

Skewes, Juan Carlos. Patrimonio, paisaje y convivencialidad: experiencias de desposesión en el sur de Chile. *GeoGraphos*. [En línea]. Alicante: Grupo Interdisciplinario de Estudios Críticos y de América Latina (GIECRYAL) de la Universidad de Alicante, 2 de junio de 2016, vol. 7, nº 87 (20), 17 p. [ISSN: 2173-1276] [DL: A 371-2013] [DOI: 10.14198/GEOGRA2016.7.87(20)].



<http://web.ua.es/revista-geographos-giecryal>

Vol. 7. Nº 87 (20)

Año 2016

**PATRIMONIO, PAISAJE Y CONVIVENCIALIDAD:
EXPERIENCIAS DE DESPOSESIÓN EN EL SUR DE CHILE¹**

Juan Carlos Skewes
Universidad Alberto Hurtado
Santiago de Chile
jskewes@uahurtado.cl

¹ IV Pydes - Congresso Internacional De Patrimônio E Desenvolvimento Sustentável, Unesp/Franca/Sp-Brasil, 1 E 3/12/2015. Este artículo se inscribe en el marco del proyecto de investigación Fondecyt F- 1140598: “Antropología del bosque”, del cual el autor es Investigador Responsable.

RESUMEN

A través de la revisión de las representaciones infantiles del medio y de las prácticas residencial indígena en el bosque templado lluvioso se demuestra el proceso por el cual el rico patrimonio local, vertebrado con las formaciones boscosas, es progresivamente enajenado en pro de su instrumentalización para fines turísticos que se tornan adversarios para las propias comunidades que le dieron origen. La desposesión opera tanto por la vía de la temprana escolarización como por la vía del mercado, tornando vulnerables a las poblaciones locales en ambientes de alta complejidad. Se concluye sugiriendo la conveniencia de radicar el patrimonio en su condición de convivialidad donde no hay separaciones entre naturaleza y cultura sino más bien una mutua solidaridad de seres que se ven amenazados en la continuidad de su existencia por una acción pública fuertemente influida por el neoliberalismo.

Palabras clave: Patrimonio, paisaje, mercado, etnoturismo, bosque.

HERITAGE, LANDSCAPE AND CONVIVIALITY. EXPERIENCES OF DISPOSSESSION IN SOUTHERN CHILE.

ABSTRACT

The analysis of children's images of the forest and the residential practices in the temperate forest of southern Chile reveals the process by which the rich local heritage, articulated to the vegetational formation, is progressively alienated for touristic purposes, which turn it in adversary of the communities that gave place to such heritage. Dispossession operates both through early schooling and through the market, making vulnerable local communities in a highly complex environment. This paper concludes suggesting the need to locate heritage in the context of conviviality, where nature and culture are not separated, but the mutual solidarity among beings comes are threatened by a public action that is informed by neoliberalism.

Keywords: Heritage, landscape, market, ethnotourism, forest.

PATRIMÔNIO, PAISAGEM E CONVIVIALIDADE: EXPERIÊNCIAS DE ESPOLIAÇÃO NO SUL DO CHILE.

RESUMO

Através da revisão das representações infantis do meio e das práticas residenciais indígenas na floresta temperada chuvosa se demonstra o processo pelo qual o rico patrimônio local, vertebrado com as formações florestais, é progressivamente alienado em pro da sua instrumentalização para fins turísticos que tornam-se adversários para as próprias comunidades que lhe deram origem. A espoliação opera tanto pela via da precoce escolarização como pela via do mercado, tornando vulneráveis às populações locais em ambientes de alta complexidade. Se conclui sugerindo a conveniência de radicar [ou arraigar] o patrimônio na sua condição de convivialidade onde não há separações entre natureza e cultura, senão mais bem, uma mutua solidariedade de seres que se vêm ameaçados

na continuidade de sua existência por uma ação pública fortemente influenciada pelo neoliberalismo.

Palavras chaves: Patrimônio, mercado, etnoturismo, paisagem, floresta.

INTRODUCCIÓN

Hay dicotomías que limitan la comprensión de la relación entre patrimonio, sustentabilidad y paisaje: a la distinción entre tangible e intangible se suman las oposiciones entre bien patrimonial y proceso social, y patrimonio cultural y natural, entre otras que es preciso revisar de modo crítico. De especial importancia, ha sido en estos sentidos, la separación entre naturaleza y cultura, y la atribución a la primera de un carácter instrumental para los fines de la segunda. Radica en esta última distinción el riesgo mayor para la sustentabilidad de cualquier paisaje. En esta presentación interesa destacar lo indisoluble de la naturaleza y de los seres humanos como fundamento de cualquier esfuerzo orientado hacia la preservación del patrimonio. En este sentido, frente a las miradas que privilegian el bien patrimonial por sobre las personas que lo hicieron posible, o al ser humano como especie superior, es preciso interponer una visión en la que estos últimos se entiendan como una fracción de la naturaleza, posicionados en ella a través de procesos que implican tanto prácticas de convivencialidad como luchas sociales, disputas de poder y reclamaciones de memoria, reconocimientos y proyectos colectivos.

