

COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

N° 25

*Forestaciones en territorio mapuche:
una contribución a la crítica del discurso
del desarrollo*

Federico Paz

PROGRAMA CULTURA, COMUNICACIÓN Y
TRANSFORMACIONES SOCIALES

www.globalcult.org.ve

CENTRO DE INVESTIGACIONES POSTDOCTORALES
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

www.globalcult.org.ve/monografias.htm

© Federico Paz, 2006.

Responsable de la edición: Daniel Mato (dmato@reacciun.ve)

Diseño de la carátula: Alejandro Maldonado (amaldonadof@gmail.com)

Corrección: Enrique Rey Torres y Alejandro Maldonado

Impresión: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales

Reproducción: Copy Trébol, C.A.

ISBN de la colección: 980-12-1101-6

ISBN de esta monografía: 980-12-2046-5

Hecho el depósito legal: lf25220063002609

Primera edición (Caracas, junio de 2006)

Impreso en Venezuela – Printed in Venezuela

Se autoriza la reproducción total y parcial de esta monografía siempre y cuando se haga con fines no comerciales y se cite la fuente según las convenciones establecidas al respecto, previa notificación a la institución editora. Del mismo modo y en las mismas condiciones se autoriza también la descarga del respectivo archivo en nuestra página en Internet: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm> . Con el propósito de facilitar la cita, en la primera página se han incluido los datos completos de la monografía. En caso de incluirse este texto en libros impresos (se entiende que con fines no comerciales) agradecemos se nos hagan llegar al menos dos (02) ejemplares de la publicación respectiva a: Daniel Mato (coordinador), Apartado Postal 88.551, Caracas – 1080, Venezuela. En caso de incluirse algunos archivos de nuestra página en Internet en otros espacios semejantes, agradecemos se nos informe al respecto a través de nuestra dirección electrónica: globcult@reacciun.ve.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en este trabajo incumbe exclusivamente al autor o autora firmante y su publicación no necesariamente refleja el punto de vista de la institución editora.

Forestaciones en territorio mapuche: una contribución a la crítica del discurso del desarrollo *

Federico Paz **

Resumen:

Las forestaciones aparecen planteadas desde diferentes agencias como la única solución para el déficit productivo y la recuperación del suelo en las comunidades mapuche del Neuquen, Argentina. Sin embargo, casi todos los proyectos implementados en esta dirección han fracasado o se están llevando a cabo con una fuerte oposición de parte de los interesados. Desde el Estado, esta paradoja se explica en función de una supuesta “irracionalidad” de los integrantes de las agrupaciones indígenas, destinándose gran parte de los recursos y de la energía de los extensionistas rurales a modificar las concepciones de aquellos a quienes se acusa de ser portadores de esta irracionalidad. Luego de hacer una descripción de la situación forestal de cada comunidad y de dar cuenta de las relaciones de poder entre los principales actores sociales de la zona, en el presente trabajo se seleccionará una serie de debates sobre el conocimiento indígena en torno a la gestión de los recursos naturales que ponen en entredicho núcleos duros de creencias instalados tanto en los planes de estudios agronómicos como en la percepción general de la sociedad mayoritaria, debates cuyo grado de estancamiento actual estimula un diálogo de sordos entre quienes esgrimen diferentes discursos. Finalmente, estos debates se ubican dentro de la argumentación más general de que las diferentes metáforas con que la sociedad occidental se representa a sí misma la naturaleza, contiene una incidencia real en el modo en el que se la gestiona y en las consecuencias resultantes de tales modelos de intervención.

* Esta monografía obtuvo el 2do Premio en el eje "C" Representaciones, discursos y políticas de economía, ambiente y sociedad del Concurso Internacional de Ensayos de Investigación "Cultura y Transformaciones Sociales", edición 2005.

** Investigador independiente, reside en Uruguay.

<p>Paz, Federico (2006) <i>Forestaciones en territorio mapuche: una contribución a la crítica del discurso del desarrollo</i>. Colección Monografías, N° 25. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. 54 págs. Disponible en: http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm</p>

**Forestaciones en territorio mapuche:
una contribución a la crítica del discurso del desarrollo**

*A los guardianes
de las nuevas tradiciones*

Existe actualmente un crecimiento demográfico importante de la población mapuche de la provincia del Neuquén, Argentina. Ahora bien, la cantidad de integrantes de las comunidades se mantiene estable ya que estas no cuentan con recursos suficientes como para solventar dicho crecimiento, que es relocalizado y absorbido como mano de obra asalariada tanto en tierras privadas aledañas como en los conurbos de ciudades como Zapala, Neuquén o Buenos Aires. Dentro de esta problemática y según el Informe Final del proyecto especial UNC-APDH:

Si [en las comunidades mapuche] se incorpora el máximo de forestación se podría llegar a casi un 95% de sustentabilidad del número actual de familias. [...] En cuanto a las potencialidades que ofrece la forestación, sólo un 30% tiene esta aptitud. Pero su desarrollo posibilitaría que algunas de ellas, en forma individual, pudieran absorber un cierto crecimiento demográfico (UNC-APDH, 1996: 180-181).

Por otro lado, la forestación aparece planteada desde la esfera pública como la única reconversión productiva capaz de frenar el deterioro ambiental que afecta el suelo y la vegetación de las comunidades, siendo dicho deterioro la causa de la alta mortandad anual del ganado (principalmente ovino, caprino y equino), que es el recurso económico más importante con el que cuentan los crianceros. Al cerrarse las parcelas al ganado y al forestar en ellas, el suelo y la vegetación también comenzarían un lento proceso de regeneración.

Desde la iniciativa estatal provincial, muchos proyectos se han formulado en esta dirección, y sólo unos pocos han logrado una cierta vigencia en la aplicación. Los

resultados dependieron en gran parte de las variables respuestas suscitadas al interior de cada una de las comunidades y, más recientemente, también por las originadas en las organizaciones políticas mapuche. En muchos casos, se ha cuestionado o impedido la realización de dichos proyectos. En otros, se están llevando a cabo con diferentes grados de aceptación y siempre con constantes dificultades y contramarchas.

La pregunta específica que le da pie a esta investigación es la siguiente: ¿por qué, si el desarrollo de los recursos forestales presenta tantas perspectivas para el presente y el futuro de los integrantes de las comunidades mapuche, los proyectos que buscan implementarlo encuentran entre gran parte de ellos tal grado de desinterés y, en algunos casos, de firme oposición?

Es una incógnita cuya aproximación a una resolución podría ubicarse dentro de un orden práctico, pero del que además se pueden derivar y en el que se enmarcan varias cuestiones del campo teórico, hacia donde se lanzan al ruedo una suma de intereses, supuestos, ideologías y representaciones que se oponen o confluyen entre sí. Estos espacios discursivos y las prácticas que los sostienen o contradicen, son las que me propongo abordar como objeto de estudio.

Desde la esfera discursiva estatal, la inadecuación entre las soluciones factibles de modificar positivamente la situación ecológica, productiva y demográfica de las comunidades y la oposición de sus integrantes, es planteada muchas veces como «irracionalidad», «resistencia al cambio», «poca conciencia de la situación», «concepción mítico-religiosa desligada de la realidad productiva», «incapacidad de considerar el futuro», etc. Desde tal punto de vista, en los cerros de la Patagonia lo que destruye el bosque no es la agresión de las madereras avaladas por el Estado sino el leño, la extracción para artesanías y, sobre todo, la permanencia de una altísima e irracional carga para el suelo de ganado equino y caprino. Luego, la posibilidad de plantear y de llevar a cabo la solución al problema de la degradación del suelo queda fuera del alcance de aquellos a quienes se acusa de ser portadores de una irracionalidad

que claramente aparece como la causa directa de la destrucción ambiental, o al menos de la imposibilidad de una eficiente reconversión.

El presente trabajo apunta, entonces, a no dejar en soledad al discurso oficial a la hora de postularse como marco explicativo de los conflictos generados por el intento de implementación en comunidades mapuche de dichos planes estatales de forestación.

Las comunidades y las forestaciones

En la época de las forestaciones, en otoño, visité las comunidades mapuche del sur de la provincia del Neuquén ubicadas en los parajes de Auca Pan, Chiquilihuín, Pampa del Malleo, Bahía Cañicul, Angostura del Moquehué y San Ignacio, así como las Asociaciones de Fomento Rural de Pilo Lil y Huilqui Menuco. La determinación de no tomar comunidades aisladas como terreno para esta investigación es una decisión metodológica con implicaciones tanto del orden político como teórico: político porque de este modo se busca subvertir el *modus operandi* de los bolicheros y del Estado consistente en aislar a las comunidades para tratar con cada una de ellas por separado; y teórico porque la recurrencia social-natural de la trashumancia, concepto que será clave en este escrito, es la que define la región del sur neuquino como una totalidad, ya que los puestos de veranada -y los reclamos por el acceso a ellos- se extienden claramente fuera de los límites geográficos oficiales de cada comunidad.

Lo que actualmente son nombradas como «comunidades» mapuche, representan la continuidad de reagrupamientos en tierras fiscales que desde fines del siglo XIX han ido uniendo a indígenas araucanizados de distintas procedencias que habían sido «corridos» de sus asentamientos originales y «arrinconados» tanto por el Ejército Argentino como por la instalación posterior en el territorio de Parques Nacionales y los procesos de privatización de tierras. Así, a partir de 1885, los indígenas que habían sido dispersados y sometidos, comenzaron poco a poco a reunirse y a trabajar de nuevo la tierra. Veremos a lo largo de este trabajo cómo los diferentes actores sociales se refieren tanto a comunidades como a agrupaciones o incluso a reservas o a reducciones, pero este uso de

los términos no es indistinto para quien, en cada caso, los utiliza. El concepto de comunidad, a diferencia de agrupación, da cuenta de la organización comunitaria de la tierra, dejando entrever un status especial de tenencia y un tipo de relación particular entre sus habitantes. De hecho, la propiedad pertenece a la organización de base, a la Comisión Directiva. El título de propiedad es indiviso y abarca la totalidad de la superficie.

Luego de permanecer archivados los reclamos, en algunos casos por más de cuarenta años, el Decreto N° 737 firmado el 20 de marzo de 1964 por el entonces gobernador del Neuquén, Felipe Sapag, da reconocimiento oficial a dieciocho de estas comunidades. Hasta esa fecha, la mayoría de ellas sólo contaba con permisos precarios de ocupación de tierras fiscales. Vale aclarar que estos parajes, donde en 1964 se dan finalmente garantías de ocupación de una «reserva fiscal» de tierras, se hallan en las zonas más inhóspitas de la región, quedando el territorio original mapuche en manos privadas, principalmente en aquellas que financiaron o llevaron a cabo la así llamada «Conquista del Desierto».

Con respecto a las forestaciones, realizadas casi exclusivamente con especies exóticas, en la región hay un arco muy amplio de respuestas. En un extremo: comunidades donde los proyectos marchan, mal que mal, con idas y venidas, como Puel o Linares. Hay otras donde la respuesta es ambigua y varía de acuerdo a los liderazgos, como Painefilú. Por último, hay algunas decididamente conflictivas como Chiquilihuín, Atreuco y Currumil donde, como mucho, se hacen planes pequeños de 10 a 15 has.

Hagamos una breve recorrido comunidad por comunidad:

Chiquilihuín tiene poco más de 200 habitantes dispersos en unas 5.150 hectáreas. Me cuenta don Gumersindo Huala, ex-cacique de la comunidad, que ellos forestaron, por los planes de provincia, en el '84, unas 30 hectáreas, pero que realmente no tenían lugar. Ahora, sin embargo, algunos están forestando pero a pequeña escala en sus propias parcelas y no en tierra de pastoreo. Financia el Instituto Nacional de Tecnología

Agropecuaria (INTA) en una serie de planes para menos de 5 hectáreas, que en algunos casos ni siquiera llegan a 1. Entre Chiquilihuín, Malleo y Auca Pan, se están llevando a cabo con 28 productores: 10, 10 y 8 respectivamente. Uno de los principales conflictos que generan estos planes es que el dinero lo maneja el INTA y no los productores, lo que acerca peligrosamente los planes del área del extensionismo rural a otra de la acción social.

