

La historia como historia natural: un ensayo sobre teoría y método*

Donald Worster

Charles Darwin yace en su tumba desde hace ya cien años. Sin embargo, no es con la muerte con lo que asociamos su nombre, sino con la vida, en toda su abundancia y su diversidad. En particular, lo planteado por Darwin acerca del origen natural de la vida, incluyendo la de los humanos, ha constituido una de las ideas más influyentes en el mundo a lo largo de ese siglo. Ese planteamiento fue aceptado hace ya mucho tiempo por prácticamente todos los que se ubican dentro del marco de la ciencia moderna, pese a la persistente oposición de una banda de fanáticos creacionistas.

Con todo y esa aceptación generalizada, sin embargo, las ideas de Darwin aún no se han constituido en verdaderos principios para la labor de amplios sectores académicos. Tómese la historia, por ejemplo. La lectura de las revistas y las ponencias en este campo pone de relieve la profunda y continua influencia de Adam Smith, Carlos Marx y Sigmund Freud, pero aún no existe Darwin en nuestra historia, al menos no en la forma de una tradición de teoría histórica. La evolución y la historia siguen siendo, al cabo de cien años, los dominios de discursos separados. Existe poco de historia en el estudio de la naturaleza, y poco de la naturaleza en el estudio de la historia.

Deseo demostrar cómo podemos poner remedio a ese desfase cultural por medio del desarrollo de una nueva perspectiva en la labor del historiador, que finalmente hará darwinianos de nosotros. Ello nos exigirá alejarnos de vez en cuando de los debates parlamentarios, los datos sobre movilidad social y las biografías de figuras ilustres, para ir al examen de problemas más elementales, que tienen que ver con el diálogo ya muy antiguo entre los humanos y su planeta.

La bifurcación contemporánea entre el estudio de la historia y el de la naturaleza tiene una explicación por demás obvia. En el mundo del clérigo-naturalista de la Inglaterra del siglo XVIII no existía tal división: las antigüedades y las curiosidades naturales yacían entremezcladas en la misma alacena rural.¹ Sin embargo, en la medida en que nos alejamos de aquella pequeña comunidad rural, la vieja "historia natural" integradora, de amplia cobertura, empezó a fragmentarse en especializaciones. La historia se convirtió cada vez más en indagación en archivos llevada a cabo por académicos urbanos, en la que cada vez había menos tierra.

Más recientemente, sin embargo, aquel giro en dirección a una historia "anatural" ha venido a chocar contra algunos hechos de singular terquedad: fuentes de energía decrecientes, presiones de la población sobre los alimentos disponibles, límites y costos de la tecnología. A raíz de ello, un creciente número de académicos ha empezado a hablar acerca de algo llamado "historia ambiental". En 1972, la *Pacific Historical Review* dedicó todo un número a este nuevo campo de indagación², y tres

* Este ensayo, pionero en la disciplina, se basa en el discurso de toma de posesión de Donald Worster como presidente de la *American Society of Environmental History*, pronunciado el 30 de diciembre de 1982. Traducido por Guillermo Castro H. a partir de la versión en separata publicada por la *Pacific Historical Review*.

¹ Un buen ejemplo de esta temprana fusión de intereses es el historiador y naturalista inglés Gilbert White (1720-1793). Véase Worster, Donald: *Nature's Economy: The Roots of Ecology*. (San Francisco, 1977), pp. 3-11.

² *Pacific Historical Review*, XLI (1972), pp. 271-372. Los principales temas abordados en el número fueron la conservación, el desarrollo hidráulico, las áreas silvestres, los parques nacionales y el Departamento del Interior. Para nuevas direcciones en el campo, véanse los números más recientes de *Environmental Review*, publicada por la American Society for Environmental History. Los tópicos incluyen ahora a la energía, las políticas ambientales en Holanda, sequía y revolución, y la estética del paisaje.

años después se formó la *American Society for Environmental History*, para promover de manera formal el desarrollo de la disciplina.³

Si entiende con claridad su misión y la lleva a cabo, la nueva historia volverá a crear, si bien de manera más sofisticada, la vieja síntesis del clérigo-naturalista. Esto es, buscará combinar una vez más la ciencia natural y la historia, no en una especialidad aislada más, sino en una empresa intelectual de mayor alcance que alterará considerablemente nuestra comprensión de los procesos históricos. Lo que esa indagación implica, aquello para lo que nuestros tiempos nos han preparado, lo que deseo proponer aquí, es el desarrollo de una perspectiva ecológica en la historia.

Dentro del círculo de los historiadores norteamericanos, han existido al menos dos individuos que, en fecha temprana, se encaminaron a la creación de un modelo de análisis ambiental *qua* ecológico. En ambos casos, sin embargo, fracasaron en cuanto a mover muy lejos a la profesión. Me refiero, por supuesto, a Walter Prescott Webb y James Malin, quienes llegaron a diferentes conclusiones aunque tienen mucho en común.

Ambos crecieron en las Grandes Llanuras, cuando esa región se encontraba aún en los límites del asentamiento agrícola de los blancos. Fueron educados en la escuela de la frontera, Turneriana, de la historiografía, que a su vez algo debe a la influencia de Darwin. Compartieron un interés común en el problema de la aridez y lo que ésta ha significado para la agricultura norteamericana. Ambos deseaban romper con los cercos disciplinarios y abarcar mucho más lejos en la geografía y la ecología para obtener respuestas a sus preguntas.⁴

Webb describió su método con característica sencillez: "Tomar un punto sobresaliente en el terreno, y ver a los actores aproximarse al mismo, sabiendo de antemano con qué se encontrarán, y teniendo al menos una idea de cómo podrían reaccionar frente a ello".⁵ Lo que vio fue cómo la cultura, especialmente en sus aspectos materiales, cambia para enfrentar las condiciones impuestas por la naturaleza: en otros términos, vio un proceso de adaptación tecnológica (y, en menor medida, institucional). James Malin, por su parte, se introdujo en la teoría ecológica al uso en las décadas de 1930 y 1940, rechazó buena parte de ella como poco objetiva, y aplicó el resto a su estudio de los pastizales norteamericanos - "sin ninguna ilusión", escribió, "de que la historia pueda ser así convertida en una ciencia, sino apenas en una manera de observar la materia de la disciplina y los procesos de la historia".⁶

Estos dos historiadores innovadores aún tienen algunos lectores hoy, aunque su enfoque nunca fue objeto de la reflexión que requería y la ciencia natural presente en el mismo ya está obsoleta. De los dos, Webb se desgasta mejor, pero a menudo parece

³ Existe otra tendencia, distinta a la ecológica, que proviene del darwinismo: la sociobiológica. Dado que parece menos útil al historiador, no la abordo aquí. Los lectores interesados, sin embargo, pueden acudir a la obra de Edward O. Wilson sobre el tema, así como a la de William Hamilton, R.L. Trivers, D.P. Barash y Konrad Lorenz. Un ensayo provocador (y de mayor relevancia directa para la historia) es el de Donald Campbell titulado "On the Conflicts between Biological and Social Evolution and between Psychology and Moral Tradition", en *American Psychologist*, XXX (1975), pp. 1103-1126. Véase también Alexander, Richard: *Darwinism and Human Affairs* (Seattle, 1979), y Chagnon, N.A. y Irons, W.G. (eds.): *Evolutionary Biology and Human Social Behavior*. (North Scituate, Mass., 1979).