Las sociedades regionales y las poblaciones locales se enfrentan a la creciente influencia de un Estado cuya vocación neoliberal lleva a la mercantilización de una buena parte de la naturaleza y de la sociedad. Los bosques, entendidos como recursos productivos o para la recreación y el ocio, al igual que las prácticas sociales consuetudinarias, son asumidas por las políticas públicas como bienes que esperan ser puestos en valor para cobrar vida en el mercado. En este artículo propongo que, tal como se plantea esta alternativa, la vida en el mercado se traduce en empobrecimiento de las comunidades y en la pérdida de su articulación con el medio. El proceso a partir del que se generan las condiciones para la mercantilización del patrimonio supone, desde este punto de vista, una desposesión que, de acuerdo a lo estudiado, adquiere dos rostros: el de la separación de la población de sus medios de vida y, al mismo tiempo, la descapitalización de las personas en relación a sus habilidades fabriles, esto es, de las prácticas para constituir mundos que, en este caso, refiero a las capacidades cognitivas aún existentes para el ensamblaje de los paisajes locales.

El patrimonio y la sustentabilidad debieran entenderse como una síntesis en tanto articulación de seres humanos y no humanos, vivos y no vivos, que aseguren condiciones de existencia a unos y otros. Aquí se propone entenderlos como un argumento material que adopta la forma de un paisaje patrimonializable, esto es, generar un ejercicio colectivo y solidario con los demás seres – vivos y no vivos – y cuya presencia hace posible la continuidad de todos ellos. Desde este punto de vista, una síntesis paisajística sustentable es la que preserva los componentes no humanos del paisaje para su futura interlocución con la comunidad humana. De lo contrario, deviene el paisaje en “naturaleza muerta”, en un amasijo de objetos, pero no de cosas, en un terreno baldío donde difícilmente puede florecer la vida en general.

En lo que sigue, a partir de los resultados de una investigación en curso, se intentará poner de relieve el proceso por el que se ‘des-patrimonializa’ a las poblaciones locales, separándoselas de su medio y sustituyendo sus vínculos prácticos con la naturaleza por relaciones formales

mediadas por el Estado. La disociación a la que se alude se presenta a través de dos ejemplos que dan cuenta, por una parte, de la separación de la comunidad de sus medios de representación, y, por la otra, el divorcio de sus prácticas residenciales. Para iniciar este análisis se propone, en primer término, hacer un breve recuento teórico de lo que se ha dado en llamar el giro ontológico en antropología.

La descripción del des-enraizamiento, en segundo lugar, permite poner de relieve la naturaleza arbitraria de dicotomías que hasta la fecha subrepticamente han desplazado el control de los procesos sociales desde las comunidades locales para colocarlos en manos de empresas, instituciones y organizaciones que terminan por controlarlos y apropiarse de sus frutos, a nombre de ideales superiores.

El divorcio que artificialmente se introduce entre cultura y naturaleza, crea una doble vulnerabilidad que afecta, por una parte, a los paisajes concebidos como naturales y, por la otra, a las habilidades sociales, entendidas como intangibles, lo que será discutido en la tercera parte, de la exposición. En cuarto y último lugar, se plantea una reflexión de cierre que busca proponer una mirada que, haciéndose eco de las perspectivas contemporáneas en antropología, pueda dar cuenta de la integralidad de los procesos vivientes, abordando simultáneamente sus dimensiones naturales, políticas, sociales, culturales y económicas.

UN GIRO NECESARIO

La progresiva aceptación en antropología del papel que juegan las cosas en la vida de las personas, ha llevado al desarrollo de una perspectiva teórica que des-centra el papel que históricamente se confirió al ser humano. Los fenómenos son fruto de procesos vivientes donde cada componente es un actante y cuya propia trayectoria condiciona la de los demás (Bennet, 2010; Ingold, 2013; Latour, 2005, entre muchos otros). Lo que aquí se procura es disolver la dicotomía entre sujetos y objetos, reconociendo la posibilidad que la coalescencia de un conjunto de fenómenos tiene de animar, actuar, y producir efectos de alcance indeterminado y que escapan al control de cualquiera de ellos en particular. Los seres humanos no son ni autónomos ni soberanos en su relación con el mundo y los colectivos con los que se determinan sus propias posibilidades.

Los actantes nunca son pasivos ni estables, encarnan procesos y se despliegan de modo interrelacionados, afectándose unos a otros, estableciendo entre sí alianzas recíprocas, relaciones evanescentes o conflictos. La congregación de los actantes, seres humanos incluidos, son parte de lo que Latour (1999) llama ensamblajes y que aquí preferimos entender por paisaje, esto es, aquella síntesis de biología e historia que permite a los seres vivos habitar el mundo y a los humanos, en particular, engendrar sentidos a partir de esa experiencia. El paisaje puede interpretarse como un producto social: resulta de la transformación colectiva de la naturaleza y es una proyección cultural de la sociedad en un espacio determinado. Sin embargo, esta mirada plantea una dualidad que en esta propuesta busca superarse: la de naturaleza/cultura (Criado, 1999; Martínez de Pisón y Ortega, 2010; Nogué, 2007).

Los paisajes co-constituyen la experiencia humana y sus significados son históricamente establecidos. No son una realidad escénica sino, siguiendo a Ingold (2013, p. 82-3, traducción nuestra), son “tierra moldeada”, extensión territorial articulada en torno a prácticas consuetudinarias. El paisaje se vive, no es un objeto inerte sino una suerte de emergencia permanente, corresponde a “las relaciones de las que es parte, desde lo inmediatamente local hasta lo profundamente global ... Podríamos imaginar el espacio como una simultaneidad de historias” (Massey, 2005, p. 9, traducción nuestra), historias humanas y no humanas.