Estos planes permiten la posibilidad de forestar con especies nativas. De hecho, es un reclamo que hacen casi todos los productores que vamos a visitar en la camioneta del INTA. No obstante, la gestión se vuelve mucho más burocrática y complicada que con especies exóticas, a lo que se suma que muchos ni siquiera saben que existe tal posibilidad y, a menudo, tampoco preguntan ni se les asesora. Por todo esto, la mayoría termina aceptando o rechazando los planes en paquete, tal como los formula el Instituto. En otros casos no: José Caliñanco, el tesorero, se asegura que en cada lugar de su parcela se foreste con lo que él quiere. “Del mallín hasta donde empieza el faldeo, voy a poner pehuén, maitén... del mallín para acá, algo de pino...” (José Coliñanco, indicación a un extensionista rural, Chiquilihuín, abril de 1999).

Las laderas al noroeste de **Auca Pan**, en abril, se pintan naranjas de ñires y verde claro de pinos forestados, casi 400 hectáreas. En Auca Pan, como en un ascensor, todo es para arriba o para abajo. En un total de 4.785 hectáreas, habitan la comunidad Linares unos 550 mapuche. Mientras escalamos con la Ford 100, levantamos a una anciana mapuche, Ema Huenufil, quien me cuenta que de las lengas hacían artesanías, del ñire no. ¿Qué artesanías? “De todo: bandejas, sillas...” (Ema Huenufil, comunicación personal, Auca Pan, mayo de 1999). Vamos pasando por las casitas dispersas de todos los pobladores que forman parte del proyecto forestal. Acá y allá aparecen las plantaciones. Entre las plantas grandes, que ya tienen más de un metro, pueden entrar las ovejas y las vacas. Chivas ya no hay más. Auca Pan es la comunidad del departamento con mayor carga animal: 2,3 animales chicos por hectárea, prácticamente quintuplicando los valores adecuados para años climáticamente normales.

Algunos pobladores de Auca Pan tiran las alambradas, las cortan. No quieren que los vecinos “joroben” cerrando. Llegamos a la casa de uno de los «vitalicios» del proyecto. Ya tienen los cinco nuevos. Hablan acerca de donde van a alambrar. Desde este pino hasta ese de allá arriba. Unos 250 metros a través de los ñires. Con algunos vecinos todavía no habló para ver si podía alambrar. No sabe si va a poder cerrar toda la parcela. Habían hablado con dos o tres de los «vitalicios» para forestar en grupos, pero preguntaron en la Comisión Directiva y les dijeron que no. Doña Ema, todavía con nosotros, me dice que los ñires son lindos así, todos naranjas, pero que más lindo era cuando nevaba. “Se tapaba todo el camino, todo.”

Me viene a la memoria un cartel en la Dirección de Bosques de Junín de los Andes: «AUCA PAN construye su futuro. Un proyecto de desarrollo sustentable para los Andes Patagónicos». Lo firma el INTA. Desarrollo sustentable. Los mapuche se oponen silenciosamente al Proyecto, otros “agarran viaje”, otros directamente los boicotean. Quizás para ellos, el sustantivo “Desarrollo” y el adjetivo “Sustentable” sean sólo una contradicción histórica. Doña Ema añora cuando nevaba y el camino quedaba todo tapado y nadie podía pasar.

Antonio me cuenta que en la comunidad Saihueque, en **Atreuco** -alrededor de 250 habitantes y 5.225 ó 5.244 hectáreas según diferentes fuentes- se propuso, por parte de los pobladores, una forestación de tipo comunitaria, que se realizó por dos años: “y los dos años fracasaron porque había vecinos que entraban animales, que después rompían los alambrados porque por ahí había una pasada, un callejón que utilizaban algunos de ellos. No hubo tampoco una buena mediación, y el Proyecto fracasó. Se gastó la plata para 30 hectáreas, con alambrados, con plantas, todo. Se forestó dos veces y las dos veces no se arribó a algo concreto” (Antonio Guñazú, Junín de los Andes, comunicación personal, abril de 1999). En los planes pequeños del INTA, en la comunidad de Atreuco tampoco entraron.

Los 750 pobladores de **Painefilú** están divididos entre tres parajes diferentes, representados en una única Comisión Directiva. Los parajes son Mallín Grande, Costa

del Malleo y Huilqui Menuco, ocupando entre los tres 9.734 hectáreas. En forma paralela y coordinada, trabajan dos comisiones que representan a las Cooperativas de Malleo y Huilqui Menuco. El suelo es de aptitud ganadera-forestal en su gran mayoría, salvo pequeños sectores de aptitud agrícola. La vegetación está altamente degradada por el sobrepastoreo. En 1989 la comunidad, entre los ríos Aluminé y Malleo, poseía 5.044 ovinos, 3.323 caprinos, 586 equinos y 290 bovinos. Lo que traducido a carga animal, es de 1,7 animal menor por hectárea, que indica una sobrecarga muy grande respecto de las aconsejadas de 0,5 animal menor por hectárea para condiciones normales de cobertura vegetal. Aquí las forestaciones están completamente paradas y son muy tensas las relaciones entre el cacique y el técnico de “Bosques”.

La Cueva de los Loros mapuche, **Ruca Choroi**, tiene un sector de su territorio en Parques Nacionales y otro afuera. Hay mucha gente (640 habitantes) para tan poco lugar (2.719 hectáreas). Algunos pobladores tienen alguna experiencia forestal, pero por haber sido contratados como operarios para trabajar fuera del propio territorio. Las forestaciones acá son prácticamente imposibles porque hay muy poca tierra.

En **Currumil**, paraje Quillén, a la actividad forestal se van dedicando muy de a poco. De las del sur neuquino, al menos, es una de las comunidades más conflictivas. Está rodeada de propiedades privadas y ha tenido problemas con los vecinos, estancieros “importantes” como los Lagos Mármol. La comunidad está formada por 145 habitantes dispersos en 2.490 hectáreas.

En la zona de influencia de la comunidad **Puel**, -me cuenta Carlos, otro de los extensionistas- entre extracciones madereras hechas por empresas e incendios forestales, se consumieron 350.000 m² de araucarias. Las madereras responsables de esta explotación fueron sobre todo Colombo y Álvarez Sibrán. Puel tiene muy buenas tierras y actualmente es la más extensa de las comunidades de la zona. De sus 14.400 ó 14.787 has., según distintas fuentes, tiene unas 700 has. forestadas con fines comerciales. Se foresta con exóticas, que son especies de crecimiento rápido, porque se busca

comercializar madera a corto plazo. Las primeras plantaciones importantes son del '85, que ya se están podando, o sea que ya están dando también mano de obra.

Asociaciones de Fomento Rural criollas: Pilo Lil y Huilqui Menuco

A partir de 1963, el gobierno provincial de Felipe Sapag estimuló la formación de Asociaciones de Fomento Rural (AFR) con el objetivo de mejorar las condiciones de los pequeños y medianos productores, en evidente desventaja tecnológica, geográfica, asociativa y comercial frente al poderío, las “relaciones”, y la capacidad de acumulación de las grandes estancias privadas. En el sur de la provincia, existen diecisiete AFR.

Pilo Lil está a unos pocos metros de la ruta 23, entre Junín de los Andes y el pueblo de Aluminé. Un galpón con máquinas para la esquila, una especie de aula para las reuniones, una pequeña fábrica de dulces artesanales, algo de tierra alrededor... Este año a los planes de forestación se sumaron cuatro productores más. Podrían entrar más, pero esto resulta muy «antieconómico», ya que para forestar en pequeñas parcelas se gasta mucho en alambrados. De hecho, más del 20% del dinero que llega es para alambra y el resto es para las plantas. Cuenta una señora cómo las chivas le comieron todas las plantitas, “hasta la avena se comieron”. Por mucho alambrado que se ponga, las chivas pasan igual, escarban, no las frena nada. Lo único que se puede hacer es arrearlas para otra parte.

Algunos usan los planes para alambra gratis y después dejar pasar las chivas. Los extensionistas se ponen firmes: “para los que tienen chivas, desde ya aviso que no van a poder entrar al Proyecto” (Antonio Guiñazú, indicación durante una reunión con la Comisión Directiva, Pilo Lil, mayo de 1999). Hechas ya las actas y las mediciones, siguen los problemas con los linderos. Esta tarde, entre mate y mate, participo como oyente de una larga discusión en torno a un límite entre vecinos. Como no se llega a ninguna resolución, se decide hacer una carta para que el organismo estatal correspondiente vaya a certificar por donde pasa realmente el lindero. La tierra también

es de propiedad comunal pero el usufructo es individual, lo que no quita que aquí sí alguno se junte con el vecino para forestar, de a dos, alguna parcela más grande.

En **Huilqui Menuco**, varios kilómetros al fondo por el camino, dentro de la comunidad mapuche de Paineofilú, podría haber fondos para un máximo de cinco productores. Si se suman menos productores interesados, más fondos habrá para cada uno. Si hay más productores, la Asociación de Fomento Rural decidirá como va a priorizar los que se seleccionen. La repartición entre las AFR y los productores es interna. Como los planes son voluntarios, hace unos años Antonio salió a solicitar la incorporación de productores individuales. Al poco tiempo, el cacique lo visitó para recriminarle que se otorguen fondos sin que pasen por la principal organización de la comunidad... pero las relaciones entre comunidades y agentes forestales ya es trigo de otro campo, del de batalla, al que inmediatamente nos trasladaremos para intentar comprender por que es tan fuerte como sutil la oposición a estos proyectos que, según todos los análisis, sólo podrían traer beneficios para las comunidades.

El campo de batalla

“Para tener una visión crítica hay que tener un pensamiento autónomo y no aceptar los problemas tal cual están ya planteados en la esfera pública”
(Loïc Wacquant: 2000)

De acuerdo a Olivier de Sardan, un proyecto de desarrollo rural puede entenderse como un «campo de batalla» donde se enfrentan distintos grupos sociales con intereses diversos y donde la relación entre los contendientes es regulada por un permanente proceso de negociación entre grupos dentro de la comunidad y entre individuos dentro de los grupos.

Esta concepción contrasta con otros abordajes que conciben a los proyectos de desarrollo rural como procesos de cambio donde las distintas partes involucradas alcanzan rápida y armoniosamente el consenso acerca de las acciones a desarrollar y las metodologías a implementar a fin de lograr las metas propuestas. La complejidad de la realidad social y la naturaleza de las relaciones humanas hace que el consenso entre partes sea la excepción y no la regla a los proyectos de desarrollo rural. En consecuencia, estos se implementan en el marco de las relaciones de poder existentes entre agentes sociales que disputan la posibilidad de lograr un mejor posicionamiento en el campo socio-económico en el que desarrollan sus actividades.

Luego de una breve exposición de las líneas teóricas que se han abocado a mi entender con mayor profundidad al análisis del extensionismo rural, en este capítulo intentaré, brevemente, dar cuenta de las estrategias de los diferentes contendientes en esta metáfora de «campo de batalla» que utilizaré para pensar los proyectos de forestación en las comunidades mapuche del sur neuquino. Para realizarlo, pondré el énfasis particularmente en el rol del Estado provincial como garante de la reestructuración de las condiciones de producción que el capitalismo agota o tiende a agotar en su necesidad constante de recursos naturales para alimentar la cadena de producción, consumo y apertura de nuevos mercados.

Veamos lo que dice la Guía Forestal Argentina para tener una visión un poco más exacta de la situación forestal a nivel nacional: “las estadísticas indican que en 1914 el país contaba con más de 100 millones de hectáreas de bosques. En menos de un siglo, [...] perdió dos tercios de su patrimonio forestal, a razón de un millón ha/año hasta 1956 y de unas 500.000 ha/año posteriormente. [...] Pocos recursos tienen tanta importancia en los aspectos ecológicos, socioeconómicos y productivos, como el forestal. Paradójicamente, pocos han sido también tan subestimados” (Guía Forestal Argentina, s/d: 14-18). El hecho que desde 1956 se hubiese deforestado en el país “sólo” la mitad del millón de hectáreas anuales que era la regla hasta esa fecha, habla a las claras de un agotamiento del recurso y para nada de algo así como del surgimiento de una conciencia ecológica que haya llevado a la protección progresiva de los bosques.

Entonces, frente a la posición liberal predominante -en el sentido común y también entre los extensionistas- que plantea los proyectos de desarrollo rural como procesos de cooperación entre las diferentes partes, se han esgrimido, a partir de la década del '70, nuevos paradigmas que le reservan a las relaciones económicas y a las disputas por el poder un lugar preponderante. La mayor controversia al interior de estos nuevos paradigmas se ha dado entre aquellos “orientados al actor” (véase Long y Long, 1992) y aquellos con un énfasis estructural, cuyo exponente más obvio es el del marxismo ecológico (véase O'Connor, 1992).