⁴ Existen dos grandes estudios sobre la obra de Webb: Furman, Necah: *Walter Prescott Webb: His Life and Impact*. (Albuquerque, 1976), y Tobin, Gregory: *The Making of a History: Walter Prescott Webb and "The Great Plains"*. (Austin, 1976). Acerca de Malin, véase Bell, Robert: "James C. Malin and the Grasslands of North America", en *Agricultural History*, XLVI (1972), pp. 414-424, y Johannsen, Robert: "James C. Malin: An Appreciation", en *Kansas Historical Quarterly*, XXXVIII (1972), pp. 457-466.

⁵ Webb: "Geographical Historical Concepts in American History", en *Annals of the Association of American Geographers*, L (1960), p. 87.

⁶ Malin: *On the Nature of History: Essays about History and Dissidence*. (Lawrence, Kansas, 1954), p. 27.

haber sido un aficionado de talento, más dedicado a las metáforas y a los esquemas que a la investigación cuidadosa. Su trabajo se vio siempre empañado por un empeño provinciano en probar que el Oeste era diferente, y en encontrar evidencias de que ello se debía a su medio ambiente. En lo peor de sí, era un determinista mecanicista flagrante; en lo mejor, una figura que otros historiadores por lo general han citado mucho más de lo que la han seguido.⁷ Malin, por su parte, fue un darwinista social ortodoxo, que deseaba obtener de la naturaleza una justificación para la libre empresa y el individualismo económico.⁸

Las limitaciones de ambos autores, sin embargo, no fueron por entero de su responsabilidad. Se debieron en parte a sus tiempos, y a la inmadurez de sus profesiones, y en parte a su lejanía personal respecto a un medio intelectual más exigente. La síntesis ecológica que propongo debe reconocer generosamente su contribución, antes de pasar a otros representantes, otros temas, y otros mundos.

La nueva historia comienza donde Malin y Webb dejaron la tarea, salta hacia el terreno menos familiar del historiador alemán Karl Wittfogel y, desde allí, navega en dirección al campo de la antropología ecológica, donde encontraremos mucho de útil en proceso de realización. Pero empecemos por Wittfogel.

Debo atreverme a decir que no se trata de un autor familiar a muchos historiadores norteamericanos, aunque debería serlo. Quizás resulte poco familiar porque Wittfogel inició su obra a partir de Carlos Marx, ese profeta malvenido en los Estados Unidos, y sus teorías sobre el materialismo histórico y la dialéctica de clase. Aun así, Wittfogel logró la proeza nada despreciable de trasladar esas teorías a una interpretación ambiental de la sociedad y el cambio social, que tenía más de Darwin que de Marx.

Wittfogel llegó a los Estados Unidos en 1934, como un inmigrante proveniente de Alemania, acabado de salir de los campos de concentración de Hitler, y trajo consigo su prestigio internacional ya establecido en el campo de los estudios sobre China. Antes de emigrar, había publicado un artículo - "*Geopolitics, Geographical Materialism, and Marxism*" (1929) -, en el que enfatizaba la importancia de los factores naturales en la modelación del modo de producción de una sociedad.

La relación fundamental que subyace a todas las estructuras sociales, decía, es la existente entre los seres humanos y la naturaleza. De esa interacción básica proviene mucho de lo que los historiadores buscan entender: la economía, el derecho, el poder político, el conflicto social, y demás. Ignórese esta relación, y se habrán perdido los medios para explicar en su sentido más profundo lo que hace la historia.⁹

Wittfogel llegó a esta postura en un intento por resolver un problema que antes había confundido a Marx: ¿a qué se debía que las civilizaciones más importantes de Asia fueran tan distintas a las de Europa, tan carentes de desarrollo capitalista, y tan poco promisorias para una revolución comunista? La respuesta, según lo había indicado vagamente Marx, radicaba en los avanzados sistemas hidráulicos construidos por los asiáticos para irrigar sus áridas tierras: a partir de esa base, una forma diferenciada de

⁷ El ataque más agudo al enfoque de Webb fue el de Fred Shannon en "An Appraisal of Walter Prescott Webb's 'The Great Plains: A Study in Institutions and Environment'", en *Critiques of Research in the Social Sciences* (New York, 1940).

⁸ He señalado este aspecto con mayor detalle en mi libro *Dust Bowl: The Southern Plains in the 1930's* (New York, 1979, pp. 205-206). Véase también mi libro *Nature's Economy*, pp. 242-248.

⁹ Véase la documentada biografía intelectual escrita por G.L. Ulmen: *The Science of Society: Toward an Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel*, The Hague, 1978, esp. pp. 89-103; también de Ulmen: "Wittfogel's Science of Society", en *Telos*, XXIV (1975), pp. 81-114). El ensayo de 1929 apareció en la revista *Unter dem Banner des Marxismus*.

sociedad había evolucionado en China, la India y el Cercano Oriente.¹⁰ Con todo y haber señalado esto, Marx se mantuvo reticente a ver en la naturaleza mucho más que un paisaje pasivo en el que el trabajo humano se esforzaba y creaba.

Fue Wittfogel quien se apropió del argumento, para insistir en que el medio ambiente natural no es en realidad pasivo, sino una poderosa fuerza determinante a lo largo de la historia. La población se encuentra en permanente lucha con la tierra en una incesante dialéctica ecológica: tal es el núcleo de la teoría de Wittfogel. La tierra es transformada en el despliegue de esa dialéctica, pero lo mismo le ocurre a los seres humanos.

Así, por ejemplo, ante la carencia de períodos prolongados de lluvias, los campesinos asiáticos llevaron agua a sus campos en muchos lugares. A la larga, crearon lo que Wittfogel llamó una "sociedad hidráulica".¹¹ En la medida en que sus actividades de manipulación del agua adquirían una escala cada vez mayor, se vieron forzados a reorganizar sus estructuras sociales en jerarquías de poder complejas - en una cadena de faraones, emperadores, burocracias, y estados altamente centralizados. No era posible otra alternativa de organización social en tanto que el patrón ecológico, la base tecno-ambiental, permaneciera vigente.

De este modo, la pregunta fundamental que se planteó Wittfogel en 1929 fue la siguiente: ¿Cómo se produce el proceso a través del cual la interacción de una sociedad con la naturaleza conduce a su propia reestructuración, a su evolución de una forma a otra? Posteriormente, en su trabajo más importante - *Oriental Despotism: A Study in Total Power*, publicado en 1957 -, Wittfogel ofreció su respuesta más elaborada y controversial a esa pregunta.¹²

Se trata de una obra monumental, impresionante por sus conocimientos y su alcance, osada en sus especulaciones. Por desgracia, en algunas de sus partes se convierte en una diatriba contra la "amenaza comunista", pues Wittfogel había recorrido lentamente el camino que iba, de haber sido un discípulo de Marx, a ser un amargo combatiente de la Guerra Fría.

