. Según los científicos, aquí se encuentran casi todas las zonas climáticas que pueden hallarse en la América tropical y muchas especies endémicas. Es también fuente hídrica de gran valor, con unas 35 cuencas hidrográficas que abastecen agua dulce a nuestra población de 53.520 indígenas, además de los 1,5 millones de habitantes no indígenas de la parte baja del macizo, así como las extensas áreas agrícolas de las llanuras circundantes. Fue declarada Reserva de la Biosfera por la UNESCO en 1979.

Nuestro territorio ancestral está delimitado por sitios sagrados. Cada sitio tiene una función específica. Son fuente de conocimientos donde nuestras autoridades tradicionales, los *Mamas*, administran y dan orientaciones para el manejo del territorio. Sitios desde donde se asegura todo lo que va a pasar, donde se cuida la vida animal y vegetal, el agua, la lluvia, el aire, la tierra, donde se hacen las ofrendas y se pide permiso para garantizar que cada actividad o intervención humana esté acorde con la «Ley de Origen» (*Ley Sé*). Sitios donde se curan las enfermeda-



Dos típicos poblados kogi. Al fondo, Pueblo Viejo y Nuwiyaka, situados en el territorio tradicional que fue recuperado en la década de 1980. Fotografía: Danilo Villafañe.

des, donde se celebran los procesos del ciclo vital, también donde se resuelven los conflictos.

El territorio es un espacio sagrado en donde se unen pensamiento y naturaleza, un espacio portador de vida necesario para su supervivencia. Se llama *Umukunu* o *Senunulang*, que significa lugar donde están las normas y las leyes que cada uno debe cumplir y así velar por el equilibrio del universo. Según nuestras creencias es el centro del universo, el centro de energía que posibilita la existencia de todos los seres del universo y ellos sus guardianes. Este es el «corazón del mundo», y la salud de la Sierra Nevada controla la salud de todo el planeta.

«En la Sierra están los padres y las madres de todo lo que existe en el mundo. El conocimiento y el respeto a sus reglas es lo que permite su comportamiento y existencia. Allí se encuentra la vida y el espíritu de todos los elementos, y al conjugarse entre sí magnifica el universo. Lo vemos así manifestado en el agua del mar y de los ríos, en la luna, las estrellas y el sol, las plantas, los animales y el hombre, en el rocío, el arco iris y el trueno, en el aire, la sangre y en la idea».

(Mama Kuncha)

Los *Mamas* tienen la misión de custodiar el conocimiento ancestral. En los centros ceremoniales y los sitios sagra-

dos discuten y luego consultan a la Madre mediante su adivinación, para interpretar y transmitir la «Ley de Origen».

«Para que se mantenga el equilibrio en la tierra, se preserve la vida y haya una misma armonía entre el frío y el calor, el día y la noche, el invierno y el verano, la vida y la muerte, el hombre y la naturaleza, hay que cumplir y respetar la ley de origen, principio y orden de todos los seres».

(Mama Kuncha)

Toda nuestra organización social y fundamento espiritual se basan en prácticas sagradas que se respetan a lo largo de estas tierras tradicionales. Los *Mamas* habitan las tierras altas y frías, cerca de las lagunas sagradas. Un poco más abajo están los pueblos ceremoniales donde se realizan las ceremonias del ciclo vital. Aquí cultivamos la papa, el frijol, el guandul, la arracacha y el cebollín. En las tierras templadas y cálidas están los pueblos, donde se reúnen las autoridades con la comunidad; rodeados por las fincas donde producimos la mayoría de la comida para nuestras comunidades. Son las tierras más productivas. Finalmente en la costa y el mar; es allí donde los ríos que nacen en nuestras lagunas sagradas entregan al mar las semillas de todas las especies que habitan la Sierra Nevada. Es también el lugar donde recolectamos las conchas marinas, que sirven de alimento para la masticación de la hoja de coca, y los materiales de la naturaleza que



Un *mama arahuaco* subiendo por el sendero ancestral que conduce a Teyuna, la «Ciudad Perdida», consciente de los pasos que dieron nuestros antepasados. Fotografía: Danilo Villafañe.



El *mama* Valencio Zarabata, el *mama kogi* más anciano, que vive en Seiyúa, en la cuenca superior del río Makotama. Fotografía: Danilo Villafañe.

sirven para hacer las ofrendas en las lagunas y sitios sagrados en las tierras frías, revitalizando y manteniendo así el ciclo natural.

Para complementar nuestras economías tradicionales y adquirir productos necesarios, tales como sal, aceite, hilaza de algodón para la elaboración de vestidos, herramientas y servicios sociales, realizamos ciertas actividades productivas vinculadas a la economía de mercado. Estas actividades se han enfocado primordialmente en la producción de cosechas primarias, como es el café ecológico, cacao, yuca, banano, maíz o caña de azúcar, y de ahí procedemos a la venta de estas cosechas a intermediarios no indígenas.

La posibilidad de implementar nuestras prácticas de uso tradicional ha permitido la recuperación ambiental de vastas zonas degradadas ambiental y socialmente en la Sierra Nevada. Sin embargo, el territorio ha sido fragmentado por divisiones político-administrativas, hay presencia de numerosas instituciones con jurisdicción sobre nuestro territorio cultural, y acciones que desconocen las características del macizo y nuestra visión cultural. El acceso a muchos de nuestros sitios sagrados está restringido, y otros, destruidos; por ejemplo, con la construcción de un puerto sobre Jukulwa en la costa.

«Jukulwa es la base que sostiene los cerros de toda la Sierra, es la base del agua, y de todos los animales que conocemos; por eso Mulkwaba dijo que no podemos tocar, no se puede destruir, porque allí está todo lo que da vida, todo lo que existe depende de ese Sitio, es el principio del orden» (Palabras del *Mama* de Nawugwizhy, un mensaje para los Jueces de la República de Colombia).

Tan solo una parte de nuestro territorio tradicional está amparado bajo la figura de «resguardos indígenas»¹. Los tres resguardos cuentan con una extensión total de unas 605.000 hectáreas. Existen también dos figuras de área protegida, el Parque Nacional Natural (PNN) Tayrona, con 30.000 hectáreas, y el Parque Nacional Natural Sierra Nevada, con 400.000 hectáreas². Puesto que la política colombiana que rige estas áreas es «Parques con la Gente», están acorde con la Categoría V de la UICN.

En una iniciativa autónoma de los pueblos indígenas, un programa contempla la cooperación de Amigos de la Sierra Nevada para recuperar el territorio tradicional en zonas

y cuencas fluviales priorizadas. Se invita a conocer el Programa de Apoyo al Corazón del Mundo: www.corazondelmundo.org.

Bibliografía

Ferry, S. 2004. «Keepers of the World», *National Geographic Magazine*, octubre 2004.

Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta. 1997. *Plan de Desarrollo Sostenible de la Sierra Nevada de Santa Marta*.

Reichel-Dolmatoff, G. 1999. *Sierra Nevada de Santa Marta: Tierra de Hermanos Mayores*.

El autor

Danilo Villafañe Torres es un indio arahuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, y miembro respetado de la Organización Indígena Gonawindúa Tayrona, que representa a los pueblos kogi, wiwa y arahuaco. A menudo es consultado por el Ministerio de Medio Ambiente, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y otras entidades de Colombia. Danilo está comprometido en la salvaguardia del territorio ancestral y los sitios sagrados de su pueblo, por el bienestar de éste y de su cultura. arweymaku@gmail.com

Agradecimientos

A **Fiona Wilton**, de The Gaia Foundation, por su aliento, su ayuda editorial y el sostén voluntario que presta al Programa de Apoyo al Corazón del Mundo. fiona@gaianet.org.



Muchacha arahuaca hilando lana para confeccionar una mochila.

¹ Territorio con título de propiedad colectiva o comunitaria, legalmente reconocido por el Estado, que se rige por tradiciones culturales propias.

² La entidad que se ocupa del Parque Nacional Natural Tayrona y el Parque Nacional Natural Sierra Nevada, y del conjunto de áreas protegidas de Colombia, es la Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales, adscrita al Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial.

El Jâbal La'lâm, montaña sagrada del norte de Marruecos

Zakia Zouanat

El Jâbal La'lâm (la montaña de la bandera o la señal) se eleva a una altitud de aproximadamente 1.200 metros y posee una combinación única de extraordinarios valores naturales, culturales y espirituales. Está situada en el corazón del Jâbal Bouhachem, extenso Sitio de Interés Biológico y Ecológico que constituye una de las zonas núcleo de la Reserva de la Biosfera Intercontinental recientemente establecida que une el sur de Andalucía (España) con la región septentrional de Marruecos.

El Jâbal Bouhachem pertenece a la región biogeográfica de las montañas del Rif y alberga una de las más importantes masas forestales de Marruecos. Los valores naturales de este lugar incluyen una rica flora y fauna forestal, así como un paisaje cultural integrado por un mosaico de tierras de labor y pastos. Salpican la región pequeñas aldeas situadas en una vasta matriz forestal dominada por los alcornoques, con un buen número de árboles venerables. No obstante, el Jâbal La'lâm no sólo es famoso

por sus valores y belleza naturales, sino también por su perenne valor espiritual y su rico patrimonio cultural de tradiciones religiosas, lenguaje y canciones.

Desde la antigüedad, muchas características naturales de las montañas del Mediterráneo que destacan por su espectacularidad, tales como rocas, bosques, árboles monumentales, fuentes y cuevas de aspecto sobresaliente han recibido la consideración de lugares sagrados. Este es el caso del Jâbal La'lâm. La referencia escrita más antigua que habla de la santidad de este lugar data de hace doce siglos, cuando Ibn 'Arabî, el famoso maestro sufí, relata en su biografía del sufí Dhû 'l-Nûn al-Misrî cómo éste encontró en esa región a grupos de hombres santos que vivían cerca de las fuentes y dormían bajo los alcornoques.