Marx había planteado que la primera y fundamental contradicción del capitalismo es la que enfrenta al capital con el trabajo, una crisis de sobreproducción con asalariados sobreexplotados sin dinero para adquirir las mercancías que el propio capitalismo produce. Según James O'Connor, el desarrollo del capitalismo nos obliga a reflexionar sobre una segunda contradicción entre el modo de producción y las condiciones de producción, que abarcan los elementos naturales que entran en el capital constante y variable, la «fuerza de trabajo» de los obreros y las «condiciones generales, comunales, de producción social». Estas incluyen unos materiales naturales y relaciones sociales vueltos mercancía, sin dejar de considerar la diferencia básica de que la fuerza laboral es sujeto de la lucha mientras los elementos naturales son objeto de estas. Dice el mismo O'Connor:

Los cambios en las condiciones de producción provocados por la crisis [...] también son determinados por la necesidad de [...] reestructurar las mismas condiciones, por ejemplo, extender [...] la reforestación, [...]. El capital (apoyado por el Estado) cambia sus propias condiciones para hacer frente a la crisis y resolverla a su favor (O'Connor, 1992: 123).

Desde algunos paradigmas “orientados al actor” se critica al modelo neomarxista, al igual que al liberal, por estar teñidos ambos de una visión determinista, lineal y externa del cambio. Sin embargo, el reconocimiento desde el neomarxismo del rol del Estado en

relación al capitalismo global como reestructurador de las condiciones de producción de ninguna manera le quita «agentividad» a los actores sociales, estén vinculados directamente o no al Estado. En el caso de O'Connor, basta con detenerse en la incidencia para el cambio -y no sólo para el cambio de su propia situación- que le otorga a los «nuevos movimientos sociales» para cerciorarse de esto (véase O'Connor, 1992: 127-130).

En el caso que aquí analizo, está claro que tanto los agentes forestadores provinciales como los propios crianceros o las autoridades de Parques Nacionales tienen intereses personales así como grupales o corporativos; y en general, puede decirse que lo que se observa y sobre todo lo que se escucha en el campo está previamente configurado por la interacción de estos intereses particulares con la ya mencionada necesidad del capital de reestructurar las condiciones de producción que, en última instancia, sería lo que pondría en marcha los proyectos de forestación.

Por supuesto que los procesos globales dejan sin explicar un montón de particularidades que hacen que las cosas no sucedan exactamente igual en todas las latitudes a como lo pretende el libreto uniforme de Bretton Woods, la Organización Mundial del Comercio (O.M.C.) y la Reserva Federal estadounidense. Para acceder a estas particularidades hay que «descender» a las realidades locales y a las estructuras sociales de los pueblos, a su historia, a sus organizaciones y a su capacidad de imaginación, acción y negociación.

Es sólo que los paradigmas “orientados al actor” centran el eje de sus estudios en ese margen de maniobra, y los neomarxistas en los factores de condicionamiento externo. En ese sentido no dudaré a la hora de aprovechar las herramientas teóricas de una u otra escuela para dar cuenta de lo observado en los distintos niveles de la realidad estudiada. Así, se trata más bien de transitar entre estos distintos niveles de análisis que de pretender sintetizar diferentes campos teóricos.

Desde mi perspectiva de análisis, la superación del neomarxismo no pasaría por aclarar que “las restricciones externas actúan como condicionantes más que como determinantes

de los procesos sociales que se propone impulsar el proyecto” (Cáceres *et al.*, 1995: 7-8), sino por elevar la crítica que se hace al capitalismo a todo «economicismo», de los que tanto el neomarxismo como los paradigmas “orientados al actor” no han intentado o no han podido desligarse. El «economicismo» no necesariamente se presenta como determinación infraestructural sobre otras esferas; también lo hace a través de la puesta en circulación de un «monolingüismo económico» que tiñe todas las categorizaciones, circunscribiendo y reorientando la propia “agentividad” del actor únicamente hacia la posible transformación de su actividad productiva y su situación material en el marco de los programas de desarrollo.

Lluís Duch pone de relieve cómo “el «monolingüismo» occidental ha privilegiado «lo económico» como forma casi exclusiva y muy bien vista para articular la humanidad del hombre” (Duch, 1998: 497). Aunque volveré sobre este tema en la última parte del trabajo, es interesante rescatar ahora esta cita de Karl Polanyi que da cuenta del mecanismo a través del cual toda la sociedad aparece subordinada a la economía, y esto no sólo en el ámbito del lenguaje:

Como el desarrollo del sistema fabril fue organizado como parte del proceso de compra y venta, y por tanto trabajo, tierra y dinero tenían que ser transformados en mercancías, debieron entrar en el orden de la producción, ya que no eran producidos para la venta en el mercado. Pero la ficción de haber sido producidos así se convirtió en el principio organizador de la sociedad. De los tres hay uno que resalta: trabajo es el término técnico usado para los seres humanos [...]. En toda la línea, la sociedad humana se había convertido en un accesorio del sistema económico (Polanyi, 1992: 114).

Así, poner al descubierto un «campo de batalla» aquí no tiene como objetivo prioritario desnudar la imposición de una formación económica multinacional sobre otra local junto a la resistencia y creatividad que esta última le consiga anteponer. Más bien sobre lo que busca echar luz es sobre la imposición del «economicismo» por sobre todo otro foco de

observación de la problemática del hombre en el mundo social-natural. Y más aún, pretende ser por sobre todas las cosas un intento de sensibilidad hacia otros imaginarios locales, alternativos al intento de reducción de los seres humanos y la naturaleza al status de mercancías.

Por último y centrándose en el objeto a analizar, **el discurso**, este trabajo se podría ubicar sin demasiadas objeciones en la reciente Antropología del Desarrollo (véase Viola, 2000) vinculada al post-estructuralismo, del que dice Arturo Escobar:

en contraste con las teorías liberales basadas en el individuo y en el mercado y con las teorías marxistas basadas en la producción, el post-estructuralismo subraya el papel del lenguaje y del significado en la constitución de la realidad social. Según el post-estructuralismo el lenguaje y el discurso no se consideran como un reflejo de la realidad social sino como constituyentes de la misma (Escobar, 1997: <<http://www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html>>).

Flexibilidad planificada y planificación flexible

En noviembre de 1991, por medio del decreto 2284, el Poder Ejecutivo Nacional desregularizó una gran cantidad de actividades económicas, disolviendo numerosos organismos o transfiriéndolos a otras agencias. Entre los organismos que desaparecen se destaca uno que contaba con más de sesenta años de experiencia: el Instituto Forestal Nacional (IFONA), con lo que el país entra en una anomalía institucional con respecto a la abrumadora mayoría de los países del mundo, que cuentan con un organismo integral dedicado a los asuntos forestales. “En su lugar quedaron fracciones, dos o tres, en distintas secretarías, con funciones restringidas o de escaso potencial de acción, sin suficiente integración ni coordinación institucional” (VV.AA., 1997: 711-712).

La crisis obliga al capital a bajar los costes, lo que es presentado por O’Connor (1992) como una tensión entre dos esferas:

- Flexibilidad planificada, incluso al nivel de producción organizada por el Estado. Necesidad de bajar los costes y aumentar la flexibilidad. Capitalismo cada vez más flexible, normalmente creado por el mercado.
- Planificación flexible. Necesidad de ejercer más control o planificación sobre la producción y la circulación. Capitalismo cada vez más planificado normalmente creado por el Estado.

Se puede agregar que esta contradicción la resuelven los países centrales planificando puertas adentro y flexibilizando puertas afuera. En esta doble trama es fundamental el papel que juegan los organismos internacionales ya sean de regulación (Organización de los Estados Americanos –OEA-, Organización de las Naciones Unidas –ONU-, y sobre todo OMC) como de financiación (Fondo Monetario Internacional –FMI-, Banco Mundial –BM-, Banco Interamericano de Desarrollo –BID-). Tal contradicción es posteriormente desplazada a la esfera de los estados periféricos, donde se instala la tensión entre un capitalismo más flexible y uno más planificado. ¿Cómo resuelven los Estados esta tensión? Cada reforma tiene su grado de complejidad y sus particularidades, pero haciendo una abstracción se puede decir que el modo general es la introducción en forma progresiva, con marchas y contramarchas, acelerando o demorando el ritmo de cambio; lo que no quita que el objetivo último sea en todos los casos la liberalización de los mercados laborales.

Todas las políticas de ajuste dan cuenta claramente de lo que O'Connor ha denominado «flexibilidad planificada». Para considerar lo que ocurre con respecto a la «planificación flexible», debemos tener muy presente el valor actual y potencial del bosque como insumo fundamental para el funcionamiento de la economía de mercado, ya que a partir de la crisis de 1973 originada por el boicot energético de las naciones árabes nucleadas en la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP), la necesidad de recuperar y controlar los bosques mundiales como fuente renovable de energía se ha vuelto tan apremiante para los países centrales como el control de yacimientos petrolíferos y gasíferos en el Golfo Pérsico y el Mar Caspio, que han llevado a

desencadenar guerras geopolíticamente estratégicas como la del Golfo, la de Afganistán, y la más reciente de Irak.

Sin embargo la flexibilidad planificada continúa y la situación del mercado mundial de maderas se agrava cada vez más, la demanda se incrementa y la oferta se vuelve deficitaria. Los Estados se plantean la importancia de alcanzar el autoabastecimiento. Este factor es fundamental para ayudarnos a entender también el sentido de las forestaciones en el sur del Neuquén, ya que aquí el Estado se reasegura el 50% de los bosques que se ponen en producción dentro de las comunidades.

Entendemos que todo el costo que podía tener el Proyecto en realidad es algo que se puede tomar como una renta anticipada, porque, es muy difícil, evaluar como un costo lo que pueda demandar este Proyecto, en virtud del beneficio que tiene como inversión a largo plazo, y recuperación de áreas degradadas. Es muy difícil medir eso, en plata. [...] ¿Cómo mido en plata las áreas que empiezan a ser incorporadas a un manejo más o menos racional? ¿Cómo se mide en plata la capacidad de superación que van logrando los productores o los crianceros en su manejo ganadero y en su manejo forestal? Yo creo que es muy difícil eso. (Antonio Guñazú, entrevista, Auca Pan, mayo de 1999)

Esta inconmensurabilidad de costos y beneficios es exactamente lo que plantea, teóricamente, O'Connor:

Nadie ha calculado los ingresos totales necesarios para compensar las condiciones de producción estropeadas o perdidas y/o restaurar estas condiciones o desarrollar sustitutos. Es posible que el gasto necesario ascienda hasta la mitad o más de todo el producto social, y ése es un gasto improductivo desde el punto de vista del capital auto-expansivo (O'Connor, 1992: 123).

Para este autor, los recursos que antes el capital tomaba como si fueran suyos logrando beneficios puros -recordemos que la naturaleza y la fuerza de trabajo no son producidas por

el capital, sino que éste solo los trata como mercancías-, ahora necesita de programas planificados para llevar adelante la apropiación de ambos. Para que estos funcionen, necesitan de la cooperación de todos los interesados, ya que de lo contrario, al menor descuido, usarán lo forestado para otras utilidades, como ser alimento para el ganado, cosa que sucede habitualmente en el sur neuquino cuando no se llega a un acuerdo real con los crianceros de las comunidades.

El Banco Mundial es paradigmático de la planificación flexible, ya que es él junto al BID quien financia los grandes proyectos para la reestructuración de las condiciones de producción dañadas en América Latina, al tiempo que el FMI, además de la flexibilización planificada, financia el achicamiento del Estado para reducir el déficit fiscal y hacer frente a los pagos de la deuda.

La moneda de cambio por estos préstamos es la privatización de las tierras y de los recursos energéticos junto a la modificación de las leyes sociales y laborales que le garanticen en el futuro a las grandes empresas transnacionales la capacidad exclusiva de apropiarse de las condiciones de producción ya reestructuradas -mano de obra desocupada para contratar a bajísimos costos, recursos naturales como bosques, agua potable, etc.-. La tensión entre capitalismo planificado y capitalismo flexible es abordada así por el neoliberalismo, llevando a la periferia políticas al parecer contradictorias pero perfectamente aceptadas entre sí.