Como resultado de ese cambio de postura y del espíritu de cruzada que lo acompañó, mucho otros académicos especializados en Asia llegaron - en mi opinión de manera poco justa, y sin análisis o discriminación suficientes -, a desdeñar las ideas ecológicas de Wittfogel junto con sus polémicas anticomunistas. Y hubo otro resultado poco feliz: aquellos que nunca había descubierto sus obras más tempranas - historiadores como Webb y Malin, que podrían haber encontrado en Wittfogel mucho de útil para sus propios estudios sobre el Oeste árido de los Estados Unidos, y que necesitaron de su base teórica más avanzada -, nunca parecieron dispuestos a hacerlo.

Estos fueron desenlaces desafortunados, de los que el propio Wittfogel fue responsable. Sin embargo, el problema ecológico que planteó aún está allí, esperando que los historiadores la descubran y construyan a partir de él una interpretación amplia y nueva del pasado, que sitúe firmemente a la sociedad humana en la naturaleza, antes que más allá o por encima de ella.

Si los historiadores han tendido a desdeñar o subestimar la obra de Wittfogel, no puede decirse lo mismo de los antropólogos. Allí el autor ha encontrado una audiencia

¹⁰ Las fuentes de esta idea han sido rastreadas por Anne Bailey y Josep Llobera en su libro *The Asiatic Mode of Production*, (London, 1981), pp. 13-45.

¹¹ Wittfogel dio a conocer su planteamiento seminal del tema en el ensayo "*Die Theorie der orientalischen Gesellschaft*" (1938), que fue traducido como "The Theory of Oriental Society", en Fried, Morton: *Readings in Anthropology*, New York, 1968, 2 vols., 2a. ed., vol II, pp. 179-198.

¹² Publicado originalmente por la Yale University Press, y reimpresso en una edición menos costosa por Random House en 1981, con una nueva introducción del autor.

que lo aprecia, y ha sido en gran medida en torno a su obra sobre la irrigación en la antigüedad que ha tomado forma una disciplina dentro de esa disciplina, llamada de diversas maneras: antropología ecológica, ecología cultural, y materialismo cultural.

Dicho estudio ha progresado de tal manera, que ha llegado para los historiadores el turno de convertirse en sus alumnos y seguidores, en busca de los modos de aplicar el enfoque de los antropólogos a la investigación de las sociedades del pasado. Examinaré brevemente algunas de las principales figuras de la antropología ecológica y sus obras, para después sugerir algunas vías a través de las cuales la historia puede y debe sumarse a la promoción de esa perspectiva.

En la década de 1920, durante el mismo año iniciaba sus estudios de las Grandes Llanuras, el antropólogo Clark Wissler introdujo su concepto de "área cultural".¹³ El concepto se ubicaba en la perspectiva de la obra geográfica de Ellsworth Huntington, Ellen Semple, Friedrich Ratzel y J.J.E. Reclus, todos los cuales habían resaltado la importancia del hábitat y el clima en el desarrollo de la diversidad cultural.

Wissler (y, tras él, Alfred Kroeber) estaba ampliamente familiarizado con la diversidad: había realizado un prolongado estudio de los indios de Norte América, cuyos artefactos, estructuras sociales, lenguas y economías ofrecían una complejísima diversidad de tipos. La hipótesis del área cultural sostenía que tales diversidades culturales indígenas formaban agrupaciones discretas en un mapa - y, sobre todo, que esos agrupamientos culturales coincidían con la distribución espacial de "áreas naturales", identificadas sobre todo por la presencia de recursos alimenticios animales y vegetales. ¿Qué probaba eso? Tan sólo que, aparentemente, existía algún tipo de vínculo entre la cultura y la naturaleza: Wissler no se hubiera aventurado a plantear nada más firme que eso acerca de la causalidad cultural.

La idea del área cultural llevó a varios investigadores a observar a grupos como los esquimales y examinar cómo su medio ambiente podría haber fijado límites a su desarrollo cultural o, dicho de manera más positiva, podría haberlos estimulado a innovar y evolucionar en una nueva dirección. Después de todo, si el oso polar mostraba la influencia de su experiencia con la naturaleza, ¿era inconcebible que ocurriera lo mismo con la cultura esquimal?

Sin embargo, el salto de la evolución de los osos a la de las culturas presentaba problemas. El oso es, sin duda, parte del tejido darwiniano de la vida, en interacción con otros osos, otras especies, el clima y la química de su propio ecosistema, adaptándose a aquel sistema a través de la selección natural en operación sobre su genotipo. Pero la cultura es un fenómeno mucho menos tangible, buena parte de cuyo contenido es portado en las cabezas de la gente, sin ningún mecanismo genético involucrado en su transmisión.

Esa distinción, ¿hacía alguna diferencia? Un hombre destinado a ser uno de los antropólogos primados de los Estados Unidos, Julian Steward, pensó que sí y que, en consecuencia, los conceptos utilizados en la ecología biológica - ecosistema, sucesión, clímax, y demás -, carecían de sentido en el estudio de los esquimales y de otras culturas.

Evidentemente, resultaba posible aproximarse a cualquier grupo de humanos en tanto que criaturas biológicas, y examinar sus enfermedades, su fertilidad y sus características genéticas. Pero nada de ello, insistía Steward, contribuiría a profundizar

¹³ Wissler: *Man and Culture*, New York, 1923; y *The Relation of Nature to Man in Aboriginal North America*, New York, 1926. Véase también Kroeber, Alfred: *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, 1929. June Helm discute esta obra temprana en "The Ecological Approach in Anthropology", en *American Journal of Sociology*, LXVII, 1962, pp. 630-631.

nuestro entendimiento del modo en que esos humanos se organizaban a así mismos, a quién rendían culto, o qué deseaban para sus hijos.

Antes que tratar a los humanos, por tanto, como si simplemente fueran osos, Steward propuso un nuevo enfoque: la "ecología cultural", que atendería al "factor supra-orgánico de la cultura que... afecta al tejido de la vida y es afectado por éste".¹⁴ La descripción más completa de la ecología cultural aparece en su libro *Theory of Cultural Change*, publicado en 1955. Steward había estado trabajando en las viñas de la ecología desde la década de 1930 pero, con la publicación de este libro de tan amplia influencia, pudo presentarse como su más destacado representante y aspirar a ser, como lo llamara uno de sus admiradores, "el mayor de los sintetizadores".¹⁵

Steward elevó el nivel de la discusión acerca de las influencias ambientales por encima de las vetustas nociones acerca de que los climas cálidos producían amantes temperamentales y apasionados, o de que una dieta a base de arroz producía el *Bhagavad-Gita*. Su ecología no era un rígido determinismo climático o geográfico, ni intentaba él todo aspecto de la cultura, sino únicamente aquellos rasgos de la misma que hacía parte de lo que llamó el "núcleo cultural - la constelación de rasgos que se presentan más claramente relacionados con las actividades de subsistencia y las actividades económicas".¹⁶

El primer paso en su método consistía en examinar la tecnología desarrollada por un pueblo para explotar su medio ambiente y producir sus medios de vida - armas de caza, fuentes de agua, prácticas agrícolas, energía, transporte -, y en descubrir cómo era influenciada esa tecnología por las circunstancias ambientales. El diálogo de ambas con la tierra ponía en juego ciertos patrones de conducta y de trabajo.