Entre los seres humanos y los demás seres, se desprende de la argumentación anterior, se establecen formas de comunicación que propician la convivencialidad entre seres humanos y naturaleza, esto es, la autonomía y la autogestión, en oposición a las tecnologías heterónomas que las restringen (Illich, 1973) Las cosas son medios a través de los cuales los seres humanos se comunican, y, al mismo tiempo, éstos permiten a las cosas conectarse entre sí (Sahlins, 1985; Velez, 2005). El eslabonamiento de estas conductas constituye un ejercicio de comunicación en el que cada participante reacciona y se adapta a los signos que percibe en los otros. Eduardo Kohn (2013), en particular, invita a reconocer la capacidad de los demás seres de la naturaleza de hacerse eco de procesos comunicativos simultáneos, paralelos y no siempre perceptibles para los humanos. Los seres vivos se movilizan tanto entre signos cuya similitud con lo que representan es vital para ellos (como el color de las flores para un colibrí) como entre aquellos que se ven afectados por ello (las huellas que a su paso deja un puma, o el olor que de su cuerpo emana), signos no necesariamente visibles para los seres humanos. Los comportamientos son, pues, icónicos, y suponen la predisposición de cada participante a responder a aquellos que reconoce. Este supuesto relega a un carácter puramente convencional la distinción entre naturaleza y cultura. “La representación es algo más general y más ampliamente distribuida que el lenguaje humano” (Kohn, 2013, p. 38, traducción nuestra), Esto significa que hay muchos tipos de “yoes pensantes”, además de los seres humanos que habitan el mundo. Para entenderlo hay que ir más allá de la pregunta acerca de cómo los nativos ven el bosque y prestar más atención al hecho de que los bosques son buenos para pensar porque ellos mismos piensan (Kohn, 2013, p. 22, traducción nuestra).

El objetivo de alcanzar una comprensión dialéctica en la co-constitución de los seres humanos en relación a los demás seres supone resituar la agencia de los seres humanos en la biósfera: conviene, pues, comprender la agencia de los seres humanos como parte de la interacción con otros seres: sin artefactos, piedras y seres vivos, no resulta viable la existencia humana (Ingold, 2012; Latour, 1999). Las personas al igual que otros organismos son perpetradores de acontecimientos (Giddens, 1986). La práctica cultural de los seres humanos, que supone deliberar, interpretar, manipular, acatar o disentir en relación a los mandatos sociales, permite engarzar las acciones reflexivas con el mundo del que son parte y que contribuyen a formar (Grosz, 2010; Bennett, 2010). Sus interacciones con los demás seres del mundo dan lugar a realidades emergentes que suelen escapar a cualquier predictibilidad (Sahlins, 1985). Habiéndose abierto espacio para la comprensión procesual de la existencia social de los seres humanos, es aún preciso incorporar a las otras especies que concurren en la historia y transformaciones de los paisajes. Esta perspectiva promueve la articulación de la historia con la biología (Brosius, 1999; Biersack y Greenberg, 2006; Escobar, 1999), lo cual nos invita a pensar el paisaje como el conjunto de interacciones entre personas, organismos e hitos, como una síntesis simbiótica entre seres humanos y naturaleza. El paisaje, a diferencia de la sociedad o del ambiente, entraña la asociación evanescente de significados e hitos, e importa la lugarización del mundo. Es una realidad física y de cultura material. Es una realidad histórica que resulta de secuelas derivadas de los procesos de transformación tanto de origen humano como no humano.

La irrupción de un sistema de mercado produce efectos antitéticos a los planteados. la condición necesaria para la implementación de una maquinaria económica parte, justamente, de la separación de los seres humanos de sus medios de vida, los que son privatizados a partir de la acumulación originaria, descrita por Carlos Marx (1980[1867]), y que, en los contextos contemporáneos, adopta diversas modalidades que confluyen bajo la forma de desposesión, como lo ha planteado David Harvey (2006) (ver también Guerra y Skewes, 2010). La condición neoliberal se corresponde, efectivamente, con la institución de un Estado subsidiario que entrega a los sectores privados el comando de la economía, generando políticas públicas que

fomentan la iniciativa individual (“emprendedorismo”) para resolver los problemas sociales. La mercantilización de las artesanías o del disfrute de la naturaleza son parte del repertorio de opciones que estas políticas ofrecen a las comunidades locales.

Frente a los derroteros trazados por las políticas subsidiarias, fundadas en una clara separación no solo de los seres humanos respecto de la naturaleza sino que también de los seres humanos con respecto de sus propias capacidades, es preciso refundar los conceptos de patrimonio y sustentabilidad en dos sentidos: por una parte, deshaciendo la divisoria entre naturaleza y cultura y entre material e inmaterial, y, por la otra, pensar el futuro en común como una alianza entre seres humanos y demás seres vivos (Galano et al, 2012).

En lo que sigue, doy cuenta de la situación de comunidades rurales indígenas y no indígenas, localizadas en el sur de Chile, en las inmediaciones del bosque templado lluvioso de las zonas cordilleranas, comunidades que hoy se ven enfrentadas a una creciente influencia del Estado y sus políticas sociales, a la penetración del mercado y a una fuerte tensión derivada de la apropiación que los agentes externos procuran hacer de los recursos naturales locales: los cursos de agua para la generación de energía hidroeléctrica, los bosques para el turismo de nicho (ecoturismo) y de las riberas lacustres y de río para la expansión inmobiliaria y el desarrollo de la industria turística masiva.