La importancia espiritual de este lugar se debe hoy a la presencia en la cima de la montaña sagrada del famoso



En la carretera que conduce al santuario se pueden ver nombres divinos escritos con pintura blanca, como este de al-Hafîz («El que preserva»). Fotografía: Josep Maria Mallarach.

santuario del santo 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh, que vivió allí hace ocho siglos. Él fue el fundador de la vía sufí *shâ-dhiliyya*, una de las órdenes sufíes más numerosas y de mayor difusión por todo el mundo islámico.

Esta montaña está habitada en la actualidad por la tribu de los Banî 'Arûs y otros grupos árabes y bereberes, quienes mantienen fuertes lazos espirituales —incluyendo raíces culturales y creencias locales— con la montaña donde vivieron sus antepasados. A los descendientes del santo se los conoce como los 'Alamî, en referencia al nombre de la montaña, La'lâm, y un grupo de esos descendientes vive en una aldea construida el siglo pasado por debajo del santuario, cerca de la cima.

El Jâbal La'lâm fue instituido como *hurm* (lugar sagrado protegido) hace cinco siglos por un decreto (*dahîr*) promulgado por el rey al-Mansûr, de la dinastía saadí. En la actualidad pertenece a la comunidad de descendientes de 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh, que son los custodios de este lugar sagrado. En la historia y la cultura marroquíes, un *hurm* es un lugar inviolable en el que no puede cometerse ningún tipo de violencia o explotación, y habitualmente asociado a un templo. Este último suele albergar la tumba de algún santo personaje, y el *hurm* rodea a esa tumba. Por consiguiente, conforme a las antiguas creencias locales la santidad podía ser transmitida desde el ser humano excepcional a la naturaleza circundante. No obs-

tante, el hecho de que «el santo escogiera como lugar de retiro o *khalwa* un paraje natural que acogía los restos de personajes locales distinguidos situado en bosquesillos» (Basset 2004), demuestra que la naturaleza es un componente esencial de este sitio de importancia religiosa.

Por espacio de cinco siglos, la cumbre del Jâbal La'lâm ha sido meta de una importante peregrinación —conocida como «la peregrinación de los pobres» (*haj al-fuqarâ*)— y lugar de esparcimiento, debido a las condiciones naturales de la montaña y a las posibilidades que ofrece: impresionantes alcornocales, aire y agua puros, plantas con propiedades medicinales y culinarias, un entorno muy saludable, un lugar para los que buscan la soledad y un paisaje escarpado donde se puede disfrutar de excelentes vistas. El título del principal manuscrito relativo a este lugar data de hace cuatro siglos y puede traducirse como «Curación de todo mal por la virtud de las reliquias del Señor del 'Alam», título que explica la función de la peregrinación y las principales motivaciones que atraen a los visitantes a este lugar.

En realidad, todos los vestigios y reliquias del santo son elementos de la naturaleza: el propio santuario es un árbol —un viejo roble— y la alfombra que lo rodea está hecha de corcho. Además, existen algunas piedras, rocas y fuentes que se relacionan con su vida, así como una pequeña mezquita descubierta que, según la tradición,



Un roble majestuoso abriga la tumba del santo. Fotografía: Josep Maria Mallarach.

fue edificada por los ángeles. Este conjunto de elementos crea un paisaje sagrado, reconocido como tal tanto por sus custodios como por los peregrinos que lo visitan.

El movimiento de peregrinos que se dirige al santuario del Jâbal La'lâm ha ido creciendo de forma constante en los últimos años, y se vuelve intenso en verano. Las presiones ambientales que generan los peregrinos, unidas a algunas interpretaciones religiosas extremistas y a la pobreza y la ignorancia, suponen en la actualidad una amenaza para este sitio natural y espiritual de tanto valor. Como señalaban Regato y Salman (2007), «mientras que se suele reconocer el valor espiritual de los lugares sagrados situados en zonas montañosas, el valor medioambiental que a veces se vincula con el carácter espiritual de esos lugares suele ser ignorado, o dañado».

La preservación de este espacio natural está garantizada por unas leyes forestales promulgadas en los días del antiguo Protectorado francés, con algunas modificaciones recientes. La legislación brinda protección a la vegetación, la flora y la fauna. Toda el área está gestionada por personal del *Haut Commissariat aux Eaux et Forêts et à la Lutte contre la Désertification*. Se hace uso de la educación medioambiental y los programas de concienciación para reforzar los vínculos entre el patrimonio natural, la cultura tradicional y la herencia espiritual, y para promocionar los valores excepcionales de esta montaña

sagrada. Esto se realiza igualmente desarrollando buenas actividades de comunicación y educación, orientadas a lograr que la población local y, sobre todo, los custodios del sitio conozcan el contexto histórico-cultural ancestral de sus tradiciones. Asimismo se trabaja para reducir el conflicto que existe entre la protección de la naturaleza y las tradiciones espirituales y culturales, por medio de la planificación y de procesos participativos eficaces.

Describiendo su visión del Distrito de los Lagos (Inglaterra), el poeta Wordsworth hablaba de que éste es «una especie de propiedad nacional en la que todo aquel que tenga ojos para ver y corazón para sentir tuviera sus derechos y beneficios». Y una de las funciones más importantes pero menos conocidas de los sitios sagrados naturales tales como el Jâbal La'lâm es la de facilitar, por así decirlo, la abertura del ojo de la visión interior del corazón.

Referencias

- Bassset, Henri. 2004. *Le culte des grottes au Maroc*, éd. du Jasmin [«El culto a las cuevas en Marruecos»].
- Regato, Pedro & Rami A. Salman. 2007. «Strategic Guidelines for Developing Mediterranean Mountains Action Plans». IUCN Centre for Mediterranean Cooperation, ponencia de trabajo (12 de noviembre de 2007).



Mosaico de paisajes agroforestales a los pies del Yâbal La'lâm. Fotografía: Josep Maria Mallarach.

Zouanat, Zakia. «Jabal La'lâm Case Study». In Thymio Papayannis y Josep-Maria Mallarach (eds.), 2008, *Proceedings of the Second Workshop of the Delos Initiative*, Ouranoupolis, Grecia, octubre de 2007. En prensa.

La autora

Zakia Zouanat es doctora en Antropología cultural y social y se consagra al estudio de la herencia sufi de Marruecos y sus prolongaciones en todo el mundo. Profesora-investigadora del Instituto de Estudios Africanos de la Universidad Mohammed V, de Rabat, es asimismo miembro de la Iniciativa Delos, de la CMAP. Entre sus obras figuran *Ibn Mashîsh, maître d'al-Shâdhilî*, ed. Al-Najah al-Jadida, Casablanca, 1998, y *Paroles d'or*, traducción del *Kitâb al-Dhahab al-Ibrîz*, ed. Le Relié, Gordes, 2001.

La estética del paisaje en los parques nacionales británicos

Shelagh Hourahane, Sue Stolton, Charlie Falzon y Nigel Dudley,
con apartados a cargo de Adrian Phillips y Graham Lee

Resumen

Todos los parques nacionales del Reino Unido —que son áreas protegidas de Categoría V— fueron protegidos inicialmente por las cualidades de sus paisajes, en especial sus picos montañosos, sus valles y sus extensos páramos¹, que se combinan para crear una sensación de naturaleza virgen dentro un paisaje cultural que ha evolucionado a lo largo de miles de años.

Este capítulo se centra en el cambio de percepción de este paisaje a lo largo de los últimos trescientos años, documentando la creciente apreciación de las especia-

les cualidades de esas áreas. Se examina el proceso que lleva a la declaración de un parque nacional, junto con las estructuras de gestión y las iniciativas actualmente en curso para preservar no sólo el paisaje, sino también la apreciación de sus valores singulares. A modo de ejemplo, este capítulo se centra principalmente en el Parque Nacional de Snowdonia, en Gales, pero también examina brevemente el Parque Nacional del Distrito de los Lagos y el de los Páramos de North York, ambos en Inglaterra.

Introducción

En Gran Bretaña la apreciación del paisaje y de su representación en las artes visuales y la literatura ha de-

¹ Hábitat que se encuentra en zonas de tierras altas caracterizadas por una vegetación baja que crece en suelos ácidos.



Esta imagen MODIS de color real muestra el Norte de Europa. En ella se indican las ubicaciones de los tres estudios de caso. Esta imagen fue adquirida el 6 de abril de 2002. © NASA. <http://visibleearth.nasa.gov/>.

sempeñado un importante papel en la historia de por qué se considera que determinados lugares poseen un valor particular. La crónica de esta representación artística resulta pertinente para comprender por qué y de qué forma llegaron la mayoría de nuestros parques nacionales a ser declarados tales. Este capítulo se centra en esos vínculos estéticos principalmente en el Parque Nacional de Snowdonia, Gales, pero incluye apartados sobre otros dos parques nacionales ingleses: uno sobre la influencia que ha ejercido el Distrito de los Lagos en las artes, y el otro sobre de qué modo ha evolucionado el paisaje humanizado de los Páramos de North York.

Todos los parques nacionales del Reino Unido están declarados de Categoría V en la Base de Datos Mundial de Áreas Protegidas. Conforme a la Ley del Medio Ambiente de 1995, los principales objetivos de las autoridades de los parques nacionales son los de:

- Conservar y acrecentar la belleza natural, la fauna y flora silvestres y el patrimonio cultural del área.
- Promover oportunidades para la comprensión y el disfrute de las especiales cualidades del parque por parte del público.

Cuando estos dos objetivos entran en conflicto, el deber relativo a la conservación tiene prioridad. Las autoridades tienen también la responsabilidad de promover el bienestar económico y social de las comunidades que viven dentro de los parques.