El segundo paso del método de Steward consistía en analizar aquellos patrones. En algunos casos, la explotación de los recursos podría demandar una mayor cantidad de trabajo en cooperación; en otros, ninguna. En algunas situaciones, grandes masas de trabajadores debían ser organizados y dirigidos, en tanto que en otros lugares pequeños grupos se organizaban a sí mismos sin necesidad de coerción o autoridad.

El tercero y último de los procedimientos en la ecología cultural consistía en preguntar qué efecto tenían los patrones de trabajo sobre otros dominios de la cultura, fueran éstos sistemas políticos, mitologías, o el diseño de las viviendas.¹⁷ Tal impacto podría resultar modesto en algunos casos, o muy importante en otros, pero no sería posible saberlo a menos que se formulara la pregunta.

Es aquí donde la antropología de Steward y la historia de Wittfogel coinciden. Steward creía que el problema fundamental consistía en saber si ambientes similares podían ser correlacionados con núcleos culturales similares, conductas laborales similares, y técnicas de sobrevivencia similares, lo que significaba que la ecología cultural debía ser comparativa en su investigación. La irrigación proporcionaba un caso de prueba ideal para esa estrategia comparativa.

En 1953, Steward organizó un simposio sobre las antiguas civilizaciones de riego, e incluyó a Karl Wittfogel en el programa.¹⁸ La intención consistía en descubrir

¹⁴ Steward: *Theory of Cultural Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, 1963, p. 31.

¹⁵ Murphy, Robert: "Introduction: The Anthropological Theories of Julian H. Steward", en Steward, Jane y Murphy, Robert (eds.): *Evolution and Ecology: Essays on Social Transformation by Julian H. Steward*, Urbana, 1977, p. 1.

¹⁶ Steward: *Theory of Culture Change*, p. 37.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 40-42.

¹⁸ Este simposio fue publicado posteriormente en Steward et al.: *Irrigation Civilizations: A Comparative Study*, Washington, D.C., 1955. No se incluyeron trabajos sobre civilizaciones de irrigación modernas pero, a pesar de esta sería

regularidades en la diversidad aparentemente ilimitada de la historia humana. Debe admitirse que había un escaso y precioso acuerdo entre los participantes acerca de lo que eran estas regularidades en materia de irrigación, aunque Steward y Wittfogel encontraron que sus ideas eran altamente compatibles. Y, una vez más, el desnudo y árido paisaje estimuló el pensamiento ecológico, tal como lo había hecho con Malin y Webb, y ha seguido haciéndolo con un gran número de antropólogos más recientes, llevándolos a preguntarse por la influencia de la naturaleza en el destino de la sociedad humana.

Para la década de 1950, los ecologistas se habían creado un nicho seguro para sí mismos en la antropología cultural. Ese logro tiene un enorme interés para la nueva historia ambiental, que aún lucha por nacer, reclamar para sí el reconocimiento como una nueva profesión, y solicitando ser utilizada. Según Robert Netting, a lo largo del siglo XX la antropología cultural ha conocido tres etapas en lo que se refiere a los énfasis en su actividad de investigación: primero, el estudio de las ideas y las ideologías; segundo, la investigación acerca de la estructura y la organización sociales y, tercero, el interés en las raíces ecológicas de las culturas.¹⁹

Lo que Netting señala no es que las ideas y las instituciones hayan perdido interés para la antropología, sino más bien que se ha hecho cada vez más evidente que existen fuerzas ambientales y tecnológicas básicas que van dando forma a aquellos fenómenos, y que no llegaremos a ningún lado en la comprensión del funcionamiento de las culturas si asumimos alegremente, por ejemplo, que las ideas de un pueblo provienen simplemente de otras ideas. Por contraste, los historiadores en tanto que grupo no han llegado a descender hasta una idea tan elemental. Nos encontramos aún en el piso 13, inseguros acerca de lo que ocurre al nivel de la calle o de lo que hace funcionar a los ascensores.

A lo largo de las últimas dos décadas, el enfoque ecológico en antropología ha producido un notable cuerpo de monografías y tratados teóricos que, en conjunto, han desplazado el campo bastante más allá de Steward y Wittfogel. Se puede citar, entre otros, el estudio de John Bennett sobre la adaptación moderna en la pradera canadiense; el trabajo de Harold Conklin sobre la agricultura en Filipinas; el esfuerzo de Marshall Sahlins para vincular la estratificación social en Polinesia con el uso de la tierra; el análisis de Richard Lee acerca de la economía de caza y recolección de los bosquimanos *!Kung*, y el detallado análisis comparativo de dos agroecosistemas indonesios realizado por Clifford Geertz.²⁰

Una tendencia común a muchos de estos trabajos ha consistido en borrar la línea que Steward intentó trazar entre la biología y la cultura. Virtualmente, ninguno se manifiesta en desacuerdo con que los seres humanos son únicos en cuanto al grado en que producen símbolos, adquieren valores, inventan creencias y herramientas y, por tanto, no se encuentran tan limitados como otros animales a medios congénitos para

omisión, el fértil intercambio entre la historia y la antropología constituyó un logro significativo. Véase el ensayo posterior de Steward sobre el tributo: "Wittfogel's Irrigation Hypothesis", en Steward y Murphy: *Evolution and Ecology*, pp. 87-99.

¹⁹ Netting: *Cultural Anthropology*, Menlo Park, California, 1977, p. 4. El paralelismo con la historia es obvio; sin embargo, a diferencia de la antropología, la primera etapa de la historia fue la de la "política", y aún no se ha alejado mucho de ella.

²⁰ Algunos de estos textos son monografías; otros, artículos. Una buena muestra la constituye Vayda, Andrew (ed.): *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology*, Garden City, N.Y., 1969. Para una revisión del campo, véase Hardesty, Donald: *Ecological Anthropology*, New York, 1977; Bennett, John: *The Ecological Transition: Cultural Anthropology and Human Adaptation*, New York, 1976; Watson, Richard y Patty: *Man and Nature: An Anthropological Essay in Human Ecology*, New York, 1969, y Anderson, N.J.: "Ecological Anthropology and Anthropological Ecology", en Honigman, J.J.: *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, 1974, pp. 477-497.

resolver sus necesidades. Sin embargo, resulta un acto puramente arbitrario colocar a la cultura y la naturaleza en categorías separadas, que exijan métodos rígidamente separados de análisis.