La comuna considerada para el estudio es Panguipulli de la región de los Ríos, ubicada a 850 kilómetros al sur de Santiago de Chile. La comuna es una de las que mayor presencia mapuche tiene en el país (35% frente a un promedio nacional del 6%) (BCN 2016). El poblamiento urbano de la comuna se concentra en su capital del mismo nombre y en las localidades de Coñaripe y Liquiñe, además del balneario de Licanray. Los poblados urbanos son hijos de la industria maderera y sus habitantes descendientes de los migrantes internos de la zona central del país que llegaron como colonos a lo largo del siglo XX, mientras que las poblaciones indígenas permanecieron en las zonas montañosas y quebradas interiores.

El trabajo de campo, desarrollado entre los años 2014 y 2015, permitió conocer las formas de vinculación desarrolladas por las comunidades locales y concentrarse en dos aspectos que tienen un carácter estructurante para el desarrollo de una vinculación sustentable y permanente en el territorio. Uno de ellos fue el de las prácticas residenciales el que, como se verá más adelante, constituyen, en sus modalidad consuetudinarias, “avanzadas” boscosas de las especies nativas. El otro aspecto se centró en los aprendizajes sociales de niños y niñas quienes, en condiciones de mayor ruralidad, demuestran un riquísimo vínculo con la naturaleza, el que se ve representado a través de sus dibujos.

La conclusión de este artículo sugiere que las otras “avanzadas”, las del capital y del estado, infringen un serio daño tanto al modo de habitar como al modo de concebir la relación con la naturaleza, produciendo condiciones existenciales para la separación de la persona en relación a su medio.

EL DES-ENRAIZAMIENTO

La forma más brutal de des-enraizamiento es la de la acumulación originaria y de sus múltiples formas contemporáneas. Es la que, en primer lugar, forzó al desplazamiento de las poblaciones indígenas, en el caso de nuestro estudio, hacia las tierras más inaccesibles y de menor valor económico. La dislocación obligó a la reorganización del paisaje de acuerdo a las prácticas incorporadas a través de las trayectorias de vida de los desplazados. Bajo los nuevos escenarios

de dominación, los procesos de enajenación fueron más sutiles y tal vez de mayor alcance, incluso que los descritos por Carlos Marx (1980[1867]).

Para ilustrar el punto, podemos comparar algunos dibujos infantiles que hemos recolectado en nuestro trabajo de campo. En particular nos interesan tres de ellos. El primero da cuenta de la percepción de una niña indígena en relación a la vivencia en el bosque (Figura 1). El segundo se refiere a la imagen que de los árboles se hace una segunda niña indígena (Figura 2), y el tercero da cuenta del paisaje percibido por un niño no indígena, avecindado en el pueblo acerca del bosque (Figura 3).

Figura 1. La vivencia en el bosque.

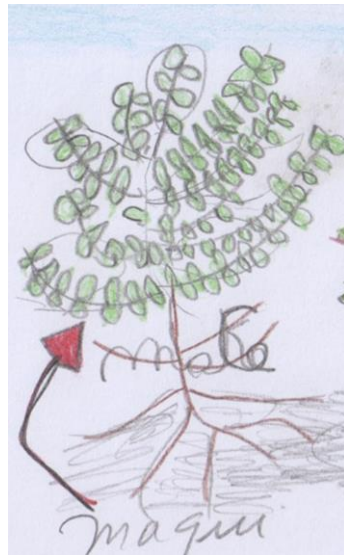


Fuente: Dibujo infantil recopilado por el autor en trabajo de campo (Reyehueico, noviembre de 2015).

La lámina anterior propone una aproximación al territorio que no guarda relación con los usos más habituales de representárselo en el país. La mirada externa, propia del paisajista, es sustituida aquí por una en la que Magaly, la autora del dibujo, se hace a sí misma y a sus pares parte de la escena. Las fronteras entre humanos y no humanos, en este caso, se subsumen en un enmarañamiento de organismos interrelacionados, lo que representa una característica propia de los bosques templados lluviosos en los que el sotobosque se destaca por su espesor y abundancia.

Una segunda lámina es la que nos propone otra niña, del mismo sector, en la que la imagen de árbol recupera todas las dimensiones obviadas en las miradas occidentales: raíces, corteza, lianas, hojas perfectamente descritas dan cuenta de una prodigiosa anatomía arbórea que se pierde en otras representaciones de esta misma naturaleza.

Figura 1. Imagen del árbol de niña rural indígena (maqui, *Aristotelia chilensis*).



Fuente: Dibujo infantil recopilado por el autor (Reyhueico, noviembre de 2015).

Las dos láminas anteriores contrastan de modo notable con las recopiladas a solo diez kilómetros de distancia, en el pueblo de Liquiñe, donde las y los estudiantes de la enseñanza básica participan de un medio escolar más institucionalizado y de una forma de vida incipientemente urbana con una vida puertas adentro, centrada en el uso de las tecnologías de la información, lo que indudablemente les distancia de la naturaleza de la que en el pasado fueron parte.

Figura 2. Dibujo de un árbol por niña no indígena en medio urbanizado.



Fuente: Dibujo infantil recopilado por el autor (Liquiñe, noviembre de 2015).