Eryri fynyddig i mi': ¡la montañosa Snowdon para mí!²

«Desde hace mucho tiempo se reconoce que el corazón montañoso de Snowdonia es especial para los galeses a causa de su espectacular paisaje y sus fuertes tradicio-

nes culturales. No obstante, esta espléndida belleza no es enteramente natural. Siglos de ocupación humana y de uso del suelo han modelado las montañas, los bosques, los valles fluviales, los lagos y la costa, y el paisaje de Snowdonia refleja en la actualidad esta larga y siempre cambiante relación entre el hombre y la naturaleza».

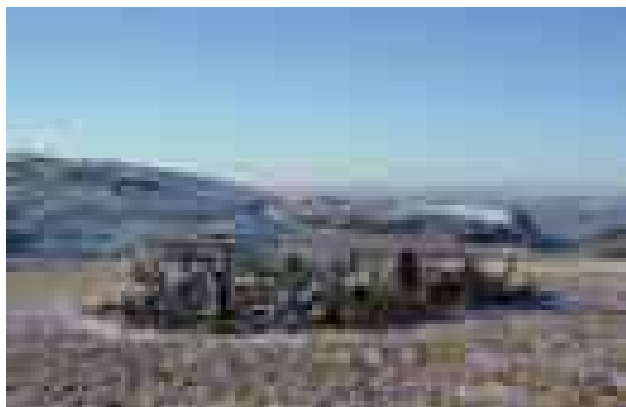
Plan local de Eryri, Autoridad del
Parque Nacional de Snowdonia (1999)

Gales (*Cymru* en galés) es uno de los cuatro países que componen el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte. Está situado al oeste de la isla de Gran Bretaña y limita con el mar de Irlanda por el oeste y con Inglaterra por el este. El *Parc Cenedlaethol Eryri* (Parque Nacional de Snowdonia) es el mayor de los tres parques nacionales de Gales y cubre una superficie de 2.132 km². Situado en el medio oeste y el noroeste de Gales, sus límites coinciden más o menos con los del antiguo reino de Gwynedd, cuyos soberanos eran los primitivos Príncipes de Gales, título que ahora ostenta el hijo mayor del monarca británico. El Parque toma su nombre en inglés del Snowdon (*Yr Wyddfa*), que con sus 1.085 m es la montaña más alta de Gales y de Inglaterra. La región, relativamente alejada de los centros de gobierno de Cardiff y Londres, ha conservado sus estrechos vínculos con la cultura galesa, y el galés es la lengua materna de aproximadamente el 65% de las 25.000 personas que viven en el Parque.

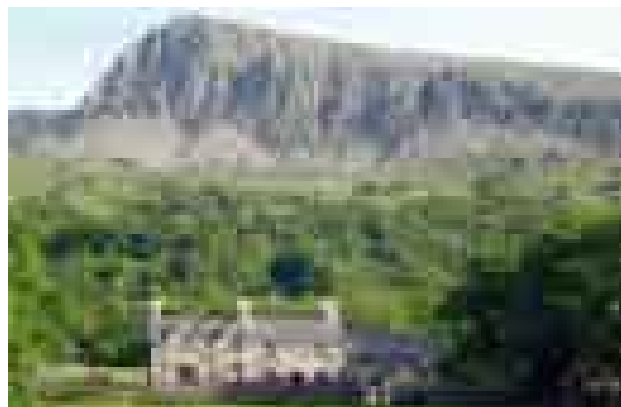
Snowdonia es sinónimo de extensas regiones de tierras altas azotadas por los vientos y de picos escarpados. Nueve cordilleras cubren aproximadamente el 52% del parque, en las que se encuentran muchas cumbres que superan los 3.000 pies (915 m). El parque incluye 60 km de costa, más de 96.000 ha de páramos y unas 36.000 ha de bosque (www.eryri-npa.co.uk).

Este paisaje cultural está lejos de ser virgen, pues está dominado por los impactos del pastoreo y la antigua industria. El escritor de viajes galés Jan Morris lo resumía

² De un poema de Eis Bradwen de finales del siglo XIX citado por Rees (1992).



Bryn Cader Faner, un enterramiento de la Edad de Piedra, una de las maravillas prehistóricas de Gales. Fotografía: Equilibrium.



Típica granja galesa y paisaje agrícola. Detrás, la cadena de Cadair Idris. Fotografía: Equilibrium.

diciendo que este paisaje posee «los detritos de todas las edades. Desde los misteriosos desperdicios de los primitivos hasta los útiles mineros abandonados de ayer» (Morris 1986). Pero a pesar de ser un paisaje cultural, la percepción de Snowdonia como «naturaleza virgen» ha dominado la respuesta artística a esta área, ha contribuido a desarrollar un sector turístico cada vez más rentable y, últimamente, ha sido la *raison d'être* de su declaración como parque nacional. Este valor como zona virgen es tal vez especialmente importante en un país como el Reino Unido, habida cuenta de su larga historia de ocupación humana y su elevada densidad de población. En este capítulo detallamos la evolución de este paisaje natural/cultural como lugar a valorar y, finalmente, como lugar a conservar, y el modo como las percepciones estéticas del paisaje han servido para impulsar decisiones de gestión.

Apreciación del paisaje

La región ahora incluida en el Parque Nacional de Snowdonia ha sido durante siglos tema habitual de escritores y artistas. Giraldus Cambrensis (Gerardo de Gales), clérigo y viajero, escribió en 1188 un *Itinerarium Cambriae* («Viaje

por Gales») en el que identificaba tanto el carácter del paisaje como la importancia agrícola de la región:

«No puedo dejar de referirme a las montañas que los galeses llaman Eryri, las cuales... me parece como si alzarán sus elevadas cumbres hasta las nubes... Se dice que son de tal extensión, que según un proverbio antiguo, 'As Mona³ podía proveer de grano a todos los habitantes de Gales y las montañas de Eryri podían proporcionar suficientes pastos a todos los rebaños si se los juntara...».

(A partir de la traducción al inglés de Richard Colt Hoare, 1806)

No obstante, la mayoría de imágenes antiguas del paisaje de Snowdonia reflejan unos valores que son los de los forasteros, por lo general viajeros ingleses cultos. En los retratos de esta región, las vidas de las gentes del lugar eran habitualmente ignoradas o representadas como pobres y toscas. Los escritores, incluidos algunos novelistas galeses modernos como Caradoc Evans o Rhys Davis, reforzaron esta imagen pintando el retrato desolador de una cultura bastante primitiva. No ha sido sino hasta hace

³ Anglesey es una extensa isla galesa que mira directamente hacia Snowdonia desde el otro lado de un pequeño estrecho. Su nombre en idioma galés es Ynys Môn, o Mona en su forma latina.



Richard Wilson (1717-1782), *Llyn-y-Cau, Cadair Idris*. Expuesto en 1774 (?). Tate Collection.

muy poco cuando los escritores y artistas han empezado a celebrar las vidas laboriosas de la gente del campo, la cultura galesa y los aspectos locales y tradicionales de la arquitectura y la gestión de la tierra.

A algunos de los primeros viajeros que visitaron el norte de Gales les llamaba la atención el hecho de que sus escarpadas montañas pareciesen desperdicios arrojados por la mano de Dios, y uno de ellos las describió incluso como «los restos de la Creación» (citado en Andrews 1989). Influía en esta opinión la creencia de que «el Creador» había favorecido a algunas partes de la Tierra más que a las otras. No obstante, en la segunda mitad del siglo XVIII el gusto por el paisaje había cambiado, y con ello vino una atracción por los lugares montañosos. Las montañas ofrecían vistas espectaculares y asombrosas, y sus rocas y cascadas mostraban el tipo de características naturales que no habían sido cambiadas o mejoradas por el hombre. Muchos de los que viajaban a Snowdonia eran escritores interesados igualmente por la historia antigua de la región y su arqueología. Uno de éstos fue Thomas Pennant, un terrateniente galés que publicó varios libros sobre sus viajes a Gales y Escocia, entre ellos un *Journey to Snowdon* («Viaje a Snowdon»), publicado en 1781. En este viaje Pennant visitó las cascadas de Ganllwyd, en la actualidad en la parte meridional del Parque Nacional de Snowdonia, y su descripción ilustra el tipo de características del paisaje que él encontraba atractivas:

«En distintos lugares (la montaña) Cader (*sic*) Idris aparece en toda su majestad dominando esos bosques en pendiente, y da un magnífico toque final a la perspectiva. Poco después de mi llegada a los bosques, otra cascada me sorprendió por su grandiosidad. Desde la situación en que yo me encontraba, formaba un gran salto, flanqueado por un lado por escarpados salientes rocosos y, por el otro, por un gran precipicio, con árboles que nacían acá y allá en su frontis mural».

Como otros turistas cultivados, Pennant viajaba con un artista que pudiera dar testimonio del viaje e ilustrar los diarios de viaje con imágenes que describieran algunas características particulares del paisaje. Cadair Idris fue pintada con frecuencia entre finales de la década de 1770 y finales de la década de 1800, y era admirada por sus espectaculares contornos y la forma como dominaba las tierras de su alrededor. Estos cuadros no eran un simple registro fáctico, sino que estaban teñidos con las percepciones y experiencias de los artistas. Comparando cuadros de Cadair Idris de distintas épocas, se comprueba que la representación del paisaje, incluso la de elementos aparentemente fijos tales como la forma de las montañas, se modifica sutilmente en función de la tradición estética predominante de la época (Anon 2001; Newbery 1994). Por ejemplo, la montaña es representada más abrupta y escarpada en el período

en que el concepto romántico de naturaleza virgen ejercía una fuerte atracción en los artistas. Richard Wilson, un artista galés cuyos cuadros llegaron a ser muy conocidos en Inglaterra, pintó un cuadro famoso de esta montaña, que todavía es reproducido con frecuencia en la literatura de viajes. Fueron sin duda imágenes como esta las que contribuyeron a extender la popularidad del norte de Gales como destino turístico a finales del siglo XVIII.