Con respecto a las poblaciones mapuche, éstas se ven afectadas tanto por proyectos sustentables (forestaciones) que les permiten a algunos productores individuales continuar en su tierras -al tiempo que debilita a sus organizaciones de base-; como por megaproyectos -extracción petrolera, represas hidroeléctricas-, que los conducen a una migración en condiciones de precariedad hacia los centros urbanos. En todos estos procesos, el Estado Provincial cumple un rol fundamental, ya que politiza las condiciones de producción ubicándose entre el capital y la naturaleza.

Relación de los mapuche con diferentes agentes estatales

La ambigüedad introducida por el Estado en su nuevo rol de administrador de la crisis mediante el accionar de los técnicos es un factor imprescindible para comprender la recepción también ambigua de los proyectos forestales por parte de los crianceros, que se preguntan las razones por las que el mismo Estado que siempre ha sido para ellos un factor de marginación, pauperización y arrinconamiento, muestra de pronto un interés genuino por sus realidades productivas.

Y al ser una desconfianza que somete a dudas la intención de los técnicos más que su capacidad profesional, no es de extrañar que la oposición a los proyectos no sea nunca planteada en el orden técnico sino en términos históricos e ideológicos, en tanto reivindicativos de los propios derechos sobre los recursos naturales. Lo que, a su vez, le sirve a los extensionistas para privilegiar las «soluciones concretas» elaboradas con un lenguaje técnico, casi neutral, frente a los reclamos mapuche, «puramente discursivos» pero en la práctica poco operativos.

Lo que está en juego, además, son los derechos de toda la comunidad frente a ciertos convenios que se firman individualmente con los pobladores. En muchos casos como es el ejemplo de la comunidad Namuncurá, las Comisiones Directivas aprueban estos convenios; pero en otros casos como Paineofilu, esto no sucede. Entonces, firmar un convenio con un poblador individual que usufructúa una parcela de tierra jurídicamente comunal, aparece como un avasallamiento contra las autoridades que las mismas comunidades se han dado a sí mismas.

También se debería tomar en cuenta las medidas sobre empleo que rompen con el modo de vida pastoril -o al menos logran que cada criancero disminuya su “piño”- e impiden volver a este modo de vida cuando cesan las operaciones forestales o el pago por ellas. De hecho, el plan no pudo seguir desarrollando la contratación de los participantes una vez que la Provincia cubrió la demanda en cuanto a gente para incendios y viveros. Todo esto cuando lo lógico sería que aquellos que disponen de mayor tecnología sean los que practiquen una agricultura intensiva y devuelvan sus campos a los pastores trashumantes, que son quienes basan su subsistencia y la sustentabilidad de la naturaleza

de la que forman parte en la ganadería extensiva. Aquí, cuando digo “lo lógico” hago mención a la lógica de la sustentabilidad. Ahora bien, desde las lógicas imperantes en la Nación, las de la dominación política, la de la violencia militar y la de la rentabilidad económica, es perfectamente comprensible que la disponibilidad de tecnología de punta vaya asociada a la disponibilidad de las mejores tierras, y que las reformas le sean exigidas a quienes menos posibilidades tienen de llevarlas adelante con éxito.

Hay también un puñado de proyectos vinculados a la recuperación del suelo realizados con comunidades indígenas en territorio de Parques Nacionales, uno de los cuales toca directamente una de las fibras más sensibles de las aspiraciones de los crianceros: el acceso a nuevas tierras para sus piños. En principio, la propuesta de «Pastoreo Temporario del Valle La Magdalena» no tiene nada que ver con el desarrollo, sino más bien con ponerle algún tipo de restricción a lo que justamente el desarrollo viene generando hace más de un siglo en la región. Esto es: a la privatización de tierras junto con la exclusión de ellas de sus ocupantes originarios.

En este caso y por pedido de los interesados, se le otorgó a la Comunidad Paineofilú una autorización de pastoreo de verano en territorio de Parques Nacionales por sesenta días de 190 vacunos, 130 ovinos y 7 yeguarizos en el área que comprende Cañadón Chico, Cañadón Huaca Mamuil y Puesto Blanco, pautando ciertas condiciones, entre las que se encuentran las de adecuar la carga animal a la receptividad de los distintos sectores, designar un responsable del manejo del rodeo, no entrar en propiedades privadas ni cotos de caza, no construir viviendas ni corrales ni ninguna otra mejora definitiva, no extraer madera, leña o caña, etc.

Un año después, el Área Pobladores del Parque Nacional junto con la Delegación de Agricultura y Ganadería del Neuquén, resuelven dar curso favorable a nueva autorización “por [...] la seriedad demostrada por la Agrupación Paineofilú anteriormente en el uso de la veranada” (fotocopia fiel del original del proyecto). La Agrupación, además, se compromete a colaborar en la prevención y control de los incendios forestales y con la construcción de cierres divisorios limítrofes. Se propone que,

eventualmente, para años venideros sea conveniente utilizar dicha veranada un período más prolongado, siendo la extensión hacia principios del otoño y no en primavera. Y es que aunque este tipo de planes no sea una solución definitiva, en la medida en que Parques siga abriendo sus tierras improductivas para la veranada o que los terratenientes dejen de cobrarle a los pequeños crianceros el tradicional «derecho de pastaje», es lógico que se demore el regreso a invernada y así, poco a poco, el suelo de las comunidades comience a recuperarse.

El convenio N° 169 de la OIT dice que los programas agrarios deben garantizar a los pueblos interesados condiciones equivalentes a las que disfrutan otros sectores de la población a efectos de la asignación de tierras adicionales cuando las que dispongan sean insuficientes para garantizarles los elementos de una existencia normal o para hacer frente a su crecimiento numérico (UNC-APDH: 1996).

En este punto, el Estado provincial representado desde sus comienzos por el Movimiento Popular Neuquino (MPN), ha desplegado tradicionalmente la estrategia política de reivindicar tanto su propio derecho como el de los pobladores originarios a utilizar la tierra como factor de producción, frente a la prepotencia de Parques Nacionales que los ha desplazado a todos de la mitad del territorio de la Provincia, el más rico desde el punto de vista forestal, agropecuario y turístico, a partir de un decreto de la época de la dictadura que el Neuquén nunca aceptó.

Esquemáticamente, estas complicadas alianzas y disputas se podrían resumir así: la Administración de Parques Nacionales (APN) y los mapuche son atacados por el Movimiento Popular Neuquino (MPN) por defender su autonomía (o por pretenderla) respecto de la Provincia en un caso y de la nación en la otra. El MPN y los mapuche, por su parte, tienen en Parques Nacionales un enemigo común que los despoja de la tierra mediante engaños y que posee cientos de miles de hectáreas improductivas. Por último, tanto la APN como el MPN poseen en común sobre los mapuche el uso de la fuerza policial y económica que les permite mantener las estructuras de dominación por parte del mismo Estado del que ambos forman parte. ¿Y los estancieros? Los estancieros no

pueden ser cuestionados por nadie, ya que desde 1789 la propiedad privada es el único fundamento sagrado de Occidente.

Wall Mapu y Wal Mart: dos modos alternativos de ordenación del mundo

*“Si ningún sistema puede ordenar
la totalidad del universo, todos son
admisibles” (Enseñanza Jainista)*

Debates posibles en torno a las características del conocimiento mapuche: acerca de la naturaleza y su gestión

Sin ahondar directamente en las formulaciones teóricas de las escuelas -liberales en su gran mayoría- que avalaron el modelo por medio del que se efectivizaron globalmente los discursos del desarrollo a partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, a los fines de este trabajo podemos simplificar argumentando que, en la práctica misma de las políticas de desarrollo, cuestiones tales como la disponibilidad tecnológica y el juego de intereses económicos creados en torno a dicha disponibilidad han sido mucho más determinantes que el debate de las ideas y la comprensión real de los problemas.

¿Que ocurría con este debate? En la medida en que grandes construcciones dicotómicas de la teoría de la modernización como «Progreso / Atraso», «Civilización / Salvajismo», «Primer Mundo / Tercer Mundo» y, sobre todo, «Desarrollo / Subdesarrollo» se mantuvieron incuestionables, los únicos debates posibles se limitaron a pequeñas controversias del orden técnico y financiero carentes de contenido real.

Cuando en los años '70 tienen que ser asumidos los evidentes desórdenes medioambientales que la modernización venía generando a escala planetaria, varios factores (catástrofes ecológicas, aparición de partidos y movimientos sociales vinculados al medio ambiente, etc.) llevaron a que en los discursos oficiales comenzaran lentamente a resquebrajarse estas grandes construcciones.

Frente a esta situación, escuelas norteamericanas como la Economía Ambiental (véase Field: 1995) van a pugnar a favor de la incorporación de tecnología «ecológica», incidiendo en la legislación de los países centrales en cuanto al uso de dichas tecnologías adecuadas, a los pagos de multas por contaminación, etc. Aquí, se mantiene aún una mirada escéptica o indiferente frente a otras formas de conocimiento. Sigue primando la disponibilidad (ahora renovada) de tecnología para ser usada o comercializada, por sobre la confrontación de diferentes modelos de intervención. Básicamente, lo que va a hacer la economía ambiental neoclásica es ponerle precio y dueño a todo, incluido el medio ambiente, dejando que sea el mercado quien defina un nivel de degradación ambiental óptimo.

Pero pese a este «escape hacia adelante» que consistió en querer eliminar con más mercado los problemas que el mismo mercado venía generando, una consecuencia inevitable fue el quiebre que llevó a varios sectores intelectuales y militantes a la búsqueda teórica y práctica de alternativas en las formas de manejar los recursos naturales (sistemas de significado, formas locales de gestión, etc.); por lo que se volvió por fin la mirada a los pueblos tradicionales.

Dice Viola que esto lamentablemente llevó a una reificación de las culturas indígenas como “entidades puras y aisladas, «no contaminadas» por el capitalismo y situadas fuera de la historia” (Viola, 2000: 29). Esta tendencia, muy en boga todavía en la gran mayoría de los discursos y análisis ecologistas, reproduce de alguna manera el mito dieciochesco del «buen salvaje», donde lo indígena no se define nunca en sus propios términos ni en su relación histórica con Occidente, sino en una lisa y llana oposición idealizada a éste.

Frente a esta concepción esencialista, surge también en los ‘70 una nueva perspectiva de análisis, la Ecología Política (véase Wolf, 1972), que considera imprescindible la comprensión de “aquellos procesos históricos e instituciones políticas que juegan un papel determinante en la relación dialéctica existente entre cualquier sociedad y su medio ambiente” (Viola, 2000: 31). Estos estudios incluyen cuestiones tales como la

dinámica del capitalismo global, las políticas estatales, las relaciones socioeconómicas locales, etc.

Dentro de esta línea de investigación, la primera parte del presente capítulo tratará entonces sobre una selección personal de algunos debates actuales en torno al conocimiento indígena surgidos en un mundo occidental en crisis.

La presentación de estos debates no es una ocurrencia caprichosa, sino que se trata de la puesta en entredicho de núcleos duros de creencias instalados, de alguna u otra manera, tanto en el sentido común como en las prácticas de los extensionistas rurales. Estos debates, planteados tal como están, generan percepciones que, una vez arraigadas, generan programas y políticas agrarias en una determinada dirección. El grado de inmadurez en que actualmente se encuentran estancados dichos debates, provoca muchas veces el fracaso de las políticas agrarias.

Desde estas páginas cuestionaré:

- que el conocimiento indígena sea ahistórico o que haya sido asimilado.
- que sea ineficaz o irracional.
- que la explicación «ecológica» de la degradación ambiental neutralice la explicación social.
- que en el diseño de proyectos forestales no se deban hacer diferencias entre criollos y mapuches, ni que estos dos grupos no tengan nada para aportar tanto a la formulación de dichos diseños como a su puesta en práctica.

En la parte final del capítulo ubicaré todos estos puntos dentro de la idea más general de que las diferentes metáforas (explícitas o no) con que las sociedades se representan a sí mismas la naturaleza, contienen una incidencia real en el modo en que se la gestiona y en las consecuencias que resultan de estos modelos de intervención.

En relación a dichas metáforas, hago mención ya desde el título al término Wall Mapu, que se refiere “al concepto de visión de mundo mapuce. [...] Los poderes o newén se complementan, se equilibran, se controlan entre sí. Cada newén tiene su rol y cada newén es responsable del equilibrio del Wall Mapu. El hombre, el ser humano, el ce, es un newén más del Wall Mapu” (Taíñ Kiñé Getuam, 1992: 4).