El oso polar dispone de garras y de un abrigo de pieles para entredérselas con su medio ambiente; nosotros, los humanos, hacemos uso de nuestra cultura para lograr lo mismo. Con todo lo distintas que puedan ser lo natural y lo cultural en el nivel ontológico, sus funciones no son en realidad tan distintas. De aquí que los antropólogos hayan retornado al uso de términos como ecosistema, flujo de energía y estado de clímax para analizar la condición humana. En la perspectiva de Andrew Vayda y Roy Rappaport, el ideal consiste actualmente en una sola ciencia unificada de la ecología, en la que los estudiosos de la evolución cultural y de la depredación ocasionada por los osos puedan dialogar en el mismo lenguaje.²¹

Ante la reciente avalancha de desastres ambientales y la creciente ansiedad en torno al inminente colapso de la sociedad industrial, los antropólogos han comenzado a encarar cada vez más el problema de cómo intentan mantener el equilibrio con su hábitat (homeostasis) diferentes sociedades. Tan importante como la comprensión de los casos exitosos, es el examen de los fracasos, y el descubrimiento de lo que los ocasiona - alimento inadecuado para una población creciente, riesgos imprevistos, una terca ceguera ante la realidad, alguna otra razón distinta -, y lo que ocurre a esas sociedades a partir de ello.

Mencionaré aquí el trabajo de tan sólo dos autores que escriben al respecto, si bien se trata de personalidades especialmente provocativas: Roy Rappaport y Marvin Harris. El primero prefiere los escenarios de pequeña escala - cerdos e islas en el Pacífico- para el estudio de casos de equilibrio. El segundo, por su parte, hace del planeta entero su provincia, reinterpreta el conjunto de la prehistoria y la historia humanas, y describe el ascenso y la caída de imperios, civilizaciones, y de nuestra propia "anticivilización". Sus perspectivas pueden resultar muy diferentes en ocasiones, pero ambos tienen algo que decir acerca de los problemas humanos contemporáneos, y de la existencia primitiva.

La principal contribución de Rappaport consiste en recordarnos que las personas son animales con ideas, y que esas ideas no son inconsecuentes. Dirige nuestra atención hacia el papel formativo que pueden desempeñar los rituales, ideologías y cosmologías en cuanto a orientar nuestros arreglos ambientales: pueden, entre otras cosas, servir como un fin homeostático, facilitando el ajuste de la densidad de la población y el uso del suelo cuando se han intensificado a niveles peligrosos, creando el riesgo de un deterioro irreversible del hábitat.

Esta función reguladora depende del modo en que un pueblo comprende el funcionamiento del mundo. En cada cultura, señala Rappaport, existe un "modelo conocido" de la naturaleza, que controla el comportamiento de los humanos en su medio ambiente. Ese modelo puede o no corresponder al "modelo operacional" de la naturaleza pero, aun cuando resulte equivocado con respecto a parámetros científicos - como en el caso de los nativos de Nueva Guinea que Rappaport estudió -, puede funcionar maravillosamente como un medio para restringir la explotación de los recursos y mantener saludable y productiva a la tierra.

En nuestra propia sociedad industrial, según Rappaport, el modelo conocido - que se sustenta en una visión ubérrima de la naturaleza- resulta en extremo inadecuado como medio de adaptación. A pesar de nuestro declarado conocimiento fáctico superior y de

²¹ Vayda y Rappaport: "Ecology, Cultural and Non-Cultural", en Clifton, James (ed.): *Introduction to Cultural Anthropology*, Boston, 1968, p. 492.

nuestra confianza en nuestra capacidad para administrar hábilmente al sistema natural, no disponemos realmente de un método adecuado de auto control - un conjunto efectivo, como diría el autor, "de mecanismos de retroalimentación negativa".

Rappaport podría estar equivocado. Podría plantearse que nuestras tendencias recurrentes al conservacionismo y nuestros temores acerca de una escasez de recursos sirven como rituales reguladores, semejantes a aquel en que los habitantes de Nueva Guinea sacrifican periódicamente a sus cerdos en el marco de elaboradas ceremonias religiosas con el fin de preservar sus valles. En cualquier caso, sostiene Rappaport, el modo en que la gente percibe y describe la tierra, y el modo en que actúan a partir de esas ideas, no constituyen meros epifenómenos, sino poderosos componentes ecológicos en sí mismos.²²

En la opinión de Marvin Harris, sin embargo, las diferencias en el modo en que pueblos de distintas culturas piensan y actúan respecto a la naturaleza resultan triviales y superficiales. Por el contrario, Harris plantea la presencia de un *residuum* transcultural en la experiencia humana en todo tiempo y lugar. En breve, ese *residuum* consiste en lo siguiente: desde los primeros cazadores de la sabana africana hasta la era nuclear, los humanos se han empeñado en descubrir la manera más racional y eficiente de alimentarse a sí mismos. Toda cultura, por tanto, resulta ser en el fondo apenas otro intento de dar respuesta al eterno problema de las calorías - cómo obtener la mejor nutrición a partir de una situación dada, cuál es la mejor respuesta al problema en términos de costo-beneficio.

Según Harris, las nuevas culturas evolucionan de manera muy semejante a aquélla en que aparecen las nuevas especies biológicas, cuando dejan de funcionar las viejas respuestas al desafío nutricional. En esta lucha darwiniana por la adaptación y la sobrevivencia no existe una solución ideal y conclusiva, sino un proceso sin fin de ciclos y elaboraciones, el desarrollo de nuevas ramas, en nuevas direcciones, en el árbol de la diversidad cultural. Las viejas ramas caen del árbol, en la medida en que las culturas agotan sus recursos; nuevas ramas, nuevas culturas, aparecen para explotar las nuevas posibilidades.

La civilización industrial es, simplemente, la rama más reciente del árbol. Durante un tiempo, constituyó una solución notablemente efectiva ante la presión recurrente por obtener suficientes alimentos, pues produjo una abundancia sin precedentes. Ahora, sin embargo, se ha tornado - como los dinosaurios del Mesozoico -, incapaz para adaptarse, vulnerable en alto grado debido a la sobreespecialización, y una víctima de sus mismos logros.²³

Los trabajos de estos dos antropólogos, Rappaport y Harris, distan mucho de agotar las posibilidades de los estudios ecológicos. Ambos tienen sus detractores y adversarios. En algunos casos, se trata de otros ecologistas para quienes los modelos de los que dependieron Rappaport y Harris resultan obsoletos; en otros, de gente ajena a la ecología que insiste en la existencia de formas más adecuadas para dar cuenta del desarrollo de las culturas.

La crítica más importante que se hace a la antropología de Rappaport consiste en señalarle que depende de un modelo excesivamente estático de la ecología, que fue importante hace algunos años pero que se ha visto superado por paradigmas

²² Rappaport: "Nature, Culture and Ecological Anthropology", en Shapiro, Harry (ed.): *Man, Culture, and Society*, London, 1971, pp. 247, 261-264. Véase también *Pigs for the Ancestors*, New Haven, 1968.