En la Figura 3 se presenta la imagen de un árbol dibujada por una niña del pueblo de Liquiñe. Allí la morfología del árbol se reduce a sus elementos constitutivos más elementales: tronco, follaje, aún cuando conserva referencias a su ramaje. Las raíces, corteza, hojas y lianas han desaparecido del dibujo. Considerando que tanto la niña mapuche como la niña chilena de un medio pueblerino son de la misma edad (11 años) y participan de una misma región ecológica (la cuenca del río Liquiñe), dominada por retazos de bosque nativo del tipo templado lluvioso, cabe preguntarse acerca del origen de la descapitalización cognitiva que se produce en relación

al reconocimiento de las especies del medio local. Ello pareciera responder al influjo urbana creciente traducido en nuevos imaginarios y nuevas prácticas sociales, a una mayor dependencia de las nuevas tecnologías de la comunicación, a un distanciamiento creciente de las actividades productivas asociadas al medio ambiente y de una mayor institucionalización del proceso escolar.

Una comparación somera de las láminas recopiladas a través del trabajo de campo nos sugiere lo siguiente:

- 1) Primero, la percepción de los niños indígenas se inmiscuye en el bosque. El dibujo incorpora la experiencia desde dentro y las personas, tal como aquí lo sugiero, se ven enmarañadas con el abundante verdor del que son parte.
- 2) Segundo, las niñas y niños recogen la heterogeneidad del bosque, de modo que, al comparar estas y otras 67 láminas de las dos escuelas consideradas, prácticamente no se repite en ellas ningún especie de árbol.
- 3) Tercero, la representación de los árboles adquiere un nivel de detalle que difícilmente se encuentra presente en el dibujo infantil en otros medios sociales. Incluyen hojas, ramas, musgo, pastos, piedras y otros elementos del bosque.
- 4) Cuarto, los árboles se dibujan representando sea sus raíces o los detalles de su ramas principales, en oposición al tipo más frecuente en los dibujos infantiles (tronco más follaje).
- 5) Quinto, en la medida en que se incrementa la participación en el sistema escolar, los dibujos comienzan a estructurarse en función de un paisaje externo, organizado por niveles, y con un ordenamiento en línea de los árboles.

La secuencia de láminas ilustra lo que aquí describo como el des-enraizamiento en tanto forma sutil de enajenación que separa, a través de la escuela y de la vida pueblerina, al niño o niña de su vínculo ontológico con el medio. Esta forma de desposesión es más sutil y lacerante que la que se da en relación a la propiedad y los medios de producción; lo que aquí se expropia son los medios de representación a la vez que los de vinculación con el bosque.

La separación subjetiva se experimenta en otras etapas y en otras dimensiones de la vida comunitaria. Un ejemplo que me interesa desarrollar aquí es el de la práctica residencial. La vivienda indígena ha sido, en todos los casos documentados, sobre la base de un plano con las características descritas en la Figura 4:

El conjunto habitacional es un núcleo de vida acomodado entre árboles, huertas, bodegas, leñeras y corrales dispuestos para la vida cotidiana; es una amalgama en la conviven árboles y maderas con seres humanos, perros, gatos, ovejas, gallinas, cerdos y plantas. La vida cotidiana no se envuelve no solo con estas materialidades sino que también con una atmósfera acústica que le es propia. El núcleo base lo forman los abuelos, los hijos casados con sus mujeres e hijos, y alguna de las hijas solteras encargada de los quehaceres domésticos y del cuidado de los ancianos.

La práctica residencial es parte de un paisaje que abriga y es abrigado por diversas formaciones que, como se ha dicho, incluyen construcciones o espacios para el horno, el telar, las bodegas - donde se guardan los aparejos para el trabajo agrícola, la carpintería y las labores con los animales. Al interior de la casa, las murallas se tornan en percheros y hay cofres para guardar los bienes más preciados. Para la mujer, la huerta es la continuación de la cocina, a la vez que es reflejo de su identidad y parte de su imagen social. Para el hombre, el espacio se prolonga desde el la casa hasta los corrales y praderas, donde se mantienen los animales –vacunos y caballares, los que también son moneda de prestigio – y donde se prepara la tierra para los sembrados (papas, trigo, cebada).

El núcleo residencial se constituye en un nicho de vida, engarzado con la naturaleza a la que también constituye. En cierto modo, cada uno de estos espacios de vida puede considerarse como la prolongación del bosque nativo antes de sucumbir ante la expansión agrícola y urbana. La vivienda mapuche representa un proceso paradigmático de la recíproca habituación de los seres humanos, las plantas, los árboles y los animales.

Si en la escuela es donde se produce una parte de la desposesión de los sistemas de representación, es en las políticas de vivienda y de desarrollo económico a partir de lo que se enajenan las prácticas residenciales que dan sentido a la vida cotidiana y continuidad al bosque nativo. Las primeras, desde la década de 1960, se plantearon modernizar la casa indígena. Se tenía a la *ruka* tradicional como signo de atraso y subdesarrollo. La Corporación de la Vivienda promovió la sustitución de lo que llamaban despectivamente como “chozas” por vivienda sociales sólidas. Las reacciones iniciales fueron las de disponer de las nuevas construcciones como bodegas y piezas de invitados, lo que – a la percepción de la autoridad y del sentido común chileno – reafirmaba el carácter “primitivo” de la población indígena.

Aunque las políticas no tuvieron el efecto deseado, la *ruka* sí fue sustituida por viviendas de madera que replicaban el patrón tradicional de la construcción. Son muchos los factores que en ello influyeron, tal vez de modo más significativo lo fueron la menor disponibilidad de fuerza de trabajo colectivo para la construcción, la dificultad para la obtención de materia prima (la ratonera, por ejemplo, que era la paja empleada para construir la techumbre) y la comodidad que suponía el trabajo con madera.