A falta de un nombre mejor, con Wal Mart se quiere hacer alusión a aquella cosmovisión, proveniente de Occidente y en vías de globalización total, que consiste en organizar el mundo natural con el mismo criterio con el que se organiza la administración de una gran cadena de supermercados.

En una carta enviada por el diputado del MPN, Carlos Alberto Montenegro al gobernador Felipe Sapag en 1984, se lee lo siguiente:

RECURSOS VEGETALES: Son muy buenas las posibilidades relacionadas con este rubro, complementándose con lo mencionado en el capítulo correspondiente a PARQUE INDUSTRIAL. [...]: 8.2.4. Recolección, empaque y/o industrialización de piñones de araucaria; es un producto regional de primera categoría que hasta hoy es poco aprovechado por el recolector primario. 8.2.5. Recolección, empaque y/o semiindustrialización de hongos comestibles, especialmente los asociados con las forestaciones de coníferas. 8.2.6. Recolección, clasificación, empaque y/o industrialización de plantas medicinales autóctonas (Montenegro, 1984: 11).

Una página más adelante, ya en la «góndola» de RECURSOS ANIMALES, el mismo diputado nos asegura que la nutria, “de gran valor peletero y aparentemente con buenas posibilidades de crianza en la zona [...], es otro producto perfectamente explotable” (Montenegro, 1984: 12).

Definición del conocimiento indígena: acerca de las pretensiones de inmovilidad o asimilación histórica del saber tradicional

Curiosamente, Occidente ha encontrado dos formas contradictorias pero complementarias de negar la validez actual del conocimiento indígena: por un lado, lo ha definido como ahistórico e inamovible. Por el otro, lo definió como un saber que ha sido por completo asimilado a lo largo del proceso histórico. El punto en común de estas dos concepciones es que el conocimiento indígena, en tanto conocimiento tradicional, no puede estar sujeto a transformación autónoma alguna. Así, el saber tradicional es ahistórico, y si la historia consigue ejercer algún tipo de influencia sobre él, entonces deja de ser tradicional. En ambos casos deja de ser válido para debatir las cuestiones importantes, ya sea por inadecuado para los problemas actuales, ya sea por ilegítimo en tanto «contaminado».

En el sur del Neuquén, dentro de estas dos tendencias, se pueden ubicar a casi todos los actores sociales que, por algún motivo, tienen que pensar en algún momento acerca del conocimiento mapuche. La visión de ahistoricidad, quizás más difundida acerca de los grupos tribales un tanto más aislados del Amazonas o de Borneo, por ejemplo, sólo es defendida aquí por unos pocos líderes indígenas y por algunas ONG ecologistas. Estas últimas, en cuanto descubren algún elemento foráneo en la cultura mapuche, los catalogan como ilegítimos o «truchos» y se pasan al bando de los que perciben a los «paisanos» como completamente aculturados. Esta última visión es la más extendida, ya que abarca a la mayoría de los agentes estatales, representantes de ONG, iglesias varias, medios de comunicación, educadores, etc. Incluso, un alto porcentaje de los propios mapuche.

¿Cómo es posible que se haya internalizado casi sin fisuras en el sentido común esta visión esencialista siendo que todo conocimiento, por muy «tradicional» que sea, se modifica a través del tiempo incorporando y desechando elementos de otras sociedades con las que entra en contacto? La lucha ideológica por eliminar de los discursos la legítima incidencia política de una identidad y una forma comunitaria indígenas, siempre en vías de renovación, ha sido tan constante y encarnizada como velada.

¿Para qué sirve esto? Sirve para muchas cosas. En mayo de 1997, por ejemplo, una ordenanza municipal alienta la entrega en sucesión de 775 has. que la familia Vera ocupa desde principios de siglo. Los Vera acusan a Berghmans, funcionario municipal y, «casualmente» dueño de una inmobiliaria, de ser el ideólogo de la decisión tomada por Gumersindo Vera, que ya no quiere ser mapuche y reclama para sí unas 50 hectáreas valuadas en unos 10 millones de dólares. Berghmans acusa a los Vera de ser mapuche “truchos”. Estos se defienden diciendo que conservan su forma tradicional de producir y organizarse, siendo que don Gumersindo no tiene el derecho sobre tierras inalienables en tanto comunitarias. Para unos está en juego su existencia y su identidad como pueblo originario dentro del seno de la tierra. Para el especulador inmobiliario, 10 millones dólares: Wall Mapu y Wal Mart.

A medida que el conocimiento occidental aparece como uniformemente globalizado, también se globaliza su correlato que es esta visión del conocimiento indígena en vías de extinción / aculturación. Todos los sectores coinciden. Sin embargo, algunas pocas voces desentonan. En principio es la voz por muchos siglos acallada de los propios interesados, que comienzan por reclamar el derecho de autodefinirse y de autodefinir el saber que los entreteje con (y que les es dado por) el mundo natural.

En un plano teórico, quizás una posible llave para abrir la puerta blindada tras la que se atrincheró este consenso en torno a la aculturación, sea la de desenmascarar la idea de que la naturaleza posea una identidad diferente a la de la sociedad, ya que la dicotomización obliga luego necesariamente a relacionar ambos «objetos» y, por último, a cosificar esta «relación».

Así, sea cual sea la definición de conocimiento indígena del mundo natural que utilicemos, deberá ser una definición que sea capaz de pensar a la naturaleza y a la sociedad como una imbricación original atravesada a lo largo de un proceso histórico tanto por la recurrencia como por la creatividad, donde lo que define que es lo que cae dentro y lo que cae fuera de la propia esfera es la lógica específica de esta acción social de recurrir a existencias naturales-sociales. «Naturaleza» y «sociedad» no se unen

entonces para formar un conocimiento local del mundo natural, sino que preexisten ya unidas. En todo desarrollo histórico, un núcleo esencial de esta relación se reproduce siempre igual, es recurrente, y otra parte se va modificando creativamente de acuerdo a necesidades del momento histórico.

Sin embargo, Occidente, y el Estado norteamericano a la cabeza, al cosificar el mundo natural, ven su propio triunfo consensuando una visión “congelada en tradiciones” del conocimiento de los otros, por eso financia tanto la guerrilla de los talibanes en Afganistán (que en un principio consideraba “folklórica” e inofensiva) como exporta su propio imaginario de supermercado y *fat food* al resto del planeta. A lo que se opone, en definitiva, no es a la tradición ni a la modernización, sino a cualquier tipo de proceso autónomo. Ejemplos de boicots e intentos de boicots a estos procesos en cualquier parte del mundo es lo que nos sobra.

La naturalización y la universalización de la ecología: acerca de la incomprensión de la lógica particular de los sujetos

Todos los bosques que de alguna manera están en contacto con las agrupaciones indígenas son bosques que han sufrido un deterioro, no cabe duda, y esto es, simplemente, por la extracción de madera para artesanías, donde una de las especies más castigadas es la lenga, y por el tema de la leña. El problema más grave es que [...] muchas agrupaciones no tienen un manejo. ¿Qué quiero decir con esto? Quiero decir que se corta cualquier planta, no se respeta por ahí árboles padres, no se respeta por ahí qué árbol extraer y qué árbol no extraer. Hay un poco de falta de conocimiento, y hay un poco de resistencia también a empezar a manejar los bosques nativos. (Antonio Guiñazú, comunicación personal, Junín de los Andes, abril de 1999)

Con este tipo de planteos que, vale aclarar, son los más frecuentes entre los agentes estatales que trabajan en la zona, es con los que me gustaría dialogar a lo largo del presente apartado. En las líneas que siguen, voy a intentar retomar con mis propios

términos algunos razonamientos del profesor Pedro Tsakoumagkos, que me ayudó a conceptualizar teóricamente ciertos ejes de esta problemática: ante todo, lo importante es saber cual es la forma en que nos estamos planteando el problema de los actuales desórdenes ambientales. En este caso particular, en relación a la degradación del suelo y a la recuperación de los bosques andino-patagónicos.

Frente a la priorización de la ganancia personal y la satisfacción de los deseos individuales existentes en el tipo de sociedad en la que vivimos, el ecologismo de los países desarrollados hace un planteo que resulta inapelable: ya no importa la rentabilidad postulada por los economistas neoclásicos –ni tampoco, agregaría yo, las injusticias que dicha búsqueda de la rentabilidad ha generado históricamente. Lo que importa comienza a ser definido en relación a necesidades de la naturaleza planteadas por la biología y llevadas a la práctica por las ciencias agrarias. Por ejemplo: la rotación racional en la tala anual de los diferentes sectores de bosque a la que recién hacía mención un extensionista rural de la zona.

Esta postura conlleva una naturalización de la explicación ecológica que pretende abarcar incluso a la explicación social, articulándose como único discurso alternativo al hegemónico neoliberal. El precio de esta inapelabilidad es la neutralidad ideológica. De haber una determinación natural, lo “políticamente correcto” sería que todo sujeto se adecue a dicha determinación. La haga explícita o no, ésta es la postura del ecologismo del Norte que busca imponerse también al Sur. De hecho, en un mundo cuyos bosques rinden casi dos billones de toneladas de madera anuales, la mitad de las cuales son empleadas de inmediato como combustible a pocos kilómetros del lugar de extracción mientras que el otro cincuenta por ciento es comercializado (Jonson, 1987), el hincapié en los planteos medioambientalistas, puestos de manifiesto en cada uno de los programas formulados, suele focalizarse en la modificación de los hábitos de campesinos pobres, de cazadores-recolectores o, como en este caso, de pastores trashumantes.

Cuando el ambientalismo nordatlántico apela, sin cuestionar la distribución de riquezas ni el neocolonialismo económico y discursivo, a que todo sujeto social se adecue a las determinaciones naturales cuyas violaciones estarían generando la destrucción del medioambiente, condena por igual las destrucciones a escala industrial producida por las empresas forestales en pos de un rédito comercial millonario, que aquellas actividades producidas por miembros de comunidades indígenas a escala doméstica como el leñeo o en pos de un comercio minorista ya de por sí mal rentado como es la fabricación de artesanías, ambos imprescindibles para su supervivencia física.

Por el contrario, si fuesen las determinaciones sociales las que están generando hechos que son problemáticos, entonces habría que ver cuál es la lógica de los sujetos sociales para descubrir, en el caso de los mapuche y el deterioro ambiental de la región, que ellos saben perfectamente lo que está sucediendo, y que sí tuviesen acceso al agua en invernada, demorarían el viaje a veranada, no recargándola tanto. Por otro lado, los proyectos forestales se plantean siempre como competitivos frente a los medios de supervivencia y reproducción social en que están insertos, ya que el árbol compite por el suelo y el agua con los animales.

La cuestión de los problemas ambientales no puede ser recortada de la vida social de los pueblos. Cuando uno entiende por qué un sujeto (en tanto sujeto social) hace lo que hace, recién entonces es posible empezar a pensar en soluciones y, para ello, se hace urgente y fundamental, comprender por qué nosotros mismos hacemos lo que hacemos. Hasta tanto, sólo se exportarán a otras lógicas nuestras propias categorías, que derivan de los propios peligros que nosotros mismos hemos generado. Así, la magnitud de nuestro extremismo «ecológico» será proporcional a la magnitud de nuestra destrucción del medio ambiente.

Los mapuche tienen una relación con su medio natural mucho más directa que nosotros. Ellos saben lo que está pasando y les interesa mucho cuidar la tierra como lugar productivo. Lo que subsiste, entonces, es una necesidad imperiosa de entender desde su propia perspectiva por qué hacen lo que hacen. Aunque la lógica del capital sea la

hegemónica, no es la única factible de plantear las soluciones. Más aún: nuestro sentido de la justicia más rudimentario nos sugiere, como mínimo, que es inmoral que el desarrollo de la lógica que exportó los problemas sea el mismo que busque imponer a los demás las soluciones, financiándole además la tecnología «adecuada» a tales métodos. Ahora bien, esta pretensión no sería posible sin definir previamente a los modos de intervención neotradicionales (economías campesinas e indígenas, por ejemplo) como los irracionales, los ineficaces o los condenados al fracaso.