El norte de Gales atrajo también a algunos turistas y artistas por su vinculación histórica con la religión druídica⁴. Lo veían como una región con un paisaje que infundía temor, con sus ruinas de viejos castillos agarradas a lugares empinados y rocosos, y que se distinguía por los relatos sobrecogedores de su misteriosa y a menudo violenta historia (Andrews 1989; Lord 2000). El artista más importante de aquel período que visitó Gales fue J. M. W. Turner, quien realizó varios viajes entre 1792 y 1799. Sus cuadros, en que se ve un paisaje de Snowdonia azotado por las tormentas, popularizaron esta visión de la región.

A comienzos del siglo XIX empezaron a llegar al norte de Gales muchos turistas ingleses acomodados, en un momento en que las guerras en Europa hacían más difícil salir del país para ir a contemplar las grandiosas montañas del continente tales como los Alpes. En realidad, Snowdonia desempeñó un papel en el surgimiento del movimiento romántico similar al que tuvo el Distrito de los Lagos (véase Apartado).

Durante el siglo XIX, el creciente interés por la historia natural y la geología alimentó una nueva visión del paisaje, como expresión del funcionamiento del mundo natural (p. ej. Jones 1996, Macfarlane 2003). Más en concreto, generó curiosidad por los detalles de un paisaje. Las imágenes de Snowdonia pasaron a ser más precisas en cuanto a detalles geológicos y a aspectos particulares de la historia natural.

En la década de 1860 se había desarrollado el turismo en el norte de Gales: mejores carreteras y el ferrocarril hicieron posible que los viajeros menos acomodados pudieran visitar la región por períodos más cortos. Fue en esa época cuando el pueblo de Betws-y-Coed se convirtió en un concurrido centro turístico, atrayendo a mucha gente que iba a ver sus espectaculares cascadas y las montañas del entorno. Y también se convirtió en el centro de una animada colonia de pintores paisajistas (1844-1914), cuyas obras fueron muy expuestas e hicieron crecer el interés por las características del paisaje de esta parte de Gales (Lord 2000).

⁴ Una religión precristiana de culto a la naturaleza probablemente originada en Gran Bretaña y que tuvo mucha fuerza en el norte de Gales hasta que los romanos mataron a la mayoría de druidas, o sacerdotes, en el año 60 de la era cristiana.

El Parque Nacional del Distrito de los Lagos y el movimiento romántico inglés

Adrian Phillips¹

El Distrito de los Lagos inglés fue decisivo para el desarrollo del movimiento romántico en Gran Bretaña, y ciertamente había ejercido una influencia más amplia por medio de los valores con que se le asocia.

Esta región fue declarada Parque Nacional en 1951, en virtud de la Ley de Parques Nacionales y de Acceso al Medio Rural de 1949, y es el parque más grande de Inglaterra, cubriendo una extensión de 2.292 km².

El Distrito de los Lagos es una región de paisaje montañoso moderadamente abrupto, que alcanza una altitud de casi 1.000 metros. Las rocas volcánicas y otras rocas antiguas emparentadas sufrieron una intensa glaciación en la era Cuaternaria, dejando un paisaje de valles, muchos de los cuales contienen lagos largos y estrechos. Las *fell*s² más elevadas son rocosas y tienen circos glaciales, muchos de ellos ocupados por lagunas, mientras que las más bajas son páramos abiertos, a menudo cubiertos de brezos. Por debajo del límite superior de la vegetación arbórea, existen robledales autóctonos y plantaciones de pinos del siglo XIX. El tipo de aprovechamiento del suelo que predomina es la ganadería de tierras altas, basada por lo general en la raza de ovejas local, la Herdwick³. El paisaje resultante posee una señalada unidad, aunque en el detalle presente marcados contrastes: montañas, páramos, bosques, arroyos, campos, muros de piedra, granjas, aldeas y —por encima de todo— lagos.

Este paisaje espectacular y sin embargo familiar ha atraído a visitantes y admiradores por espacio de unos doscientos cincuenta años. No obstante, durante el período comprendido entre finales del siglo XVIII y finales del XIX, se produjo un «descubrimiento» consciente de los Lagos por parte de las clases acomodadas, ociosas y cultas de Inglaterra. Esa fue también una época en la que se desarrolló la creencia en la belleza e inocencia esenciales del mundo natural, y escritores, artistas y otros, volviendo la espalda a los ordenados paisajes de las tierras bajas de Gran Bretaña, fueron a encontrar paisajes que pudieran representar esos valores naturales. Y los encontraron en las tierras altas de Gran Bretaña, particularmente en el norte de Gales, el valle de Wye (en la frontera entre Inglaterra y Gales) y —por encima de todo— el Distrito de los Lagos.

La pintoresca belleza de esta región, sus «sublimes» cualidades, combinadas con la forma de vida de sus habitantes, percibida como noble y cooperativa, convirtió al Distrito de los Lagos en el punto focal del desarrollo del movimiento romántico inglés. Una de las características de este desarrollo lo constituyó la revolución en la forma de escribir, particularmente en poesía. Ella fue influida por los impulsos revolucionarios de liberación que nacían en la Europa continental, explorando nuevos campos de experiencia y creando un nuevo y potente modo de expresión. Donde mejor puede apreciarse esto es en la obra de William Wordsworth (1770-1850), el poeta y escritor más importante del Romanticismo inglés.

Wordsworth creció entre las colinas del Distrito de los Lagos y —habiendo dejado la región para ir a la universidad y viajar luego al continente en los inicios de la Revolución Francesa— volvió y se quedó allí por el resto de sus días, consiguiendo posteriormente la fama nacional. Junto con el poeta Samuel Taylor Coleridge publicó *Lyrical Ballads* (la primera edición es de 1798), que revolucionó el curso de la literatura inglesa. En la segunda edición, de 1800, Wordsworth incluyó nuevos poemas en los que se inspiraba en las vidas y experiencias cotidianas de sus paisanos del Distrito de los Lagos, defendiendo en su Prefacio la idea de que «los incidentes y situaciones de la vida corriente» son temas aptos para la poesía.

El curso que tomó la Revolución Francesa decepcionó a Wordsworth, y éste decidió volver su mirada a

¹ Al redactar este breve informe, reconozco mi deuda con otros que habían preparado ya gran parte de este material al desarrollar los argumentos para la nominación del Distrito de los Lagos como Paisaje Cultural Patrimonio de la Humanidad.

² Término local para designar las laderas de las montañas.

³ Para un informe más completo sobre el papel de las ovejas Herdwick, véase Cole y Phillips in Amend *et al.* (eds.). 2008. *Protected Landscapes and Agrobiodiversity Values*: IUCN y GTZ.

la naturaleza, la imaginación humana y los sentimientos del corazón, como garantes del sentido y valor humanos. Encontró su mayor fuente de inspiración en el paisaje: en realidad, pocos poetas han estado tan profundamente arraigados en su paisaje como lo estuvo Wordsworth. El paisaje del Distrito de los Lagos y las vidas de sus habitantes no sólo impregnan la obra del poeta, sino que son su propio fundamento, permitiéndole hablar directamente en lo que él llamaba «el verdadero lenguaje de los hombres».

Si el paisaje inspiró a Wordsworth para escribir su mejor poesía, los Lagos fueron también muy apreciados por algunos de los mejores paisajistas de Gran Bretaña: J. M. W. Turner, John Constable, Thomas Girtin, John Crome, Francis Towne y Joseph Wright visitaron y pintaron la región en el periodo comprendido entre 1780 y 1830. Cada uno a su manera, trataron de captar y expresar los espectaculares atractivos del Distrito de los Lagos. Tanto en pintura como en literatura, esta región fue el centro de la vida artística durante esos años de tan marcada influencia.

Los fundamentos del actual movimiento por la conservación de la naturaleza surgen también de esta asociación entre el Distrito de los Lagos y unas ideas de gran fuerza. Así, en 1810 Wordsworth escribía en su Introducción a las *Select Views of the Lakes*, de Wilkinson (introducción que en 1822 se publicó separadamente como *Wordsworth's Guide to the Lakes*), que él veía la región como una «especie de propiedad nacional en la que todo aquel que tenga ojos para ver y un corazón para sentir tuviera sus derechos y beneficios»; una visión de la conservación sorprendentemente democrática e integral. En 1873, el artista, filósofo y filántropo John Ruskin (1819-1900) fue a vivir al Distrito de los Lagos. Consideraba que la belleza del mundo natural era una propiedad social, que dependía de una buena gestión; para Ruskin, el paisaje era un documento social que revelaba la salud, o lo opuesto, de la sociedad que lo modelaba. Sostenía que los lugares bellos debían ser protegidos y realzados, razonamiento que influyó en sus amigos Octavia Hill y Canon Rawnsley, quienes, junto con Sir Robert Hunter, procedieron a fundar en 1895 el National Trust⁴. Esta importante entidad cuenta en la actualidad con más de 3,6 millones de miembros y posee más de 250.000 ha de las mejores zonas de costa y de campiña de libre acceso, y ha sido el modelo de otras organizaciones semejantes de países de habla inglesa de todo el mundo.

Las obras de Wordsworth, Ruskin y otros inspiraron asimismo un importante movimiento en pro de la protección del Distrito de los Lagos de las amenazas exteriores. Y esto, a su vez, contribuyó a sentar las bases de la legislación de parques nacionales de 1949. Como el National Trust, los parques nacionales del Reino Unido, y el Distrito de los Lagos en particular, han ejercido una influencia a nivel mundial, puesto que fueron pioneros en el planteamiento de proteger los paisajes donde hay gente que vive y trabaja.

⁴ Organismo británico encargado de la conservación de parajes y edificios de especial interés [N. del T.].



J. M. W. Turner, *Windermere*, 1821 (acuarela sobre papel). Reproducido por cortesía de la Abbot Hall Art Gallery, Kendal, Cumbria.