²³ Entre las obras brillantes y estimulantes de Harris, las más útiles son *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories and Culture*, New York, 1968, cap. 23, donde discute tanto las teorías de Steward y Wittfogel como las suyas, y *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*, New York, 1977, que se extiende en amplitud sobre la historia.

evolucionarios más dinámicos. Cuando Rappaport emprendió sus investigaciones en Nueva Guinea, la figura dominante en este campo de la ciencia era Eugene Odum, cuyo libro *Fundamentals of Ecology* - publicado por primera vez en 1953, y por tercera en 1971 -, describía los ecosistemas naturales en los términos de la física: el flujo ordenado y tranquilo de energía a lo largo de la cadena alimentaria; la vida en equilibrio intemporal, sin luchas, imperfecciones o fracasos.²⁴

Rappaport se ajustó a ese enfoque, describiendo una cultura tribal en perfecta armonía con su hábitat, que utilizaba la energía en la forma más eficiente posible. Sin embargo, los críticos se preguntan si Odum proporciona una imagen realmente adecuada de la naturaleza - de su despiadado oportunismo, sus aciertos y errores, y sus conflictos. Y, en lo que toca a las sociedades humanas - aun aquéllas que viven en el impoluto aislamiento de la Edad de Piedra -, ¿se encuentran en realidad tan bien adaptadas a la naturaleza?

Andrew Vayda, en una época colaborador de Rappaport, ha reconocido lo justo de algunas de las críticas a su ecología. Vayda admite que esa ecología ignora evidencias de perturbaciones en los sistemas y de relaciones desbalanceadas entre la gente y su medio ambiente, y recomienda - como mejores modelos- los que ofrece una nueva generación de libros de texto de biología que presentan una naturaleza inacabada e imperfecta.²⁵

Con todo lo que pueda haber de cierto en tales críticas a Odum y Rappaport, uno sospecha la presencia de una agenda oculta. Un mundo caracterizado por accidentes e imperfecciones; un mundo que nunca ha estado en equilibrio ni ha conocido armonía entre los humanos y la naturaleza, constituye un paradigma científico con amplias posibilidades de uso político. Puede servir para justificar la destrucción acarreada por las sociedades industriales contemporáneas: "así ha sido siempre la historia". Y puede obscurecer el desfavorable contraste que presenta Rappaport entre nosotros mismos y otros pueblos "más primitivos".

El hecho de que los libros de texto hayan sido reescritos, de que existan revisionistas que trabajan en este campo como en cualquier otro, no constituye una razón que justifique asumir que lo nuevo es necesariamente lo mejor, y que la antropología temprana resulte ahora del todo equivocada. La primera regla que conviene atender al apropiarse uno de ideas y modelos provenientes de las ciencias naturales debería ser la de cuidarse de ideologías y modas que se llaman a sí mismas "verdaderas" y que desdeñan la ciencia de ayer como "falsa".

La ecología, sin duda, debe dar cuenta tanto del cambio como del equilibrio, lo que implica que no sólo debe describir y explicar culturas en un momento dado de la historia, sino que además debe rastrear la ruptura de la adaptación y el proceso de evolución. En este sentido, Marvin Harris resulta un guía más útil que Rappaport. Aun así, el propio Harris ha recibido algunas críticas, provenientes de las más diversas direcciones - desde estructuralistas y sociobiologistas, hasta marxistas e idealistas. Algunas sostienen que Harris desdeña la base genética de las culturas. Otras señalan - con razón, según creo -, que Harris reduce la complejidad del comportamiento a un determinismo excesivamente simplificado y mecánico, de manera muy semejante a lo que hizo Malthus con sus tasas de relación entre población y alimentos.

²⁴ He discutido el trabajo de Odum en *Nature's Economy*, pp. 311-313.

²⁵ Vayda y McCay, Bonnie: "New Directions in Ecology and Ecological Anthropology", en *Annual Review of Anthropology*, IV, 1975, pp. 294-295. Entre los más importantes de los nuevos textos se cuentan: Colinvaux, Paul: *Introduction to Ecology*, New York, 1973; Pianka, Erica: *Evolutionary Ecology*, 3a. ed., New York, 1982; Ricklefs, Robert: *The Economy of Nature*, New York, 1976, y *Ecology*, 2a. ed., New York, 1979.

Una de las críticas más reveladoras - proveniente en particular de los marxistas- consiste en que Harris nos ofrece una vez más el viejo credo funcionalista que recorre buena parte de la ciencia social anglo-norteamericana. El funcionalista encuentra racionalidad dondequiera que mire: hay una buena justificación para cada institución, cada tecnología, cada guerra, cada injusticia, cada orden social - en el caso de Harris, se trata de la maximización de los beneficios alimentarios sobre sus costos, la adaptación más eficiente a - y la explotación más eficaz de- la tierra.

Sin embargo, si todas las culturas son "funcionales" y todas poseen sus razones prácticas que las subyacen, algunos críticos se preguntan qué puede ser considerado, en esos términos, como irracional, expoliador o perverso. En la lógica del funcionalismo, incluso el modo más cruel y brutal de trato de un ser humano por parte de otro tiene un valor positivo para la sobrevivencia y, por lo mismo, una utilidad para la comunidad. No podemos objetar ningún tipo de estructura social más allá de lo que podríamos hacerlo respecto a los dientes de un tigre o la forma de una hoja. Y, sin embargo, en los hechos es posible establecer una distinción entre la biología de un carnívoro y las jerarquías y relaciones de una sociedad.

Lo que se encuentra ausente en una ecología funcionalista que homogeniza todo lo que está a la vista es una conciencia de que, a lo largo de la historia, algunas personas han tenido más poder que otras para definir lo que es racional en la explotación de la naturaleza. El hecho de que una cultura exista y perdure no constituye una prueba de que funciona bien para todos los que participan de ella - de que su eficiencia se defina de acuerdo a los intereses de todos. De acuerdo a los antropólogos marxistas, en toda sociedad existe una lucha constante entre grupos rivales, que buscan definir qué es racional, qué funciona, quién es alimentado, y en qué medida lo es. Las explicaciones funcionalistas de Harris no reflejan esa lucha y, por tanto, distorsionan el proceso de cambio.²⁶

En cualquier caso, debe reconocerse que existen tanto similitudes como diferencias entre ecologistas y marxistas en el campo de la antropología y que, por lo mismo, existen oportunidades de reconciliación. A lo largo del desarrollo de la escuela ecológica de análisis - de Clark Wissler a Marvin Harris -, ha estado presente una fuerte tendencia hacia una interpretación materialista de las culturas. Aun Rappaport, con todo su esfuerzo por reincorporar el conocimiento y las ideas al escenario, no insistiría en que las ideas pueden existir al margen de, o en completa independencia respecto a, el sustrato material. En el trabajo de Harris, esa tendencia ha adquirido un carácter positivista militante, de modo muy semejante a lo ocurrido con Marx, que lo ha llevado a designar su teoría como "materialismo cultural", en un eco deliberado del determinismo económico del filósofo alemán.²⁷

El paralelo entre ambos grupos se extiende incluso más allá. Ambos comparte un enfoque holista en su modo de comprender a la sociedad humana; concuerdan en que existen más factores en la conformación de la sociedad de lo que parece a primera vista; insisten en que la historia es hecha por las personas, que son criaturas de la naturaleza, a través de su trabajo y sus modos de producción; a los dos les preocupa el complejo problema del lugar que ocupan la imaginación, la libre voluntad y la conciencia en esa interpretación materialista.