Independientemente de estos procesos, la presión por transformar la práctica residencial mapuche se ha intensificado: por un lado, operan las políticas actuales de vivienda, las que se implementan a través de subsidios individuales, y, por la otra, la promoción del turismo como un medio de desarrollo económico. Es evidente que los subsidios producen una fragmentación al forzar a los hijos a buscar soluciones habitacionales separadas del hogar de sus padres.

La promoción del turismo, a su vez, plantea la adecuación del espacio residencial a los estándares establecidos por la autoridad que, por ejemplo, para la construcción de campings exigen agua potable, baños independientes, y duchas, entre muchas otras exigencias administrativas. A la vez, como veré en la sección siguiente, la fuerza de trabajo se desplaza

hacia la generación de ingresos por la vía de la atención al turista, abandonándose progresivamente el nicho de vida representado por el complejo residencial indígena.

En suma, la vinculación progresiva de la población local con el estado y, muy particularmente con una economía monetarizada, se asocia a una separación de los residentes respecto de sus medios de representación, por una parte y como lo ilustra la incorporación al medio escolar, y de las prácticas de vida, como se sugiere en el caso de la residencia transformada por las presiones tanto de las políticas de vivienda como por las que promueven el desarrollo local.

LA DOBLE VULNERABILIDAD

Los ejemplos antes discutidos dan cuenta de una doble vulnerabilidad en la relación de las comunidades locales enfrentadas a los esquemas de gobierno y de gestión de la empresa pública: por una parte, hay una ruptura de las vinculaciones subjetivas con el medio (las que incluyen formas de conocimiento, valoración, y enraizamiento práctico relativos a la naturaleza), y, por la otra, la disociación respecto de las prácticas de vida. Tal vulnerabilidad a su vez se vincula con una progresiva desprotección de la naturaleza, su fragmentación su apropiación por terceros para fines ajenos a los de la comunidad y, eventualmente, su sobre explotación tal como lo explico en los párrafos que siguen.

La existencia de la *ruka* separada del entorno al que da vida, se presta como un medio fácil para ser incorporada a la empresa turística que opera de espaldas a la comunidad y de frente al turista (Figura 6). En este caso, las demás funciones de la vivienda indígena, a saber, su integración a los procesos de regeneración del bosque, son progresivamente sustituidas por el desarrollo de una economía de servicios orientada hacia el turista.

Figura 6. Una ruka de exportación.



Fuente: Tomado de Empresa Junior GoUp (descargado el 20 de marzo de 2016 desde <http://goup.incubatec.cl/go-up-en-ruka-kimun/>).

Las instituciones públicas reconocen el potencial de atracción que la cultura – que en adelante se denominará como autóctona o ‘etno’ – y despliega todo su capital para fomentar actividad conexas como hospedajes, campings, ferias costumbristas, cocina étnica, artesanías típicas. El resultado de esta operación es el progresivo desplazamiento de la exigua fuerza de trabajo desde los predios hacia los flujos de visitantes. La monetización asociada a estos procesos termina por desvincular al residente de su participación en el renuevo de la vida. El nuevo escenario deja abiertas las puertas para operadores más eficientes que desplazan a las comunidades en cuanto al control territorial de los flujos turísticos para finalmente constreñirla a la prestación de servicios menores para el visitante (aseo, lavado, etcétera).

Entretanto, el desarrollo de los núcleos turísticos comienza a demandar inversiones en hoteles, comercios, servicios, carreteras asfaltadas. Localidades que no pasaban del millar de habitantes se transforman en ciudades y, en la medida en que ofrecen amenidades verdes, no sólo concitan la presencia de turistas sino que también la proliferación de segundas viviendas. Ciudades como Pucón y Villarrica, en nuestra área de estudio, representan la exacerbación de un sofisticado estilo de vida (Figura 7). En el intertanto, los campos quedan abandonados, la expansión inmobiliaria se apropia de los paños de bosque nativo, se crean resorts ecológicos para un exclusivo nicho de visitantes y se cercan los accesos a lagos, ríos y volcanes.

Figura 7. Vista de Pucón, con el volcán Villarrica de fondo.



Fuente: Parcelas de Pucón (<http://www.puconparcelas.cl/entornodepucon/>, descargado el 29 de noviembre de 2015).

Los enclaves más populares, como Coñaripe y Licanray, congregan a miles de visitantes que tornan estériles los esfuerzos de conservación y protección del medio: los consumos de agua y servicios se incrementan en la misma medida en que se multiplican los basurales y desperdicios, las nuevas viviendas, la extracción de arena no sólo como material para la construcción sino que también para la habilitación de playas artificiales en las riberas lacustres y, también, los delitos (incluyendo el robo de animales). La presión sobre el medio termina asfixiando a las comunidades locales en términos de sus propias posibilidades.

Es en este contexto donde conviene interrogar los conceptos que nos congregan: patrimonio, paisaje y naturaleza. Su sentido radica no en cada uno de ellos sino que su integración a partir de un quehacer práctico que conserva y protege a las personas y a los bosques, lo que llamamos, siguiendo a Ilich (1973), las prácticas de convivencialidad entre los seres humanos y de ellos con la naturaleza de la que son parte.