Paisaje, tradición e identidad cultural

Durante la primera mitad del siglo XX, Snowdonia dejó de ser un lugar tenido por muy lejano. Experimentaba la misma modernización que otras partes de Gran Bretaña y, como sucedía en otros lugares, se producía una revalorización de los aspectos tradicionales del medio rural, que algunos ya comprendían que podían hallarse amenazados. Desde una perspectiva de conservación, la historia y la influencia humanas eran consideradas cada vez más como poseyendo idéntico valor para los entornos naturales.

Clough Williams Ellis, arquitecto y terrateniente galés, era muy consciente de la importancia de los estilos locales y de la relación que existe entre los edificios y el paisaje en que se enmarcan. Fue uno de los fundadores de la Campaña para la Protección de la Inglaterra Rural (CPRE, por sus siglas en inglés) y de un organismo semejante en Gales (el CPRW). Más tarde formó parte de la Junta Rectora del Parque Nacional de Snowdonia. Sus comentarios sobre la invasión de las instalaciones eléctricas en el paisaje de Snowdonia son particularmente pertinentes hoy, por cuanto la ordenación del territorio ha sido siempre una de las funciones importantes de la Autoridad del Parque Nacional y habida cuenta de que las conducciones de las que Williams Ellis se quejaba tan amargamente aún surcan las laderas del Snowdon. Incluso después de la declaración del Parque Nacional, instalaciones semejantes han invadido este paisaje, entre ellas la construcción de una central nuclear a comienzos de la década de 1960. A finales de la década de 1920 Clough Williams Ellis observaba lo siguiente:

«El Sistema Eléctrico del Norte de Gales, por ejemplo, ha invertido mucho ingenio y mucho dinero en levantar sus pequeños edificios auxiliares en casi perfecta desarmonía con su entorno... ¿Puede llegar más lejos la impropiedad estética? La respuesta, por supuesto, es “sí, y lo consigue”. Y como muestra tenemos la arbitraria crudeza de las enormes conducciones que bajan por las laderas de las montañas sin que se las intente disimular un poco con pintura, plantas o grava, y las estaciones transformadoras están cercadas con láminas acanaladas de dientes de sierra, en las que unas letras deformes componen el nombre de la empresa».

England and the Octopus, 1928

En la época en la que Clough Williams Ellis luchaba por la preservación del paisaje de Snowdonia, emergía también un movimiento nacionalista en Gales. Para algunos, la existencia de una cultura rural viva en las tierras altas de Gales era decisiva para sostener una identidad nacional. Para ellos, la relación entre el pueblo y la tierra era esen-

cial y el paisaje de montaña simbolizaba esa relación, hasta el punto de que en 1933 el *Plaid Cymru*, el Partido Nacionalista de Gales, adoptó como logotipo un símbolo con tres picos montañosos (Gruffudd 1995).

No obstante, durante las décadas de 1930 y 1940 había otros elementos en juego que seguían promocionando el paisaje galés como merecedor de una visita, y que también concedían un particular valor al entorno rural. Como afirma P. Gruffudd (1994), «en el período de entreguerras toda una gama de productos culturales —libros de viajes, pintura paisajística, ensayos populares sobre la vida rural y estudios académicos— contribuyeron a crear un discurso ruralista, destacando todos ellos la integridad de la vida y los entornos rurales».

Los libros de viajes publicados en Inglaterra tienden a enfatizar la espiritualidad de la experiencia de visitar Gales. En su *Beauty of Britain* (1935), Edmund Vale cuenta a los lectores que toda Gales está «...impregnada de una esencia invisible que emana de unas fuentes invisibles y que podemos designar como atmósfera galesa». Cledwyn Hughes escribió en 1949 *A Wanderer in North Wales* («Andanzas por el norte de Gales»). En ella llama a la región de Snowdonia «las últimas soledades», y sin embargo escribe principalmente sobre cómo viven las gentes a quienes conoce y sobre el modo de vida rural que pervive todavía en las tierras altas. Su paisaje es un paisaje cultural: hay gente que vive y trabaja en él.

Proteger el paisaje

El primer paso hacia la protección de los paisajes del centro y el norte de Gales se dio con la constitución del National Trust en 1895 (véase el Apartado sobre el Parque Nacional del Distrito de los Lagos). El primer trozo de tierra que recibió el Trust en toda Inglaterra fue donado por una tal Sra. Talbot, de Barmouth. Ésta donó 2 ha de tierra situadas detrás de su casa *Dinas Oleu*, a lo largo de un alto acantilado que da vista al estuario de Mawddach, tierra que en la actualidad está justo cruzados los límites del Parque (HMSO 1958).

Pero esos primeros pasos para proteger el paisaje tuvieron poca repercusión, habida cuenta de los avances que se lograban en la industria en toda Gran Bretaña. A partir de finales del siglo XIX la explotación de Snowdonia se volvió más polémica, a medida que los cambios que se producían en el paisaje por el uso de sus recursos eran más acentuados. Al este del Parque, se creó el vasto lago Vyrnwy para abastecer de agua a la ciudad inglesa de Liverpool, destruyendo de paso algunas aldeas y los medios de subsistencia de muchas personas. Las extrac-

ciones de pizarra se incrementaron y se estudió la construcción de seis enormes centrales hidroeléctricas en los valles de Snowdonia. Como reflexionaba un comentarista de la época: «En la actualidad, la comunidad está fuertemente dividida sobre las ventajas y los inconvenientes de estos proyectos, y lo que se debate es si éstos destruirán la belleza natural de la región...» (Gruffyd 1951). Esta controversia era también claramente nacionalista, con la oposición a que los recursos galeses fueron empleados por los ingleses.

Tras la Primera Guerra Mundial se hicieron plantaciones a gran escala de coníferas exóticas por buena parte de Gran Bretaña. La Comisión Forestal, responsable de gran parte de esas plantaciones, afirmaba que «los valores paisajísticos son preservados o mejorados» con las plantaciones de coníferas, y que ella prestaba «mucha atención al incomparable paisaje de los valles y laderas de Gales» (Forestry Commission 1964). No obstante, la realidad de esas plantaciones resultó ser muy distinta. En la actualidad, tupidas agrupaciones de *Picea sitchensis* (una especie originaria de Alaska) dominan las laderas de algunas montañas del interior del Parque, y muchos lugareños todavía recuerdan que fueron más o menos obligados a dejar sus tierras para que pudieran ser ocupadas por bosques.

Para contrarrestar lo que muchos veían como aspectos destructivos del modernismo, se creó ya en 1929 el Comité Addison, con el fin de llevar a cabo la primera comisión investigadora para el establecimiento de parques nacionales en Gran Bretaña. En 1935 se fundó, como grupo de presión voluntario, la Comisión Permanente de Parques Nacionales, que ahora es el Consejo de Parques Nacionales. Durante la Primera Guerra Mundial, se pidió a John Dower, arquitecto, excursionista y miembro de la Comisión Permanente, que preparase un informe para el Gobierno, en el que recomendó el establecimiento de parques nacionales y una nueva Agencia gubernamental, la Comisión de Parques Nacionales. El informe de Dower (publicado en 1945) definía un Parque Nacional como:

«una extensa área de bella y relativamente silvestre campiña, en la que, para el provecho de toda la nación y mediante decisión y acción nacional apropiadas,

- se preserve estrictamente la belleza propia del paisaje;
- se facilite ampliamente el acceso y las instalaciones para el esparcimiento público al aire libre;
- se protejan adecuadamente la flora y fauna silvestre y los edificios y lugares de interés arquitectónico e histórico; al tiempo que
- se conserva eficazmente el uso agropecuario existente».

Dower veía claramente que los parques nacionales de Inglaterra y Gales tendrían que ser distintos de otros par-

ques nacionales del mundo, debido a la casi completa transformación del paisaje y las elevadas cifras de población. La tierra seguiría estando, por lo general, en manos privadas y sería protegida principalmente como paisaje en el que se vive y trabaja. La idea que subyace en la concepción de la Categoría V de la UICN se inspira fuertemente en la experiencia del Reino Unido y en la filosofía que se delinea claramente en el informe de Dower (Phillips 2002).

La Ley de Parques Nacionales y de Acceso al Medio Rural, de 1949, permitió la declaración del Distrito de los Picos como primer Parque Nacional de Inglaterra y Gales, seguida muy de cerca por las del Distrito de los Lagos, Snowdonia y Dartmoor. El Gobierno de la época señalaba que «por vez primera en la historia de Inglaterra el Parlamento ha aprobado una Ley con el objeto de disponer de forma viable un estatuto completo de los derechos de todos los amantes del aire libre» (<http://www.dartmoor-npa.gov.uk/lab-historydevdnpa>). En 1996, y de acuerdo con la Ley del Medio Ambiente de 1995, el Parque Nacional de Snowdonia se convirtió en una Autoridad independiente y, por vez primera, recibió la responsabilidad estatutaria y explícita de conservar y enriquecer la vida silvestre de esa región.

En 1949, se creó la Nature Conservancy⁵, con la finalidad de proteger las poblaciones decrecientes de flora y fauna silvestre del Reino Unido. La primera reserva natural de Snowdonia fue Cwm Idwal, que ha sido protegida desde 1954 (Condry 1966). Actualmente, la gama de hábitats incluidos en Snowdonia, desde costas hasta ciénagas, humedales, lagos y empinadas crestas montañosas, bosques caducifolios y valles donde pasta apaciblemente el ganado, es reconocida, nacional e internacionalmente, por numerosas figuras de protección del Reino Unido y la Unión Europea y por convenciones internacionales como la de Ramsar, y ha sido propuesta como Reserva de la Biosfera de la UNESCO. En total, un 20% del Parque está declarado como de importancia para la conservación de la naturaleza a nivel nacional, y un 11% a nivel internacional.