Racionalidades económicas enfrentadas y “fracaso” productivo: acerca de la construcción de la ineficacia y la racionalidad

Desde el Estado se construye la idea de que las comunidades mapuche tienen necesidades básicas que no pueden ser satisfechas a causa de su modelo tradicional de producción, alegando por ejemplo que:

Contrariamente a cualquier razonamiento económico el equino que no es un animal de producción, representa casi el 30% de la carga total, y su permanencia en esta proporción obedece a razones de idiosincrasia del productor, puesto que el número destinado a consumo y/o venta por año es insignificante (Delegación de Agricultura y Ganadería, 1990: 12)

Desde este análisis habría una sola racionalidad económica. A saber: la racionalidad occidental avalada por las ciencias exactas y la aplicación de las tecnologías de ellas derivadas. Frente a los excesos a los que puede llevar su aplicación o la aplicación de otras racionalidades, ya que esto en principio no aparece diferenciado, la solución es la puesta en práctica de una racionalidad ecológica que se encontraría frente a la resistencia de las prácticas tradicionales que no aparecen como racionalidades alternativas sino que son previamente construidas como irracionales.

Es en este marco de racionalidades económicas enfrentadas, en que me interesaría insertar entonces la disputa entre la agencia de organismos internacionales (donde el poder de decisión sigue quedando en manos de los Estados de los países

industrializados) que -directamente o a través de la intervención de los estados subsidiarios-, buscan flexibilizar las restricciones al capital; y determinados pequeños productores que buscan mantener a cualquier precio un sector de su economía fuera de la disminución de opciones reales que día a día les ofrecen los preceptos de la economía neoclásica. El punto principal para tener derecho a la solución, ha sido siempre para Occidente construir la ineficacia del otro, siendo esta la base sobre la que ha hecho triunfar su discurso en todas las esferas del conocimiento (incluida la separación del conocimiento en esferas), y que sigue siendo en el presente el reaseguro que le garantiza a sus representantes financiación y consenso.

Sin embargo, los relatos no oficiales no suelen avalar siempre este discurso de la eficacia de la economía de mercado y de la ineficacia de las economías tradicionales. Mariano Antilef, de la comunidad de Ruca Choroi, cuenta que los mapuche:

Antes hacían casa por ahí. ¡Mucha leña había, y mallín! Había mucho fruto de estación también. Y ahora no hay más. Antes, la gente estaba bien, porque eran dueños de campos y eran dueños de la tierra. Desde que se entreveró con el blanco, se terminó todo. [...] ¡Piñones tenían amontonao! Porque ante el piñón no fallaba como falla ahora. Había manzana, había piñón, hacían chichoca para pasar el invierno. ¡Juntaban quince bolsas! La gente de ante era muy inteligente para pasar el invierno bien. No tenían problema. [...] Así me contaba la viejita esa. Ella tendría 90 años tal vez, porque la gente grande ya no tiene edad (Bendini, 1992: 206).

Aquí empieza a hacer ruido una verdad silenciada: no fueron modelos productivos como los aborígenes los que pusieron en jaque al ecosistema regional (por no volver sobre la cuestión a escala planetaria). Todo lo contrario. Casi se podría hablar que desde una perspectiva mapuche, es justamente un avance de la sociedad tecnológica occidental lo que marca la frontera de la destrucción del bosque nativo y de la degradación del suelo. ¿Cómo pretender entonces que «superen» su propia lógica productiva, después de haber sido testigos por casi 150 años de la destrucción que ha venido generando en el Wall

Mapu aquella otra lógica que les fue presentada violentamente como su reemplazante obligatoria?

Intentado entonces comprender por donde pasa la racionalidad mapuche, nos enfrentamos con que los corrimientos de que fueron víctimas no deberían ser percibidos por los extensionistas rurales sólo como un generador de fobias al alambrado como instrumento simbólico de las encerronas. Si el suelo del actual territorio mapuche está degradado, deberá uno apurarse a comprobar que aquel no es el territorio original. De este último, de muchísima mayor calidad y extensión, fueron «corridos» por la fuerza para la venta a particulares. Cuenta el Lonco Felipe Rams:

Hemos hecho notas al Gobernador, hemos presentado al Director de Tierras, y siempre dicen que el día de mañana va a salir su campo, le vamos a entregar la tierra; pero hasta aquí no tenemos ninguna solución buena todavía... Y nos encontramos día a día más amontonados, ya no tenemos como poder progresar. Pero si nos tienen en el último cerro, ¿qué podemos hacer? Estamos muy amontonados y así no podemos progresar de esa manera. Día a día surgen graves problemas por lo chico de los pastoreos [...]. Muchos dirán, como dicen, ¡qué esos indios atorrantes!, ¿para que quieren la tierra?, ¡Si no saben trabajar! Pero los mejores campos lo tienen los estancieros. Los mallines, están todos bajo cuadros. Y entonces, ¿Qué hacemos nosotros? Tenemos que ir a trabajarles, a chuparles las medias a ellos, andar de peón. Siendo que nosotros podemos trabajar. [...]. Y Dios quiera que esta enfermedad de la tierra termine. Que esto salga adelante. Ya que todos los *peñi*, todos los caciques, parece que en todos lados surgen estos problemas, todos sufrimos la misma enfermedad (Falaschi y Parrat, 1996: 22).

Muy en disonancia con este discurso, me dice uno de los ingenieros agrónomos ya citados:

Pasaron tres o cuatro años hasta que la gente comprendió y tomó conciencia de que si seguían con el mismo modelo productivo, el futuro estaba seriamente cuestionado.[...] Se empiezan a buscar alternativas con grupos más reducidos. Acá surge el tema de la forestación, ya que el uso potencial del suelo es forestal. A partir de acá comienza el tema de los alambrados, ya que hay una alta resistencia muy ligada al tema de los corrimientos en los procesos de apropiación de la tierra por parte de los estancieros (Antonio Guiñazú, entrevista realizada por Federico Paz, San Ignacio, junio de 1999).

Sin embargo, la tenencia de equinos y los alambrados no son sólo símbolos respectivos de la libertad y las encerronas que respectivamente representaron para los mapuche la primera y la segunda mitad del siglo XIX. Además son, en el primer caso la garantía y en el segundo la imposibilidad de reproducir el único modo de vida que no los conduzca a asumir definitivamente el lugar que el gobierno provincial quiere que ocupen: el de pobres rurales, “racionales” e indiferenciados de los criollos. Y ese modo de vida halla en la trashumancia una de las recurrencias quizá más irreductibles que definen su especificidad productiva. Por eso, si en cada helada se mueren los yeguarizos vuelven a reemplazarlos, y si les ponen alambradas para forestar o para lo que sea, vuelven a cortarlas.

Lo que está en disputa, en un lugar clave, son las diferentes interpretaciones que se hacen de la historia y del presente. ¿Qué modelo productivo va rumbo al fracaso? ¿Cuál de ellos es el responsable de la degradación del suelo? ¿Quiénes son los portadores de esta irracionalidad destructiva del medio ambiente? ¿Qué lógica puesta en marcha es capaz de revertir esta situación? Quien haga escuchar más fuerte su voz probablemente será quien con mayor amplitud se instale en el sentido común y, por ende, posea mayor legitimidad a la hora de imponer sus soluciones particulares. Por todo esto, el grado de eficacia y de actualidad que se le otorgue al conocimiento rural indígena se vuelve crucial. El saber “neotradicional” y la capacidad de gestión de las comunidades indígenas es inconmensurable. En realidad, lo único que le está faltando, es un buen equipo de prensa.

Debates por ahora imposibles bajo el silencio administrativo y en los términos del «monolingüismo economicista»

El primer paso hacia la construcción de un mundo alternativo debe ser un rechazo de la imagen del mundo implantada en nuestra mente y de todas las falsas promesas que se utilizan para justificar e idealizar la necesidad criminal e insaciable de vender. Es necesario otro espacio vital.” (Berger, John: “El infierno de la globalización”. Clarín, 25/1/2000, Buenos Aires, pags.14-15).

Antes de centrarme en el tema a que se refiere este apartado, creo necesario aclarar que no estoy, bajo ninguna circunstancia, cuestionando el valor del trabajo que realizan los extensionistas rurales en la zona. Muy por el contrario, considero que en la gran mayoría de ellos hay un deseo real de mejorar la situación de los pequeños productores. Lo que estoy cuestionando es la vigencia con la que operan aún en ellos los supuestos instalados desde las estructuras del estado durante más de un siglo de colonización y poscolonización política, económica y cultural.

Así, al plantear estos debates, me hago eco de Nietzsche, cuando decía: “no ataco jamás a las personas; me sirvo de la persona únicamente como una gran lente de aumento, por medio de la cual se puede hacer visible una calamidad general, pero oculta y difícilmente comprensible” (Nietzsche, 1989: 24). Esta calamidad oculta es nuestra incapacidad para sensibilizarnos al conocimiento del otro. Y es una calamidad no sólo en el modo en que lo es toda pérdida de sensibilidad, sino en que una de sus consecuencias es la tragedia de creernos con derecho a exportar un modo de

pensamiento y de gestión sobre la naturaleza que la historia ya demostró inviable y a todas luces condenado al fracaso.

Muy distinto sería aceptar, como plantea Botkin, que “el fracaso en la gestión de los recursos vivos es un síntoma del fracaso de los mitos, creencias y paradigmas fundamentales que la moderna civilización tecnológica conserva sobre la naturaleza” (Botkin, 1993: 31).

La asunción del fracaso histórico de nuestra metáfora mecanicista, del que la llamada «revolución verde» es su demostración más estrepitosa, puede convertirse en la piedra de toque para comenzar a escuchar otras soluciones alternativas, y sensibilizarnos a ellas, y estar abiertos a la posibilidad de devolver a los pueblos originarios sus originarias tierras, hoy muchas de ellas improductivas tanto en manos privadas como públicas, y ayudarlos financieramente para que pongan ellos mismos en práctica sus propias soluciones, aunque estas quizás no impliquen desarrollo o crecimiento económico alguno.

La otra alternativa, como recomienda la economía ambiental, es la de continuar, ya sí decididamente en forma irracional y antieconómica, con un proyecto civilizatorio que no sólo está llevando a la desaparición de los bosques y con ellos al deterioro de los ciclos más fundamentales del planeta (como el ciclo del agua), sino también a la desaparición de sus habitantes humanos originarios, que son quienes mejor los conocen y quienes mejor han sabido relacionarse con ellos a lo largo de todos estos siglos.

La pérdida de sensibilidad es tal que, hoy en día, los agentes estatales más progresistas y bien predispuestos del Neuquén prefieren no percibir diferencias substanciales entre los productores criollos y mapuche y, en caso de hacerlo, se cuidan de no hacer distinciones en el abordaje a los problemas de unos y otros. De hecho, tan fuerte es la herencia del desprecio colonial sobre los indígenas por parte de los Estados español, chileno y argentino, que la «diferencia» sigue operando en muchos casos como un término negativo asociado a la discriminación. Así, nuevamente, el saber tradicional es atacado

por dos frentes, siendo que desde uno de ellos se lo discrimina y desde el otro, supuestamente antagónico, se lo niega para no discriminar.

Esta tenaza ideológica marca una clara continuidad con las disputas políticas, económicas y militares entre las posiciones conservadoras (discriminatorias) y liberales (integracionistas) que, respectivamente, han buscado condenar al saber indígena a la ahistoricidad o a la asimilación a lo largo de toda la historia de las luchas por el acceso a los resortes de los Estados en América Latina.

Dos recurrencias para la comprensión de una especificidad forestal mapuche: acerca de la trashumancia y el piñoneo

Intentaré hacer aquí una breve referencia a este particular proceso histórico localmente situado de recurrencia y creatividad social-natural mapuche, saltando a la vista inmediatamente que una de las recurrencias más insistentes es la de una exigencia de vida trashumante estacional debido a la rigurosidad del clima y a la variación de los diferentes ambientes y altitudes, lo que implica el acceso o no a recursos fundamentales como el piñón, los pastos tiernos y el agua.

La trashumancia es anterior incluso a la introducción del ganado equino en América por parte de los españoles, por lo que aquí ya van configurándose algunos elementos recurrentes y creativos en este flujo social-natural donde la sobrecarga de los suelos no sólo no obedece a la «idiosincrasia» del mapuche, sino que es conscientemente evitada. La exigencia recurrente de trashumancia es intensificada con el uso del caballo introducido desde Europa. Así, éste es el principal manejo creativo del bosque: evitar su sobreexplotación mediante la migración estacional de la cabaña equina introducida.