Al considerar a los seres humanos como una fracción de la naturaleza, se advierte que su posicionamiento no se da solo en término de productos (casa, escuela, institución, camping) y bienes patrimoniales sino que de procesos que representan luchas sociales, disputas de poder y reclamaciones de memoria, reconocimientos y proyectos colectivos. Desde esta perspectiva lo patrimonial es lo que confiere identidad y sentido a la existencia social, es el para sí y no el para otros de sus prácticas de vida. La *ruka* es patrimonial cuando sirve a los propósitos de la existencia de sus habitantes y no cuando se patrimonializa como un objeto de museo o como un ícono de una localidad. Volviendo a Bonfil Batalla (1991), hay una cierta fabrilidad que va hilvanando las cosas y las personas. La sintonía fina del paisaje boscoso de que son capaces de establecer los escolares de un medio predominantemente rural proporciona la base para que, a lo largo de sus vidas, los árboles y huertas, se constituyan en patrimonio de sus vidas.

En otra parte he definido el patrimonio - tangible o intangible, natural o cultural - como una síntesis paisajística entre seres humanos y no humanos, donde los segundos son asumidos por los primeros como estratégicos para la afirmación de su identidad, en tanto parte de sus prácticas económicas, sociales o políticas. Esta definición puede concebirse como una especificación de la propuesta de Guillermo Bonfil Batalla según la cual el patrimonio se refiere al “acervo de elementos culturales, tangibles unos, intangibles los otros, que una sociedad determinada considera suyos y de los que echa mano para enfrentar sus problemas (de cualquier tipo, desde las grandes crisis hasta los aparentemente nimios de la vida cotidiana); para formular e intentar realizar sus aspiraciones y sus proyectos; para imaginar, gozar y expresarse” (Bonfil, 1991, p. 90). Empero, se añade, en nuestra perspectiva, la dimensión material paisajística implicada por cualquier proyecto social. En este sentido, el mundo no humano es tenido como depositario activo de la presencia humana, a la vez que el componente humano es entendido como prolongación necesaria de las cosas que le rodean.²

Desde esta perspectiva, no planteo nexos intrínsecos entre determinados grupos (el estado, por ejemplo) y bienes que pueden ser considerados como patrimoniales. Mi definición impone el doble desafío de vincular el recurso patrimonial al espacio de vida de un grupo determinado y, al mismo tiempo, relacionarlo con su identidad. Así, argumento, no todo recurso cultural puede adquirir un carácter patrimonial para un grupo humano.

Los paisajes, a su vez, son la memoria práctica de las comunidades locales, las que se reconocen a través de la convivencialidad con los demás seres vivos y cosas que albergan su existencia. La vida local es parte constitutiva del paisaje y el paisaje mismo le asegura su continuidad. Estas relaciones están inscritas tanto en los dominios inmateriales – el mito, la cosmovisión, el recuerdo – como materiales – la casa, los árboles, las huertas, los senderos – y se organizan de acuerdo a un patrón socio-espacial que se reproduce a través de las prácticas cotidianas y de las prácticas rituales.

La expansión capitalista tanto como la del estado en un contexto de mundialización, se caracteriza por su doble fuerza de ser simultáneamente una construcción destructiva y una destrucción creativa (Harvey, 1989). La expansión constante de los mercados exige desarticular los paisajes locales a fin de rearticularlos bajo la forma de recursos. La presión ejercida sobre el territorio supone tensiones en términos de la contradicción entre identidades constituidas en base a las tradiciones y aquellas emergentes asociadas a la constitución de la modernidad (Giddens 1990).

² Sigo aquí a Bruno Latour (1999) en su exploración acerca de la relación de los seres humanos y los no humanos.

A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA PROPUESTA.

El desafío que se desprende estas reflexiones consiste en hacerse cargo de la naturaleza relacional de los fenómenos que simultáneamente involucran a los seres humanos, su quehacer y el mundo al que se adscriben y que contribuyen a construir. En términos simples, una casa, por ejemplo, no es una vivienda separada del mundo sino un amasijo de relaciones que se integran en procesos de mayor alcance y de los que participan un número creciente de otros actores.

Al plantear de este modo el argumento, la relación entre sustentabilidad, naturaleza y patrimonio puede ser revisitada previa reformulación de los términos en función de (i) su comprensión conceptual, (ii) su gestión a través de procedimientos y metodologías cultural y ambientalmente pertinentes y (iii) su concatenación moral. La demanda por una reconfiguración conceptual parte por dismantelar la dicotomía naturaleza y cultura pero también exige desplazar el análisis de los productos a los procesos y des-esencializar las categorías que han animado a los estudios patrimoniales: el bien patrimonial, el patrimonio intangible, el tesoro humano vivo, etcétera. De modo análogo es preciso reformular las categorías que hasta la fecha han cercenado lo que, en la realidad, se da de modo relacional-tomo como ejemplo los estudios de impacto ambiental (EIA), cuya aplicación se hace de modo formulaíco, siguiendo un procedimiento analítico, catastral y cosificador que, en buena parte, encarna la cosmología occidental nativa. Un genuino EIA no podría sino partir de la pregunta acerca del arraigo que históricamente ha dado lugar a un determinado patrón paisajístico. La comunidad no es algo que posea o no ciertas cosas, la comunidad es el arreglo a que históricamente se ha accedido en un territorio entre humanos y no humanos.