Pero los visitantes también acuden en masa a ver los castillos diseminados por el interior y las lindes del parque, entre ellos la cadena de castillos catalogados como Patrimonio Mundial que levantó Eduardo I (1272-1307) en torno a Snowdonia para subyugar a los galeses, así como los círculos de piedra y los enterramientos prehistóricos, las antiguas iglesias e incluso algunos vestigios del pasado

⁵ La «Nature Conservancy» del Reino Unido [organización sin ánimo de lucro dedicada a la conservación de la naturaleza] era una organización gubernamental, y no debe confundirse con la ONG del mismo nombre. Las funciones que desempeñaba en Gales son ahora llevadas a cabo por el Consejo del Medio Rural de Gales.

industrial como son las canteras de pizarra y las minas de oro. (En realidad, la arqueología es una de las peculiaridades de otros parques nacionales; véase el Apartado sobre los Páramos de North York). Las plantaciones de coníferas, una característica completamente antinatural, sostienen un porcentaje de la biodiversidad autóctona, y algunas de ellas atraen también a turistas que quieren recorrer los caminos forestales o que aprecian la belleza de los árboles. Los paisajes casi vírgenes y los paisajes culturales se hallan entrelazados de tal forma que la mayoría de visitantes ocasionales no son capaces de distinguirlos.

Se podría discutir sobre hasta qué punto la idea de los parques nacionales vino determinada en Gran Bretaña por la oposición entre los intereses de los forasteros y los de las comunidades locales. Gran parte de la apreciación estética reflejaba la preocupación de una élite intelectual inglesa. En el caso de Gales el predominio de las perspectivas externas se debió también, tal vez, a que muchas de las percepciones locales estaban en una lengua que sólo hablaba una pequeña minoría en el Reino Unido. Gran parte de las presiones para poder acceder al medio rural provenían de las áreas urbanas, aunque la mezcla social y de clases de los que accedían a este medio era mucho más amplia. No obstante, el control de las decisiones relativas a los parques estaba en gran medida en manos de los habitantes del lugar: la visión de éstos —y hasta cierto punto su visión *cambiante*— ha contribuido considerablemente desde entonces a configurar los valores de las áreas protegidas de Categoría V del Reino Unido.

Administrar el paisaje protegido

El Parque Nacional de Snowdonia es gestionado mediante un sofisticado sistema que exige un alto grado de colaboración entre todas las partes implicadas.

La Autoridad del Parque Nacional comprende una comisión la mayoría de cuyos miembros son políticos electos locales, pero que también cuenta con miembros designados por el Gobierno de la Asamblea de Gales⁶ por sus aptitudes particulares en áreas de gestión relevantes. Esta comisión toma las decisiones estratégicas de gestión, pero la administración y la toma de decisiones cotidianas queda en manos del personal contratado.

Aunque un 75% de los terrenos del parque son de propiedad privada, no pública, la capacidad de que disponen

los propietarios de tierras para ejercitar sus derechos es limitada. Desde 1947 (HMSO 1947), para poder efectuar cualquier modificación en los usos del suelo debe obtenerse previamente el permiso de la autoridad de planificación local (en este caso la Autoridad del Parque Nacional), aunque por lo general esto no se aplica cuando se trata de actividades agrícolas o forestales, pues éstas ya están restringidas o influidas por los sistemas de incentivos y asesoramiento, así como por otras normativas. De este modo, la Autoridad posee competencias significativas sobre la cantidad y el tipo de desarrollo urbanístico que se produce en su área. Y dichas competencias deben ejercerse de modo tal que se conserven los valores naturales y culturales y se fomente la comprensión de estos valores (HMSO 1995a). Se mantiene la propiedad privada, pero la facultad de hacer uso de la misma se halla hasta cierto punto limitada a la función de contribuir a facilitar bienes y servicios al público en general. No obstante, así como las figuras de protección generales del paisaje no han sufrido cambios desde 1949, la gestión de muchas de estas áreas se ha modificado enormemente. Por poner un ejemplo: la actividad agropecuaria de las tierras altas es en algunos casos más intensiva hoy que cuando se creó el Parque, aunque en los últimos años se haya visto la introducción de incentivos monetarios a los granjeros para que generen beneficios medioambientales.

La Autoridad del Parque tiene la obligación legal de trabajar con todos los grupos de interés para garantizar que los valores de su área se realcen de un modo eficiente y eficaz. En apoyo de esto, la ley exige que se redacte y se revise regularmente un Plan de Gestión (HMSO 1995b) del Parque, el cual expone las políticas de gestión para proteger los valores del Parque. Este plan debe prepararse en colaboración con toda una gama de grupos de intereses: turísticos, agropecuarios, forestales y de conservación, y también con el gran número de individuos privados y de organizaciones no gubernamentales que poseen tierras en su área; y este plan se emplea asimismo para generar recursos económicos y dirigirlos hacia proyectos prioritarios. La Autoridad debe igualmente redactar un Plan Urbanístico, el cual establece las políticas urbanísticas, y debe servirse del mismo a la hora de tomar decisiones en respuesta a las propuestas urbanísticas concretas de los propietarios del suelo y los promotores inmobiliarios. Y, lo que es más importante, es la comisión, no el personal, la que toma dichas decisiones urbanísticas, que deben adoptarse de forma abierta, equitativa y coherente.

Justo es decir que el ámbito y la estructura de gestión del Parque Nacional de Snowdonia se ha desarrollado paulatinamente, en vez de surgir de repente con la creación de éste. Algunos cambios que hoy parecerían

⁶ El Reino Unido tiene un gobierno descentralizado, y el Gobierno de la Asamblea de Gales es responsable de muchas de las cuestiones que afectan a la vida diaria de los galeses, como son la economía, la salud, la educación y el gobierno local.

antagónicos a un área protegida de cualquier tipología se siguieron produciendo durante algunos años, entre ellos las plantaciones forestales a gran escala, la drástica conversión de páramos de tierras altas en pastos para las ovejas y, de forma más notoria, la construcción de una central nuclear en el interior del Parque. En los comienzos de la andadura del Parque, había cierta incertidumbre acerca de los objetivos de su gestión, lo cual generó algún malentendido entre la visión de la comunidad en general (que se fijaba en la belleza del paisaje, los valores naturales y las oportunidades recreativas del área) y de la los políticos locales (que consideraban su deber perseguir objetivos económicos y reforzar las tradiciones culturales de su pueblo). Desde aquel entonces, una serie de leyes —y la buena praxis acumulada— han contribuido mucho a reconciliar algunos de estos conflictos subyacentes.

Patrimonio Cultural: tangible e intangible

«El patrimonio cultural puede significar nuestro patrimonio visual: el paisaje, la arquitectura tradicional, los lugares

históricos y los valiosos hábitats de vida salvaje. Pero es necesario ahondar más y conceder el debido reconocimiento al patrimonio invisible: el sentimiento de formar parte de esta realmente extraordinaria e increíble región que tienen sus habitantes, y que se expresa a través de su lengua, su literatura, su arte, su música, sus refranes, sus topónimos, su historia, sus recuerdos, sus leyendas, sus costumbres populares y, también, su riqueza en saberes orales e información sobre toda clase de oficios. Estos elementos invisibles, que provienen de nuestro patrimonio, nuestra cultura y nuestras comunidades, han creado el paisaje que tanto anhelamos salvaguardar».

Declaración de intenciones, Bwrlwm Eryri,

Autoridad del Parque Nacional de Snowdonia, 2005

Como hemos señalado antes, la Autoridad del Parque tiene distintos planes que contribuyen a encauzar su gestión; algunos de ellos han sido aprobados y están siendo aplicados, mientras que otros están todavía en preparación. El Plan de Ordenación de Snowdonia, el Plan Local de Eryri, que fue adoptado en noviembre de 1999 (Snowdonia National Park Authority 1999), trata de expresar los objetivos y obligaciones del Parque en lo relativo a la planificación de los usos del suelo y las políticas urbanísti-



Vista de las ruinas consolidadas de la abadía de Rievaulx (monumento bajo tutela del Patrimonio Inglés) desde la Terraza de Rievaulx (ajardinado completado en 1757). © North York Moors National Park.

cas. En relación con el patrimonio cultural de esta área, la Introducción del plan declara lo siguiente:

«Por consiguiente, las políticas del Plan deben garantizar que la nueva ordenación conserve o realce el carácter y la singularidad galesas únicas que posee esta área. De igual modo, las políticas deben garantizar la conservación de las estructuras que reflejan la identidad cultural de esta área, que van desde las cámaras funerarias megalíticas de sus moradores de la Edad de Piedra, hasta las mejores muestras de edificaciones relacionadas con la industria pizarrera».

Junto con esta obligación general de velar por el entorno cultural de Snowdonia, existen diversas iniciativas dentro del Parque y en el área circundante para garantizar la preservación del excepcional patrimonio cultural de Snowdonia. Por ejemplo, la Autoridad del Parque creó y lanzó en 2005 el *Bwrlwm Eryri* (el Foro del Patrimonio Cultural de Snowdonia) con el fin de «proteger y promover el rico patrimonio cultural que existe en el interior del Parque y las áreas próximas, colaborando con las comunidades y organizaciones, así como con los sectores voluntarios, públicos y privados, a fin de reunir, registrar, proteger y promover nuestro patrimonio para el futuro» (www.eryri-npa.co.uk).