Todo esto responde no sólo a una estrategia destinada a reproducir un modo de producción que garantice la supervivencia material del grupo, sino que es también una prerrogativa del orden moral y religioso, pero estas dos esferas, la del relato mítico ya productiva, no aparecen en la cosmovisión mapuche separadas ni en contradicción. El concepto de *kimún* se refiere a esta unidad del conocimiento.

Sólo se plantea la disyuntiva entre ambas al considerarse la visión mítico-religiosa mapuche y la visión productiva occidental que, por su parte, también responde a ciertos grandes relatos míticos, en este caso los de la Modernidad (emancipación del sujeto razonante, sueño cartesiano, el hombre como sistema mecánico, etc). Así, no hay una contradicción al interior de la cosmovisión mapuche sino una lucha de cosmovisiones al interior del mundo. Quién impone su cosmovisión, es quien decide cómo, qué, por qué y con qué fin se produce.

Continuamente, los mapuche hacen referencia a la práctica mítico-productiva del piñoneo o recolección del fruto del pehuén, que madura en marzo y se recolecta en el otoño junto a otra recolección menor en primavera, luego del deshielo. Cuando yo respondía que entre otras cosas venía a aprender acerca del uso local de los bosques, la siguiente e inevitable mención era hacia el fruto del pehuén. El productor mapuche ha sabido ser agricultor, pastor trashumante y hasta asalariado, pero nunca ha dejado de ser recolector.

Es por todo esto que sería importante que los proyectos rurales contemplen innegociables factores recurrentes de la economía y la religiosidad mapuche como son el piñoneo (para lo que es fundamental que se estimule y facilite el acceso a forestar con pehuenes) y la exigencia de trashumancia. Un ejemplo de esta consideración es el éxito simple y la absoluta falta de oposición al proyecto de Pastoreo Racional en el Valle La Magdalena, ya comentado anteriormente.

De todos modos, nada de esto será un gran logro si no se considera lo fundamental para cualquier pueblo, y esto es que se garantice una transformación autónoma, siendo los propios interesados quienes formulen, diseñen y lleven a la práctica los proyectos. La función de los extensionistas sería la de asesorar y facilitar las herramientas técnicas, materiales y financieras por ellos requeridas. Al concepto de «transformación autónoma» se le otorga desde aquí el sentido de que los sujetos interesados sean quienes

decidan sus propias prioridades y quienes puedan potenciar sus propios recursos y conocimientos.

Y quizás dentro de algún tiempo, en un tiempo en el que los laboratorios favorecidos por la OMC ya no tengan el derecho a patentar y comercializar los bienes comunes de la humanidad, podamos también las poblaciones rurales no indígenas tener la suerte de hacernos beneficiarios de programas que nos permitan disfrutar del flujo social-natural que las sociedades indígenas han sabido organizar, con toda seguridad, en metáforas sociales y ecológicas más viables que las nuestras.

El progreso y la máquina: acerca de las metáforas occidentales en la descripción y gestión de la naturaleza

La manipulación discursiva de una realidad histórica evidente ha conducido a la aceptación de un tipo de política internacional extorsiva, ya que los países del Norte no sólo no se sienten obligados a indemnizar a los países de donde han extraído y de donde siguen extrayendo las fuentes de su bienestar material (mano de obra barata, insumos, ubicación de sus manufacturas, etc.) sino que les han hecho préstamos forzados muchas veces a costa de respaldar y financiar en ellos gobiernos de facto que han «pedido» los préstamos que, por otro lado, sólo han beneficiado a las elites locales y a los inversores y/o especuladores de los países del Norte.

En esta relación entre el Norte y el Sur, los pueblos indígenas han sufrido siempre un doble impacto ya que, hasta el arribo de las empresas multinacionales, los gobiernos de los países del Sur se han encargado ellos mismos de reproducir al interior de sus propias fronteras las características básicas de dicha relación, quizás con la única ventaja para los pueblos indígenas de que ellos no tienen ya casi ningún capital sobre el que endeudarse.

Lo que me interesaría abordar aquí es la relación que guarda tal modo de pensar la política del desarrollo con las metáforas surgidas en Occidente, sin las cuales esta relación de desigualdad en cuanto al acceso a los recursos naturales y a la exportación

unilateral de tecnología y formas de conocimiento, quizás no se podría siquiera haber concebido. La mayor ruptura histórica en cuanto a los modos de percibir y tratar la naturaleza ocurre en los sectores burgueses de la Europa Occidental posterior al Medioevo. Así, el hombre comienza a pensarse ajeno y en una posición dominante frente al resto del mundo natural, en un doble juego que abarca los aspectos ideológicos y económicos. Por un lado, la metáfora de la Tierra como un mecanismo de relojería, como una máquina diseñada por un ingeniero que debe ser mantenida en funcionamiento. Por el otro, la separación efectiva del hombre de la tierra, formando con el primero un mercado laboral y con la segunda un mercado de la propiedad, como si cada uno no tuviese otro valor que el productivo.

¿Cuál ruptura determinó a la otra? No intentaré contestar semejante pregunta en este modesto trabajo de investigación. Lo que es seguro es que ambas ocurrieron en forma simultánea en el seno de la «tribu occidental», forjándose un economicismo mecanicista que no sólo la habilitó para explotar los recursos naturales y sociales de los que se valió para conquistar el mundo, sino que también le dio los justificativos ideológicos (sea a priori o a posteriori), para hacerlo con semejante desenfreno y eficacia.

Quizás algún día, alguien consiga escribir la historia mítica que llevó a un grupo de hombres a sentirse dueños de todos sus semejantes, organizando el mundo social-natural para su propio provecho. Y en esa historia desfilará y se sucederá en el trono una dinastía de dioses inapelables que se llamarán Razón, Progreso y Desarrollo. Y todos ellos buscarán expandirse a sí mismos hacia adelante en el tiempo y hacia el último confín en el espacio. Esta historia deberá asumir entonces desde una visión global, no tribal, del capitalismo, que una sociedad como la estadounidense era a comienzos del siglo XXI tan desarrollada y había progresado tanto como la irlandesa, la haitiana o la toba, ya que todas ellas cumplían una función igual de importante en ese estadio del desarrollo del capitalismo.

Esta visión tendrá que intentar también poner en evidencia la contradicción entre el mito liberal «político», optimista e inclusivo que, tras las banderas de libertad, fraternidad e

igualdad pretendía llevar la bonanza material a todos los rincones de la tierra; y el mito liberal «económico», temeroso y exclusivo, que se ha basado en el libre comercio para violar la libertad política de todos los pueblos de Asia, África y América Latina

Y por último, quien narre esta infame historia tendrá que hacer un esfuerzo por entender también porque en zonas tan marginales como el Neuquén, el discurso de las organizaciones mapuche era tanto una crítica al avasallamiento de este derecho de entender el mundo natural más allá de su valoración comercial, como a la racionalidad de la cultura hegemónica en tanto dominadora de la naturaleza:

En esta invasión militar se impuso un nuevo principio, un nuevo orden. Un orden donde el hombre es el centro y la naturaleza es algo que se puede dominar, que está a su servicio, con el objeto de lucrar. Un orden estamentado entre seres superiores e inferiores. [...] Esta concepción antropocéntrica resulta contradictoria con el «orden de los pueblos originarios» basado en el equilibrio, la armonía y la simetría «donde el mapuche es un newén» (fuerzas o poderes del universo) más del Wall Mapu (territorio) (Radovich y Balazote, <<http://www.antropología.com.ar/congreso/ponencia1-24.htm>> [consultado: 04/12/2001]).

Y quien lea esta historia, arqueólogo de un futuro que investiga este pasado que hoy somos, no podrá creer como el egoísmo y la indolencia se habían expandido por casi toda la faz de la Tierra para beneficiar a tan pocos, que finalmente tampoco resultaron beneficiados ya que no gozaron jamás del don supremo de aprender y compartir con sus semejantes. Es en este punto donde se hace primordial dejar de pensar a nuestro conocimiento como el fiel reflejo de la realidad para empezar a entender la calidad y la potencia de nuestras metáforas, ya que en última instancia son ellos quienes permiten, estimulan y justifican tanto a las empresas como a los Estados y a la opinión pública de los que formamos parte, para que lleven adelante el tipo de prácticas que están conduciendo a un planeta sustentado en su propia diversidad (biológica y cultural) rumbo a un abuso del que puede no haber retorno.

Las cuestiones últimas y fundacionales: acerca de las noticias de un secuestro en la toma de decisiones políticas

Ernst Cassirer, gran filósofo de nuestro siglo profundamente enraizado en el idealismo alemán, ha llegado a decir en 1946 (un año después de la caída militar del nazismo) que la mitología de una nación no viene determinada por su historia sino que, por el contrario, su historia viene determinada por su mitología. Aunque en tiempos de neoliberalismo ya puede hablarse del mito de un conglomerado de naciones que a través de sus empresas y Estados subsidiarios ha llegado a expandirse a los últimos rincones del mundo, llama la atención como en la gran mayoría de los análisis (y probablemente en la totalidad de los análisis que tienen consecuencias económicas), lo mítico y lo ideológico han quedado completamente neutralizados y desplazados al ámbito de lo *folk*.

De esto se desprende que la relación entre la gestión de la naturaleza propia de Occidente y la de otros saberes se limite, la mayoría de las veces, a una transferencia de tecnología desde el primero hacia el segundo, desconociendo la existencia de los futuros alternativos que ofrecen las distintas concepciones del uso de la tierra. Y es que así como el plano ideológico no se considera en algunos análisis, tampoco se considera en la implementación de los programas forestales. Una vez que se naturalizan y se fijan los intereses a discutir, no importa casi quien gane la pugna, porque el modelo de quien plantea los términos en que se resuelve esta pugna, ya está impuesto de antemano.

Cuando le consulto a Antonio acerca de la posibilidad de que haya algún tipo de conocimiento tradicional indígena de relación con el bosque que se pueda incorporar a algún proyecto, me responde:

Yo no lo conozco. Tal vez lo pueda haber, pero yo no lo conozco. He estado muchas veces trabajando en los bosques con la gente y no conozco ninguna

utilización del bosque que no sea lo que rutinariamente hacemos: extracción de leña, extracción de madera para vivienda o construcción, recolección de frutos como el *pihueñe* o el piñón (Antonio Guiñazú, comunicación personal, Aluminé, mayo de 1999).

Aunque la utilización del piñón y el pihueñe (un hongo comestible que crece en algunos *nothofagus*) son formas de aprovechamiento tradicional dentro de la economía y de la religiosidad mapuche; quizás lo original para Occidente no esté dado tanto por el «qué» se hace sino por el modo, por la escala y por los fines hacia los que las prácticas se orientan. La alternancia está dada en las cuestiones de fondo que, a lo largo de su historia, el discurso liberal burgués se ha empeñado en retirar de escena como a un testigo molesto de la diversidad, sin por ello obtener nunca una conformidad absoluta.

Desde las organizaciones mapuche del Neuquén, la oposición a las políticas rurales no se hace nunca, o casi nunca, frente a las cuestiones del orden técnico. Lo que aquí aparece es una apelación por el sentido del orden simbólico de nuestro mundo y del lugar que le hemos dado en ese orden al mundo natural.

Y es que el conocimiento indígena del orden social-natural no aparece como potencialmente peligroso para quienes hoy creen ser el poder máximo sólo en tanto foco de resistencia al conocimiento occidental hegemónico, sino más bien como posible centro de dispersión de un saber alternativo, en una época en que muchos sectores al interior de Occidente tienen sobrados motivos para estar también disconformes. Es por esto complejo y a la vez fascinante constatar como en la época de mayor difusión de los valores de Occidente, cada cultura sobre las que éste avanza consigue a veces resignificar, creativamente y para sus propios fines, las facilidades para la comunicación y la organización que ofrece, por ejemplo, la tecnología digital.

Una muestra concreta de esto es el Internacionalismo Indígena (Jull, 1999) del que las organizaciones mapuche son activas participantes. Este fenómeno, muchas veces en contraste con la dispersión y la falta de organización que existe al interior de las propias

comunidades y entre las diferentes comunidades entre sí, en parte puede interpretarse en relación al hecho de que el «disfrute» de los beneficios de la revolución industrial pregonados por el liberalismo político para toda la humanidad (acceso a la educación, medios de transporte, caminos, etc.) han resultado más fáciles de controlar, limitar y ser usadas por el liberalismo económico para la marginación y la dominación de los pueblos indígenas que los frutos tecnológicos de la revolución digital, ocurrida doscientos años después.