²⁶ Véase, por ejemplo, Friedmann, Jonathan: "Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism", en *Man*, IX, 1974, pp. 444-469. Harris es el principal materialista vulgar.

²⁷ Harris incorpora las teorías de Marx en su *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, New York, 1979, x-xi, pp. 216-257. Parte de esa discusión fue provocada por el ataque de Marshall Sahlins a la "mentalidad empresarial" de Harris en "Culture as Proteins and Profit", en *New York Review of Books*, XXV, Nov. 13, 1978, pp. 45-53.

Aun así, cualquier reconciliación entre ambos grupos tendrá que tomar en cuenta el profundo contraste entre algunos énfasis que los caracterizan. Esos énfasis tienen que ver con el peso que, en opinión de los antropólogos, debe asignársele a fuerzas como el clima, la población, las enfermedades y la biota, frente a la lucha de clases, el proletariado y las relaciones sociales de riqueza y hegemonía. Y existe aún otra diferencia: el marxismo, en tanto que teoría "científica", muestra hoy una larga trayectoria de fracasos en su capacidad para predecir el curso de los acontecimientos, en tanto que los ecologistas empiezan apenas a intentar ese tipo de predicción.

II

Aquellos de nosotros que nos ocupamos de la historia, y en particular de la historia ambiental, ¿qué debemos hacer con los ejemplos que nos plantea la antropología ecológica? Sencillamente, no debemos ignorarlos ni asumir que no tienen nada que ofrecer al investigador de la historia. Con su ayuda, ha llegado el momento de empezar a examinar formas específicas en las que puede plantearse un enfoque ecológico de la historia; de preguntar qué puede proponerse hacer ese enfoque, cuáles son sus límites, y por qué ha llegado finalmente el tiempo de ejercerlo.

En primer lugar, permítasenos aclarar algo: no existe ninguna nueva teoría en particular que la *historia* ecológica pueda o deba agregar a los modelos antropológicos. Pensar de otra manera es suponer que la historia es una disciplina autosuficiente, con sus propios modelos de su sociedad y una epistemología particular. No es así.

La historia es más un agrupamiento de intereses que una disciplina, y nunca ha dispuesto de un único paradigma con el cual trabajar. En tanto que un problema de tradición y conveniencia, los historiadores se han mostrado de acuerdo en entenderse con ciertos temas y omitir otros. No hay nada de extraño o equivocado en ser selectivo de esa manera, por supuesto, pero la predisposición en la selección no debe estar exenta de disensiones.

Durante un largo tiempo, los historiadores han tendido a limitar el alcance de su interés al Estado-nación, a su política y a sus relaciones con otros Estados, y a asumir - con facilidad más bien excesiva -, que la cultura y las ideas se encontraban contenidas en ello. Una consecuencia de esa actitud consistió en que el campo de trabajo a menudo parecía tener una noción por demás vaga acerca de lo que es una cultura, y del modo en que ella opera.

Sin embargo, esa situación está cambiando con rapidez y, en la medida en que lo hace, existen cada vez menos razones para insistir en la existencia de una disciplina sacrosanta o aislada en el estudio de una sociedad concebida a la medida de sus intereses. Si los historiadores, como tales, tienen algo que agregar al análisis ecológico, es la conciencia de que todas las generalizaciones deben remitirse a tiempos y lugares específicos - lo que no es poca cosa ante la presencia de ávidos generalizadores como Marvin Harris. Pero eso no es lo mismo que proclamar que se opera a partir de un conjunto peculiar de principios y definiciones teóricas.²⁸

La mayoría de los antropólogos, con la excepción de los arqueólogos, trabajan entre sociedades tribales y aldeanas sobrevivientes. La mayoría de los historiadores, por su parte, se ocupa de los muertos y sus registros escritos, si bien se trata sobre todo de los muertos de la era moderna. Estas diferencias, sin embargo, tienden a disminuir. De hecho, entre los historiadores premodernos se encuentra en marcha un proceso de

²⁸ Me hago eco, aquí, de algunos comentarios planteados por Inmanuel Wallerstein en *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, 1979, ix-x.

acercamiento a la antropología: considérese, por ejemplo, a *Montaillou: The Promised Land of Error*, de LeRoy Ladurie, en la que figura de manera prominente la antropología ecológica.²⁹ Es sobre todo entre los historiadores modernos donde la brecha entre los dos campos aún debe ser superada. Permítasenos explorar algunas de las áreas de investigación en las que eso podría lograrse.

El ascenso y evolución del industrialismo y del capitalismo, su estrecho asociado, constituye sin duda el problema más importante que han de enfrentar los historiadores modernos. ¿En qué consistiría un acercamiento ecológico a ese problema? En primer lugar, tendríamos que entender mejor que ahora la influencia de los crecimientos de la población en el colapso de la sociedad feudal y su base tecno-ambiental. La espléndida obra de William McNeill acerca de las plagas y las inmunidades a las enfermedades nos proporciona parte de los fundamentos necesarios para esa indagación.³⁰

El siguiente paso consiste en descubrir cómo el incremento de la presión de la población sobre el suelo creó una demanda y una oportunidad para la innovación cultural. En otros términos, en el centro de este problema se encuentra la revolución agrícola postfeudal. ¿En qué consistió? ¿Qué la impulsó? ¿Qué impacto tuvo sobre los recursos naturales y las relaciones sociales?

Como lo dijera Frank Fraser Darling, "el ecologista de lo humano nunca debe menospreciar el vientre de la gente".³¹ De hecho, es allí por donde debe comenzar siempre la historia ambiental - con el hambre y el alimento, con el problema de llenar el vientre de la gente. El surgimiento de la nueva economía industrial reposó en un enfoque innovador sobre ese problema: dependió de la agricultura moderna, o cultivo industrial, como eventualmente llegó a ser designada.

Si Harris está en lo correcto, toda innovación - el industrialismo incluido- alcanza finalmente un punto de desarrollo intensificado que crea la amenaza de su propia destrucción. Un gran número de estudios de caso dedicados a la agricultura industrial y capitalista del siglo XX permite comprobar este planteamiento.³² Por lo mismo, necesitamos entender no sólo los orígenes ecológicos de este modo de producción, sino además su impacto sobre la tierra - tanto en ecosistemas específicos como en el conjunto del planeta -, y sobre los habitantes de esa tierra.