Durante la pasada década distintos organismos del Parque han desarrollado también proyectos interpretativos que muestran los vínculos que existen entre el paisaje de Snowdonia y el modo como los hombres han vivido y trabajado en esta área en el pasado. Estos proyectos han involucrado a menudo a las comunidades, especialmente a los escolares, para que colaborasen con artistas a fin de expresar los temas culturales que son importantes para ellos. La Slate Valleys Initiative, un programa de regeneración del Consejo de Gwynedd, incluyó la apertura de senderos en los valles de Ogwen, Peris y Nantlle y en torno a Blaenau Ffestiniog y Corris. Estos senderos tienen señales que indican cómo puede emplearse y trabajarse la pizarra de distintos modos. En el bosque de Coed-y-Brenin, propiedad de la Comisión Forestal de Gales, el proyecto de Interpretación del Patrimonio de Creu-ad ha elaborado postes indicadores grabados y un mapa ilustrativo para el Centro de Visitantes que recuerdan la historia cultural (ganadería y minería) del bosque en un paisaje cubierto en la actualidad por un bosque de coníferas.

Un ferrocarril de vía única ha llevado a turistas hasta la cima del Snowdon desde 1896. En 2008 abrirá sus puertas en este punto focal del Parque Nacional un nuevo centro de visitantes y de información, y unos versos grabados en los cristales de sus ventanas recibirán al viajero. Estos versos, escritos por Gwyn Thomas, el Poeta Nacional de Gales en 2006-2007, celebran la historia de

esta región y de su gente, y proclaman el esplendor del paisaje que rodea a la montaña.

Ha habido también importantes avances con la apertura de nuevas sendas, caminos de herradura y senderos para bicicletas con una mejor interpretación de la cultura y el patrimonio relacionados con ellos (el Parque Nacional tiene más de 2.500 km de senderos para caminantes). Uno de tales proyectos es el Camino Cisterciense, que desde 1998 ha estado desarrollando un sendero de gran recorrido que enlace todas las abadías cistercienses galesas, como parte de las celebraciones del 900 aniversario de la fundación de la Orden cisterciense. Este sendero tiene una sección principal en el Parque Nacional que enlaza con las ruinas de la abadía de Cymmer (<http://cistercian-way.newport.ac.uk/>).

Iniciativas como éstas, así como el gran número de guías, páginas web y programas de televisión que «hacen propaganda» de la belleza de Gales, convierten al paisaje galés en uno de los principales atractivos para los visitantes del país. El turismo es un sector clave de la economía galesa: el desembolso que hacen los turistas ha ido creciendo hasta llegar a los 3.500 millones de libras esterlinas al año, y el turismo aporta en la actualidad un 6% del valor bruto añadido a la economía galesa. Casi un 9% de los empleos a tiempo completo de Gales tienen que ver directa o indirectamente con el turismo. En 2006, cuando se les preguntó cuál era el principal motivo de su visita a Gales, un 25% de los encuestados contestó que eran el paisaje y los atractivos naturales (Hastings 2006).

Esta importancia creciente del turismo sobre otras actividades más tradicionales puede apreciarse claramente en las cifras del censo⁷. Unas dos terceras partes de la población del Parque tienen empleo, siendo el sector turístico uno de los que dan trabajo a un mayor número de personas, ya que cubre las necesidades de entre 9 y 11 millones de días turísticos pasados en el Parque al año. Por su parte, desciende el número de los que trabajan en «sectores tradicionales» como la agricultura, la caza, la silvicultura y la pesca, aunque todavía es significativo en el corazón rural del Parque. Igualmente descendió el número de los que trabajan en compañías eléctricas, de agua y alcantarillado y mineras: de un 6,4% en 1991 se pasó a un 1,5% en 2001 (www.eryri-npa.co.uk).

La importancia del paisaje cultural y de su historia y su futuro ha sido reconocida por el Gobierno de la Asamblea

⁷ Desde 1801, los datos del censo, recogidos un día cada diez años, han proporcionado una instantánea del número de personas y familias del Reino Unido. El Censo más reciente se realizó en abril de 2001, y en él se recogieron por vez primera estadísticas relativas específicamente a Snowdonia.

Paisajes Protegidos. Arqueología de los Páramos de North York: el valor humano

Graham Lee

«Hay pocos lugares en el resto de Gran Bretaña que puedan ofrecer tantas extensiones de paisaje virgen a tan poca distancia de las zonas pobladas»: así eran descritos los Páramos de North York en el Informe Hobhouse (1947). Esta área fue declarada Parque Nacional en 1952. Ubicada principalmente en el noreste del condado de Yorkshire, al norte de Inglaterra, el parque nacional tiene una extensión de 1.436 km² y limita al este con un litoral espectacular y abrupto.

Lo que sorprende a muchos que visitan los páramos, en especial si lo hacen en un día borrascoso y ventoso entre otoño y comienzos de primavera, es comprobar lo mucho que estos paisajes deben a la actividad de nuestros antepasados. Desde los tiempos más antiguos, hace unos 10.000 años, ésta implicaba la creación de calveros para la caza en el robledal mixto que se había extendido por todos los páramos desde finales de la última glaciación.

En un período comprendido entre el Bronce antiguo y medio (hace entre 3500 y 4000 años), se cultivaba la tierra en las alturas de los páramos, probablemente debido a que las tierras bajas circundantes estaban todavía demasiado húmedas y arboladas. El desarrollo y aprovechamiento de estos sistemas de cultivo, junto con el deterioro climático, empobrecieron los suelos delgados, lo que condujo a la creación de los actuales páramos, que probablemente ya existían como tales a comienzos de la época romana.

Gran parte de este patrimonio antiguo subsiste como estructuras o túmulos que pueden apreciarse hoy en día. Y si uno puede empezar a comprender el «lenguaje» en que están escritos, resulta posible «leer» el paisaje como se lee un libro.

Los paisajes de los páramos y los valles cuentan la historia local de la humanidad, ilustrando la vida y la experiencia de los hombres y alumbrando con mayor claridad las actividades de nuestros antepasados. Los restos prehistóricos son extensos, pero a menudo muy sutiles; por otro lado, la magnitud de la transformación operada por la industria medieval y postmedieval es mucho más obvia, particularmente cuando uno comprende lo que se había logrado antes de que la maquinaria y la mecanización transformaran los sistemas de trabajo.

Un buen ejemplo de ello es la industria del alumbre, que producía (por medio de un proceso complejo y que llevaba mucho tiempo) un producto químico empleado para fijar y realzar el color de los tintes vegetales en el paño de lana, el principal producto de exportación de Inglaterra en los siglos XVI y XVII. Por consiguiente, desde comienzos del siglo XVII hasta finales del siglo XIX, millones de toneladas de roca y esquisto fueron excavadas, trasladadas y procesadas en la costa y tierra adentro, lo que dejó profundas cicatrices en el paisaje, ahora suavizadas por el paso



Canteras de alumbre en Boulby. Se observan zonas de explotación truncadas por la erosión del acantilado, con frentes de cantera abiertos hacia la izquierda. © North York Moors National Park.

del tiempo. Esta, la primera industria química importante de Inglaterra, es tanto más notable cuanto que se careció de un conocimiento real acerca de la ciencia de la química y de los procesos que implica hasta más de doscientos años después de su nacimiento.

Los restos de las industrias históricas que se hallan dentro de los Páramos de North York representan a menudo su historia completa desde su origen hasta su declive. En el caso del hierro, uno puede seguir su rastro desde sus comienzos a pequeña escala en el período prehistórico (a partir del 500 a. de J. C.), pasando por las forjas de comienzos del Medioevo, hasta los importantes avances del siglo XVI (el paso al *Stückofen* y al alto horno) y, finalmente, hasta el enorme resurgimiento de la industria en el siglo XIX y comienzos del XX, para atender a las demandas de una economía industrial moderna.

La religión también desempeñó un papel importante en la configuración del paisaje. Los monasterios de la alta Edad Media dieron un uso productivo a lejanas zonas de los páramos, en particular mediante la cría de ovejas para lana. Más adelante, los terratenientes de la abadía de Rievaulx guardaron como un tesoro las ruinas monásticas por las vistas espectaculares que ofrecían desde las colinas circundantes, y fabricaron un paisaje de parque, con vistas a los restos de la abadía a través de alamedas cuidadosamente plantadas.

Y finalmente, en cuanto a las agrestes landas de brezo, su aspecto actual debe mucho a la gestión de la tierra de los últimos ciento cincuenta años más o menos, orientada a crear un monocultivo de brezo para la caza del urogallo.

De este modo, los muchos paisajes del Parque hablan de una historia variada, de economías cambiantes y de innumerables vidas humanas. Y permiten que la generación actual comprenda cómo vivían las generaciones pasadas. En una palabra, los paisajes que nos rodean pasan a formar parte de nuestro propio sentido de identidad.



Fotografía aérea de un sistema de cultivo prehistórico, en Danby Rigg, que data probablemente del Bronce Medio. Se observa un terraplén de lindero cruzando una loma, monumentos funerarios (cairns¹ redondos y circulares), cairns procedentes del desmonte del terreno y camellones de piedra. © North York Moors National Park.

¹ Un *cairn* (palabra de origen gaélico) es un montón de piedras colocadas como señal o como hito funerario [N. del T.].

de Gales. Ésta publicó en 2002 un plan decenal para el futuro de la cultura en Gales, y en 2007 creó una nueva Cartera de Patrimonio con una dotación de 36 millones de libras esterlinas hasta 2010.

Y, por supuesto, los artistas siguen contribuyendo a ampliar la visión del paisaje, y entre éstos hay tanto naturales de esta región, cuyas obras viajan más allá de los límites del Parque, como forasteros que lo visitan o se instalan en él. Artistas como Kyffin Williams, David Nash y Peter Prendergast son internacionalmente conocidos, pero su trabajo echa profundas raíces en los paisajes naturales y culturales del Parque. El Museo de Arte Moderno de Gales, situado en la ciudad de Machynlleth, al borde del Parque, es una de las galerías de arte que contribuyen a fomentar y mostrar las artes visuales enraizadas en él. Asimismo, la fotografía es hoy un medio tan importante como el dibujo y la pintura en esta área, y existen también muchas editoriales que publican libros sobre el Parque y novelas y poemas centrados en éste, tanto en galés como en inglés.