Esta facilidad actual para la comunicación habilita no sólo la posibilidad relativamente barata de difundir un contra-discurso que debilite las metáforas de Occidente, sin también la del surgimiento y la expansión de una visión renovada del mundo como unidad que, si logra desestructurar el imaginario de la relación extorsiva entre el Norte y el Sur, puede llegar a convertirse con la inaudita velocidad de Internet en un nuevo paradigma de la naturaleza y del hombre para renovadas e inminentes metáforas planetarias, que Hans Blumentberg concibe como «los hilos conductores para tomar posesión del mundo» (Duch, 1998). Ahora bien, ¿por qué hemos llegado hasta acá en el análisis de unos sencillos programas de forestación en una alejada provincia de un alejado país?

Cuando regresé del sur neuquino, estuve desgrabando las entrevistas obtenidas en el campo y, comparando las de algunos mapuche acerca de los proyectos de forestación en sus comunidades con las de los agentes estatales que las llevan adelante, se me hizo evidente que entre ambos discursos se extendía un abismo insalvable, al punto de dejarme absorber durante algún tiempo por la ilusión relativista de que los diferentes actores sociales estaban partiendo del análisis de diferentes planos de la realidad a la hora de abordar las mismas cuestiones.

Luego comencé a considerar la posibilidad, como ya lo he desarrollado, de que cuestiones fundamentales (diferentes estilos de vida, formas alternativas de pensar la relación con la naturaleza, de proyectar el futuro de los recursos, etc.) hayan sido intencionalmente suprimidas del listado de puntos políticamente «negociables». Esto

puede verse claramente en la cuestión de la participación local en las políticas públicas de desarrollo, donde un reservorio de representaciones nativas que podrían ser puestas en práctica por ellos mismos, quedan reducidas a un conjunto de entidades simbólicas ajenas al campo de las decisiones económicas.

Y aunque mostrar todo esto me pareció importante, aún así había un interrogante casi existencial que seguía buscando posibles respuestas: ¿cómo ha sido posible todo esto? ¿Qué creencia compartida habilitó a nuestra civilización para intentar reducir la multiplicidad de mundos, culturas y especies biológicas, al dictado de la pretensión tan poco imaginativa de querer maximizar siempre las ganancias individuales y corporativas?

Quizás, a pesar de que el anhelo subsista, nunca tendremos la imaginación ni la documentación necesaria para respondernos estas preguntas por los fines últimos. Quizás incluso tampoco tendremos los medios necesarios para formularla. Eso será cuando los «productos» del Wall Mapu ocupen una góndola marginal y folklorizada en el Wal Mart. Pero quizás las cosas no ocurran así y nuevos lenguajes se abran paso frente a la monotonía del discurso único pregonado a través del «Washington consensus». Mientras tanto, nada nos prohíbe inventar conceptos o resignificar los ya resignificados por los teóricos de la economía de mercado. O más propiamente, en estos días, de la economía de supermercado.

Conclusión

“Tzu-Lu pregunta a Confucio:

«Si el Señor de Wei te llamara para administrar el país, ¿Cuál sería tu primera medida?»

La respuesta del Maestro fue: «La reforma del lenguaje»

(Octavio Paz: 1973)

La «Alianza de los Pueblos del Sur Acreedores de la Deuda Ecológica» se conformó en Praga en septiembre del 2000, y reúne a representantes de los pueblos del Tercer Mundo con el fin de establecer la responsabilidad de los países industrializados del Norte, sus gobiernos, compañías y agencias multilaterales, en la destrucción ambiental en sus países y en el planeta. Algunas de sus principales demandas son: el reconocimiento internacional de la Deuda Ecológica, histórica y actual, y la ilegitimidad de la deuda externa; la repatriación del patrimonio cultural y biológico; la restauración de las áreas afectadas del Sur por la extracción de bienes naturales y monocultivos de exportación; y la reducción de las emisiones de carbono y la eliminación total de los productos que afectan la capa de ozono (Acción Ecológica: “Alianza de acreedores”. *Revista Biodiversidad. Sustento y culturas*. N°28, abril del 2001, pag. 25).

En el caso de las comunidades mapuche, en lo básico la situación es sencilla: los crianceros necesitan tierras para su pastoreo, muchas más tierras de las que les dejaron. Y también lo es la actitud que se espera del Estado: restituirle a estos gran parte de su territorio original, el suficiente como para que puedan reproducir el flujo social-natural del que hemos hablado, flujo que ha demostrado a lo largo de los siglos ser más sustentable que el propio de nuestra civilización. Pero para ello, los funcionarios que lo representan tendrán que desprenderse antes del lastre ideológico y del acervo lingüístico que desprecia a los pueblos al interior de sus fronteras que han tendido al «equilibrio», al tiempo que venera y se subordina a los estados imperiales que han corrido hacia el «desarrollo».

Pues así como una construcción discursiva histórica ha hablado de zonas o países «desarrollados» y, en oposición, declarado al resto como «subdesarrollados» con su consiguiente autoencomendación histórica de desarrollarlos, también se podría formular, sólo a fines de comprender la magnitud de tal fijación de las ideas y de los comportamientos mediante el trabajo policiaco de los conceptos y las ideas generales,

una nueva división de la humanidad entre poblaciones originarias definidas como «equilibradas» (en cuanto a crecimiento demográfico, utilización del medio ambiente, generación de catástrofes, etc.) y las poblaciones occidentales definidas como «subequilibradas».

A partir de esta redefinición, la tarea de los pueblos originarios y de sus representantes en Occidente, sería la de transformar a las zonas subequilibradas en lugares donde se distribuye ampliamente la riqueza entre la población, se mantiene un equilibrio demográfico entre ésta y el medio natural, y donde, básicamente, la naturaleza es un lugar socializado de armonía y hábitat sagrado para el hombre y el resto de la creación.

Se podrá objetar en este punto una mirada idealizada sobre los pueblos originarios, y por supuesto que se estaría en lo cierto. Pero no menos cierto es la idealización que implica pensar como desarrolladas a sociedades donde existen tanto altos grados de irracionalidad en el proceso productivo (subocupación, sobreproducción, etc.) como falta de acceso a bienes y servicios de amplias capas de sus propias poblaciones (observado, por ejemplo, en la problemática de los *homeless*), pestes incontrolables en los ganados, dependencia alimentaria de una ínfima cantidad de especies vegetales, enfermedades también incontrolable, etc.

Todo esto sin mencionar que el desarrollo no sólo se define por el crecimiento productivo, sino por una mejor distribución de todo aquello que se produce. A modo ilustrativo, sólo es necesario recordar que en el país «desarrollado» por excelencia, Estados Unidos de Norteamérica, el 10% más rico, en 1998, “acaparaba el 76% de las riquezas de la Nación. ¡Y más de la mitad de esas riquezas estaban en manos del 1% más rico! (Clairmont, Frédéric. “La resaca después de la fiesta”. *Le Monde Diplomatique*, n°23, mayo del 2001, pag. 11)

Lo que no se puede negar de estos países «subequilibrados» es que su nivel de abuso de recursos naturales y de energía (no extraídos sólo al interior de sus fronteras) por habitante tanto como su producción de desechos no reciclables es mucho mayor que la

de cualquier otra civilización de la historia. Las estadísticas del subequilibrio. Esto es tan cierto como que sus productos nacionales brutos por habitante (no por habitante real, repetimos, sino por aquellos que resultan de la división proporcional sobre el total) son también mayores que en cualquier otra referencia en el espacio y el tiempo. Las estadísticas del desarrollo.

Desarrollo / subdesarrollo, equilibrio / subequilibrio. ¿Es sólo una cuestión de utilización de determinados términos en determinados discursos y la supresión de otros? Probablemente, pero dichas utilizaciones y supresiones son asuntos profundamente ideológicos cuyo campo de batalla son las conciencias y las acciones de los hombres; y cuya arma más costosa y sofisticada es el acceso a la difusión de la información, a través de la educación, de la propiedad de los medios de comunicación y de la propaganda, casi todos ellos cada vez más concentrados en las manos privadas y estatales de los países desarrollados y/o subequilibrados.

Referencias bibliográficas

Bendini, Mónica; coord. (1992) *Testimonios mapuches del Neuquen*. Neuquen: Fundación Banco Provincia.

Botkin, Daniel B. (1993) *Armonías discordantes. Una ecología para el siglo XXI*. Madrid: Acento ed.

Cáceres, Daniel *et al.* (1995) *La adopción tecnológica en sistemas agropecuarios de pequeños productores*. Córdoba: Facultad de Ciencias Agropecuarias, Universidad Nacional de Córdoba.

Delegación de Agricultura y Ganadería de la Provincia de Neuquén (1990) *Proyecto Forestal para Reservas Indígenas de la Zona Sur de la provincia de Neuquen*. Junín de los Andes, agosto, 1990.

Duch, Lluís (1998) *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.

Escobar, Arturo (1997) Antropología y Desarrollo. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (154): <<http://www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html>> (UNESCO).

Falaschi, Carlos y Teresa Parrat (1996) *Programa de capacitación de líderes comunitarios mapuche Memoria de la Tierra*. Neuquén: IRESP-APDH.

Field, Barry C. (1995) *Economía Ambiental. Una introducción*. Santa Fe de Bogotá: Ed. McGraw-Hill.

Johnson, Hugh (1987) *El Bosque: Fauna, flora y recursos económicos del bosque mundial*. Barcelona: Blume.

Jull, Peter (1999) Internacionalismo Indígena: ¿Cuál es el próximo paso? *Asuntos Indígenas* (1) IGWIA.

Long, Norman y Ann Long (1992) *Campos de batalla del conocimiento. La interrelación de teoría y práctica en investigación social y desarrollo*. Londres: Routledge. Traducción: Cátedra de Sociología Rural de Norma Giarraca.

Marx, Karl (1983) *Contribución a la crítica de la economía política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Montenegro, Carlos Alberto (1984) Honorable Legislatura de la Provincia de Neuquén. Bloque de Diputados del Movimiento Popular Neuquino. *Documento enviado al Señor Comisario Don José Lucas Echegaray, Área de Frontera Sur, Junín de los Andes*. Neuquén.

Nietzsche, Friedrich (1989) *Ecce Homo. Como se llega a ser lo que se es*. México D.F.: Fontamara.

O' Connor, James (1992) Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica. *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, Icaria.

Paz, Federico (1999) Recursos Forestales y Subdesarrollo: «la urgencia de la coyuntura de la justicia sobrepasa con mucho las demandas de la paz y de la ecología». *Revista Florilued* (4-5), Buenos Aires.

Paz, Federico (s.f.) *Música de Achernar*. Trabajo no publicado.

Paz, Octavio (1973) *El arco y la lira. El poema, la revelación poética, poesía e historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Polanyi, Karl (1992) *La gran transformación*. México D.F.: Juan Pablos Editor.

Radovich, Juan Carlos y Alejandro Balazote: *Orden y desorden en el Wall Mapu: formas de organización identitaria, wallmapuche – ixofillmogen: documento de trabajo. Primer taller local región sur*. Disponible en: <http://www.antropología.com.ar/congreso/ponencia1-24.htm>.

Taiñ Kiñé Getuam (Coordinadora de Organizaciones Mapuce) (1992) *Wall Mapuce. Territorio y Recursos Naturales. Primer Seminario Regional: “El derecho internacional y los pueblos originarios”*. Universidad Nacional del Comahue.

Tsakoumagkos, Pedro (1996) Agotamientos y contradicciones. Sobre la sustentabilidad ambiental del desarrollo y una invitación a su estudio desde las Ciencias Sociales. *Políticas Agrícolas* 2(2): 5-36 (México DF).

UNC-APDH (Universidad nacional del Comahue – Asamblea por los Derechos Humanos del Neuquén) (1996) *Defensa y Reivindicación de tierras indígenas. Informe Final. Proyecto especial de investigación y extensión*.

VV. AA. (1997) *El Gran Libro de la Patagonia*. Neuquén: Alfa Centro Literario.

Viola, Andreu (2000) La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo. En Andreu Viola (comp.), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Piados.

Wacquant, Loïc (2000) La izquierda está colonizada por las ideas de la derecha. (Reportaje por Carolina Vinelli y Gerardo Halpern). *Revista El Necio*. Año I, n°5.

Wolf, Eric. (1972) Ownership and Political Ecology. *Anthropological Quarterly* 45(3): 201-205.