Un segundo conjunto de experiencia moderna en la que cabe apelar a la perspectiva ecológica es el que tiene que ver con la frontera, aquel tema tan antiguo y familiar. Se trata de un tema tan antiguo como el *homo sapiens*, dado que las personas han estado desplazándose hacia tierras vírgenes o invadiendo el territorio de otros desde que Lucy vagaba a través de Etiopía. Y no sólo han sido los humanos los que han estado

²⁹ Publicado originalmente en Francia en 1975. La edición norteamericana apareció en 1978. Véase especialmente la Primera Parte: "The Ecology of the Montaillou: The House and the Shepherd". Otra obra aun más extraordinaria producida en Francia es *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la Época de Felipe II*, en particular el Capítulo I, sobre "El papel del medio ambiente".

³⁰ *Plagues and Peoples*, Garden City, N.Y., 1976. El Capítulo 5 resulta muy sugerente para el estudio ecológico de las raíces del capitalismo y el industrialismo, si bien McNeill mismo no establece tales conexiones. Sí lo hace, en cambio, Richard Wilkinson en *Poverty and Progress: An Ecological Perspective on Economic Development*, New York, 1973, p. 212. Véase también Harris, Marvin: *Cannibals and Kings*, cap. 14, y Jones, E.L.: "Environment, Agriculture and Industrialization in Europe", en *Agricultural History*, LI, 1977, pp. 491-502; y *The European Miracle: Environment, Economics, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge, 1981.

³¹ "The Ecological Approach to Social Sciences", en *American Scientist*, XXXIX, 1951, p. 248.

³² Mi propio estudio sobre las tormentas de polvo en el Suroeste de los Estados Unidos durante la década de 1930 constituye un intento en este sentido: véase la nota 8 para encontrar la referencia. Existe también el libro de John Bennett *Northern Plainsman: Adaptive Strategy and Agrarian Life* (Chicago, 1969), pero el estudio ecológico de la agricultura moderna apenas ha comenzado.

haciendo esto, pues nada nos vincula más claramente a otras criaturas que los desplazamientos fronterizos.

A lo largo de los últimos 500 años, esos desplazamientos fronterizos se han incrementado notablemente, hasta tornar al mundo en un solo territorio dominado por una misma especie agresiva. Como resultado de ello, miles de variedades de plantas y animales han desaparecido o se encuentran en vías de extinción, millones de seres humanos han perecido en guerras y epidemias, y culturas enteras se han desvanecido. Tal como Alfred Crosby y otros lo han demostrado, éste es un tema que demanda, que exige, la integración de la ecología y la historia.³³

Lo que aún no logramos entender, pese a nuestros Turner y nuestros Webb, es cómo y por qué algunas culturas fronterizas tienen éxito, mientras otras fracasan; o qué hace a un pueblo capaz de adaptarse y, a otro, conservador; o cómo algunas sociedades recientes han logrado una hegemonía mundial a través de la expansión de su nicho ecológico y de este modo, en palabras de Marshal Sahlins, "han demostrado una gran capacidad para desenvolverse en presencia de déficits naturales locales".³⁴ La conquista global puede ser un problema político, y evidentemente constituye un tema ético. Sin embargo, en sus orígenes es también un acontecimiento ecológico.

La investigación acerca de la regulación del comportamiento explotador - aquello que Rappaport llamaba mecanismos de retroalimentación negativa -, constituye un ejemplo adicional de un espacio en el que podrían trabajar en conjunto la ecología, la antropología y la historia moderna. La historia ambiental ya ha logrado distinguirse en esta área, pero siguen existiendo aspectos que aún no hemos resuelto, y otros que no podremos aclarar jamás.

Por ejemplo, ¿de qué maneras han sido transformados nuestros modelos cognitivos de la naturaleza por el ascenso de un orden industrial, capitalista? ¿Qué contrastes establece ese orden respecto a las culturas preindustriales y sus mecanismos de regulación? La escala ascendente de la organización social en los tiempos modernos, ¿ha tenido una influencia negativa en la capacidad de las personas para percibir los límites de su medio ambiente, y restringir sus demandas a esos límites? Nuestras cosmologías religiosas y postreligiosas, en contraste con las de las culturas animistas, ¿garantizan nuestro éxito indiscutido, o han minado nuestro futuro? A lo largo del último siglo, ha surgido toda una gama de nuevos ritos sociales - el ideal consumista de la Navidad es tan sólo uno de ellos -, pero aún no resulta claro el significado de su impacto acumulativo sobre la naturaleza o si, por otro lado, toda esa innovación comprende además - como se sugiriera antes- una función conservadora del medio ambiente.³⁵

El acercamiento ecológico no puede encarar por sí solo todos los temas que interesan a los historiadores contemporáneos. Puede, sin embargo, llamar su atención sobre algunos aspectos que han olvidado, o de los que nunca han estado del todo conscientes. Me siento menos preparado que Marvin Harris para creer probable que

³³ Véase, de Alfred Crosby, "Ecological Imperialism: The Overseas Migration of Western Europeans as a Biological Phenomenon", en *Texas Quarterly*, XXI, 1978, pp. 10-22. También, de Wilbur Jacobs, "The Fatal Confrontation: Early Native-White Relations on the Frontiers of Australia, New Guinea, and America -A Comparative Study", en *Pacific Historical Review*, XL, 1971, pp. 283-309, así como, de Calvin Martin, *Keepers of the Game: Indian-Animal Relationships and the Fur Trade*, Berkeley, 1978. Uno de los grandes clásicos en ecología de las fronteras es *Inner Asian Frontiers of China*, de Owen Lattimore (Boston, 1951).

³⁴ "Culture and Environment: The Study of Cultural Ecology", en Tax, Sol (ed.): *Horizons of Anthropology*, Chicago, 1964, p. 145.

³⁵ El trabajo de historiadores conservacionistas como Samuel Hay, Roderick Nash y Donald Swain ha sido muy esclarecedor respecto a estos problemas, si bien no se ubica en esta

llegue a existir una ciencia ecológica transdisciplinaria que llegue a ofrecernos, sea cual sea el campo en que trabajemos, un conjunto de respuestas inmutables, verdades fríamente objetivas, o "leyes" del comportamiento: hay en mí demasiado de historicista para dar crédito a esa vieja promesa positivista.

Creo que siempre seremos los hijos de nuestro contexto, incapaces de ver el mundo a través de otros ojos distintos a los nuestros, siempre llenos de desviaciones, prejuicios, pasiones y compromisos. No me resulta claro por qué tendríamos que desear que fuera de otra manera. Pero si bien la perspectiva ecológica no nos hace más científicos, en el sentido que Harris otorgaba al término, si no es capaz de aclarar todo acertijo de nuestra historia, podría al menos abrir nuestras imaginaciones y permitirnos observar con mayor profundidad el pasado que nos rodea. Necesitamos de ese punto de vista para nuestro permanente aprendizaje. Y hoy en día, además, resulta evidente que la Tierra lo necesita también para su propia sobrevivencia.