Las percepciones de los turistas, que en la actualidad representan la mayor fuente de ingresos para la gente que vive en el parque, desempeñan también un papel fundamental a la hora de determinar las cuestiones relativas a las decisiones de gestión que afectarán al paisaje. La preservación y hasta cierto punto la restauración de las «clásicas» estampas del paisaje, que es una de las principales preocupaciones de las autoridades del Parque y de los propietarios del suelo, tales como el National Trust, responde todavía a la visión de Snowdonia que fue moldeada en gran medida tanto por los artistas clásicos como por los populares.

El futuro

Los parques nacionales del Reino Unido no son museos de la gestión tradicional del territorio, sino un intento por conservar algunos aspectos clave del paisaje y, a la vez, por impulsar el cambio y el desarrollo de los medios de vida en el campo. La vida de la mayoría de la gente que vive en los parques nacionales ha cambiado espectacularmente desde la creación de éstos. En muchos de ellos, los sistemas agropecuarios han cambiado y siguen evolucionando, y se ha vuelto a la plantación forestal masiva, lo que ha creado puestos de trabajo por algunos años, aunque muchos de ellos se hayan vuelto a evaporar, pues las máquinas han reemplazado a los operarios. Las explotaciones agrarias han aumentado sus dimensiones y continúa el abandono de muchos asentamientos antiguos.

Este proceso de cambio continuará. El calentamiento global, la apuesta por los biocombustibles, la escasez

de alimentos en el mundo y el alza en los precios de los carburantes ejercerán un impacto en los parques de distintas formas, creando unas presiones diferentes y a veces contradictorias que los gestores deberán resolver. El papel fundamental del turismo sigue igualmente modificando las actitudes, y se considera cada vez más que una apreciación del paisaje es esencial para la supervivencia de las industrias relacionadas con el turismo. Esos valores los perfilan, en interacción recíproca, todo un grupo de artistas británicos e internacionales que siguen interpretando el paisaje y que de este modo influyen en el modo como los demás vemos nuestros parques nacionales.

Referencias

- Andrews, M. 1989. *The Search for the Picturesque*. Aldershot: Scolar.
- Anon. 2002. *Cader Idris*, catálogo de la exposición de la National Library of Wales, Aberystwyth and the Royal Cambrian Academy, Conwy.
- Condry, William. 1966. *Snowdonia National Park*, Collins, Glasgow.
- Forestry Commission. 1964. *Forestry in Wales*, The Forestry Commission, Aberystwyth, Gales.
- Gruffudd, P. 1994. «Selling the countryside: representations of rural Britain». In J. R. Gold y S. V. Ward, *Place promotion: the use of Publicity and Marketing to sell Towns and Regions*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Gruffudd, P. 1995. «Remaking Wales: nation-building and the geographical imagination, 1925-50», *Political Geography*, 14 (Nº 3), pp. 219-239.
- Gruffyd, W. J. 1951. *North Wales and the Marches*; Collins, Londres.
- Hastings, L. 2006. *Wales Visitor Survey 2006*, TNS Travel and Tourism, Edinburgo.
- HMSO (Her Majesty's Stationary Office). 1947. Town and Country Planning Act 1947 (10 & 11 Geo. VI c. 51), HMSO, Londres.
- HMSO. 1958. *Snowdonia National Park Guide*, HMSO, Londres.
- HMSO. 1995a. Environment Act 1995 (c.25) s.61, HMSO, Londres.
- HMSO. 1995b. Environment Act 1995 (c.25) s.66, HMSO, Londres.
- HMSO. 2000. Countryside and Rights of Ways Act (c.37) s.2, HMSO, Londres.

Hughes, C. 1949. *A Wanderer in North Wales*, il. John Petts. Londres: Phoenix House.

Informe Hobhouse. 1947. *Report of the National Parks Committee (England and Wales)*, Cmnd 7121, Ministry of Town and Country Planning, HMSO, Londres.

Jones, D. 1996. *The Botanists and Guides of Snowdonia*, Gwasg Carreg Gwalch, Llanwrst, País de Gales.

Jones, G. 1948. *A Prospect of Wales*, il. Kenneth Rowntree. Londres: Penguin.

Lord, P. 2000. *Imaging the Nation. In: The Visual Culture of Wales series*. Cardiff: University of Wales Press.

Macfarlane, R. 2003. *Mountains of the Mind: A History of a Fascination*. Londres: Granta.

Morris, J. 1986. *Wales: Epic view of a small country*, Penguin, Londres.

Newbery, T. 1994. *Travelling for Pleasure*. Gomer Press, Llandysul.

Pennant, T. 1784.. *A Journey to Snowdon 1781*. Londres: Benjamin White.

Phillips, A. 2002. *Management Guidelines for IUCN Category V Protected Areas*, IUCN, Cambridge, Reino Unido.

Rees, I. B. 1992. *The Mountains of Wales: an anthology in verse and prose*, University of Wales Press, Cardiff.

Snowdonia National Park Authority. 1999. *Eryri Local Plan incorporating Minerals and Waste 1993–2003* (Adopted Version November 1999), Snowdonia National Park Authority.

Vale, E. 1935. *The Beauty of Britain*. Londres: Batsford.

Williams-Ellis, C. 1928. *England and the Octopus*. Londres: Geoffrey Bles.

Williams-Ellis, C. 1930. «Wales and the Octopus». *In: The Welsh Housing and Development Year Book*, pp. 71-73.

Wordsworth, W. 1810. *The Guide to the Lakes*. (quinta edición, publicada por Ernest de Selincourt, 1906. Es una reimpresión de la edición de 1835, basada en la edición original de 1810, aparecida sin nombre de autor).

(CPAES) de la UICN. Nigel preside actualmente un grupo de trabajo sobre categorías de gestión de áreas protegidas de la UICN para la CMAP. Nigel y Sue viven en el borde meridional del Parque Nacional de Snowdonia.

Equilibrium@compuserve.com.

Después de haber vivido en parques nacionales del Reino Unido durante veintiséis años, **Charlie Falzon** dirige una asesoría sobre formación e investigación medioambiental y es miembro de la CMAP.

Shelagh Hourahane ha dado clases de Historia del Arte en la Universidad de Aberystwyth. En la actualidad dirige la Interpretación del Patrimonio de Creu-ad (www.creu-ad.co.uk), que se especializa en la colaboración con comunidades para explicar a los visitantes la importancia de los sitios protegidos.

shelagh@creu-ad.co.uk; chuckenviro@gmail.com.

Graham Lee es el Oficial Superior de la Oficina de Conservación Arqueológica del Parque Nacional de los Páramos de North York, y facilita información y consejo sobre conservación y gestión del entorno histórico del Parque. Ha trabajado en North Yorkshire durante veinticinco años y para el Parque Nacional más de dieciocho. Los principales proyectos de conservación para el Parque incluyen el yacimiento arqueológico de Fylingdales Moor (que un incendio forestal dejó al descubierto), las minas de mineral de hierro de Rosedale, los castillos de Mulgrave y Danby, y la gestión del complejo militar romano de Cawthorn. Entre otras funciones, es miembro del Comité Directivo del English Heritage Rock Art.

g.lee@northyorkmoors-npa.gov.uk.

Adrian Phillips fue Director General de la Comisión del Medio Rural del Reino Unido (1981-1992) y posteriormente profesor en la Universidad de Cardiff hasta el 2000. Presidió la CMAP (1994-2000) y ha colaborado estrechamente con la Convención del Patrimonio Mundial y el Convenio Europeo del Paisaje. Redactó las Directrices de Gestión de la Categoría V (publicadas en 2002) y es miembro del Grupo de Trabajo de la Categoría V de la CMAP.

adrianp@wcpa.demon.co.uk.

Los autores

Nigel Dudley y **Sue Stoltón** (www.EquilibriumResearch.com) son miembros de la Comisión Mundial de Áreas Protegidas (CMAP) de la UICN y de la Comisión de Política Ambiental, Económica y Social

Los Paisajes Terrestres y Marinos Protegidos constituyen una sólida alternativa para la conservación de la biodiversidad en aquellos paisajes terrestres y marinos habitados y con una sensible influencia humana. Estos paisajes contienen a menudo especies amenazadas o endémicas de flora y de fauna, así como una amplia gama de agrobiodiversidad. Reconocidos como de Categoría V en el sistema de categorización de áreas protegidas de la UICN, su existencia se fundamenta en las interacciones de los seres humanos y la naturaleza a lo largo del tiempo. Áreas decisivas para el sostenimiento cultural, muchos paisajes protegidos incluyen una gran variedad de valores culturales y espirituales. Esta publicación, *Valores culturales y espirituales de los paisajes protegidos*, presenta estudios de caso de todo el mundo que ilustran el papel que desempeñan los Paisajes Protegidos en el sosteni-

miento de esos valores y de los conocimientos y prácticas que se relacionan con los mismos. Un artículo de síntesis se centra en las principales lecciones que pueden extraerse de dichos estudios de caso, analiza los puntos fuertes y débiles de estas áreas en cuanto al logro de objetivos de conservación y deja entrever el trabajo que todavía queda por hacer.

Esta publicación es la segunda de una serie consagrada a los valores de los paisajes protegidos que estudia los distintos valores medioambientales, económicos, sociales y culturales que las áreas protegidas de Categoría V pueden ofrecer. El Volumen II es un proyecto conjunto de dos grupos de trabajo de la Comisión Mundial de Áreas Protegidas de la UICN: el Grupo de Trabajo sobre Paisajes Protegidos y el Grupo de Trabajo sobre Valores Culturales y Espirituales de las Áreas Protegidas.



UICN
Unión Internacional para la
Conservación de la Naturaleza

Rue Mauverney 28
1106 Gland
Suiza
Tel: +41 22 9990165
Fax: +41 22 9990025
www.uicn.org/themes/wcpa