El giro moral tal vez sea el más complejo de asumir pues supone renunciar a parte de los derechos propios para encarnarlos en el derecho de las cosas y de los seres vivos. Ello, naturalmente, destrona al ser humano en relación al lugar que el humanismo moderno le confiriera. Desde Aldo Leopold hasta nuestros días hay una creciente conciencia de que la búsqueda del bien importa la consideración de elementos no humanos cuya existencia es condición de la continuidad de los propios seres humanos. éstos, para retomar los conceptos clásicos de los estudios de la religión, contagian- para bien o mal – a los demás seres del mundo y establecen, en consecuencia una responsabilidad hacia ellos, tal como se sugiere en la Ética de la Sustentabilidad (Galano et al., 2002, p. 1), a través de la cual se

promueve una nueva alianza naturaleza-cultura fundando una nueva economía, reorientando los potenciales de la ciencia y la tecnología, y construyendo una nueva cultura política fundada en una ética de la sustentabilidad –en valores, creencias, sentimientos y saberes— que renuevan los sentidos existenciales, los mundos de vida y las formas de habitar el planeta Tierra.

El paisaje aún la tarea humana y sus obras con las actividades de los demás seres vivos. La tarea requiere ser prospectiva y fundarse en la interacción entre las prácticas locales y los demás componentes del paisaje. ¿Qué está pasando, qué podría pasar, qué debería pasar? Esas son preguntas que ameritan repuestas. Lo que falta, en consecuencia, es matrimonializar las cosas del mundo, esto es, dar cuenta de la naturaleza relacional de las personas, comunidades y patrimonios, a fin de relacionar, vincular, y lugarizarles. Recuperar el sentido para las poblaciones locales sin constituir las en medio para el lucro de otros.

REFERENCIAS CITADAS

- BENNETT, Jane. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- BIERSACK, A. y GREENBERG, J. B. (eds.). *Reimagining political ecology*. Durham: Duke University Press, 2006.
- BONFIL, Guillermo. *Pensar nuestra Cultura*. México: Alianza, 1991.
- BROSIUS, Peter. Green dots, pink hearts. Displacing politics from the Malaysian Rain Forest. *American Anthropologist*, 1999, vol. 101, nº 1, p. 36–57.
- CRIADO, Felipe. *Del Terreno al Espacio: Planteamientos y Perspectivas para la Arqueología del Paisaje*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- ESCOBAR, Arturo. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: CEREC : Instituto Colombiano de Antropología, 1999.
- GALANO, C. *et al.* Manifiesto por la vida por una ética para la sustentabilidad. *Ambiente & Sociedad*, 2012, vol. 10, p. 1–14.
- GIDDENS, Anthony. *The consequences of modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990.
- GIDDENS, Anthony. *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- GROSZ, Elizabeth. Feminism, materialism, freedom. En: *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Coole, D. y Grosz, E. (Eds.). pp. 139–157. Durham and London: Duke University Press, 2010.
- GUERRA, Debbie y SKEWES, Juan. Acumulación por desposesión y respuestas locales en el remodelaje de los paisajes estuariales del sur de Chile. *Chungará (Arica)*, 2010, vol. 42, nº 2, p. 451-463.
- HARVEY, David. Neo-liberalism as creative destruction. *Geografiska Annaler Series B: Human Geography*, 2006, vol 88, p. 145-158.
- ILLICH, Ivan. *Tools for conviviality*. New York: Harper & Row, 1973.
- INGOLD, Tim. Towards and ecology of materials. *Annual Reviews in Anthropology*, 2012, 41, 427–42.
- INGOLD, Tim. *Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. London: Routledge, 2013.
- JOSEPH, Claude. La Vivienda Araucana. *Revista Universitaria*, 1928, Vol. XIII, p. 29-48.
- KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2014.

LATOUR, Bruno. *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

LATOUR, Bruno. *Reensamblar lo Social*. Buenos Aires: Manantial, 2005.

MARTINEZ DE PISÓN, E., y ORTEGA, N. (Eds.). *El paisaje: Valores e Identidades*. Madrid: UAM Ediciones, 2010.

MARX, Karl. *El Capital: Crítica de la Economía Política*. Traducido por Scaron, R, Siglo XXI, Madrid, 1980 [1867].

MASSEY, Doreen. *For space*. London: Sage, 2005.

NOGUÉ, Joan. *La construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

SAHLINS, Marshall. *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

VELEZ, J. Semiótica y acción comunicativa: Una ruta entre Pierce, Apel y Habermas. *Andamios*, 2005, vol. 1 n° 2, 2005, 173–195.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

BCN, BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL (CHILE). *Reportes comunales: Panguipulli*. Disponible en: http://reportescomunales.bcn.cl/2012/index.php/Panguipulli#Poblaci.C3.B3n_seg.C3.BAn_e tnia_declarada_Casen_2003-2006-2009. [20 de marzo de 2016].

EMPRESA JUNIOR GOUP. *Kimun*. Disponible en: <http://goup.incubatec.cl/go-up-en-ruka-kimun/>. [20 de marzo de 2016]

PUCÓN PARCELAS. *Vista del volcán Villarrica*. Disponible en: <http://www.puconparcelas.cl/entornodepucon/>. [29 de noviembre de 2015].

© Copyright Juan Carlos Skewes y Revista *GeoGraphos*, 2016. Este artículo se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.



GIECRYAL
GRUPO INTERDISCIPLINARIO DE
ESTUDIOS CRÍTICOS Y DE AMÉRICA LATINA