

EJEMPLOS AMERICANOS

«MARRONES» Y «VERDES»: CHICANOS Y POLÍTICA AMBIENTAL EN EL ALTO RÍO GRANDE¹

Devón Peña²



I. INTRODUCCION

El movimiento ambiental institucional (como por ejemplo The Nature Conservancy, Sierra Club, Wilderness Society, World Wildlife Fund, y otras organizaciones ambientalistas importantes) ha olvidado los factores de raza, etnia y clase social

en su agenda y en su discurso político³. Su estrategia es el reformismo, estas organizaciones burocráticas están principalmente al servicio de los intereses de la clase media blanca.

Los ambientalistas institucionales no han visto que las poblaciones de clase trabajadora, las minorías étnicas, sufren de mane-

¹ Una primera versión de este artículo fue presentada en el 32 encuentro anual de la Western Social Science Association, Portland, Oregon, Abril 1990. El autor agradece la asistencia de Maria Valera, Antonio Manzanares, Laura Pulido, Joe Gordon, Ruben Martínez y David Sonnenfeld.

² Activista ecologista y profesor de Sociología en The Colorado College, Colorado Springs, Estados Unidos. Publicado en *Capitalism, Nature, Socialism*, n. 9, Marzo 1992.

³ L. Pulido, «This Land Is Our Land: Nature, Natural Resources and the Struggle for Autonomous Ru-

ra desproporcionada la degradación ambiental tanto en zonas rurales como urbanas. Por ejemplo, el Center for Third World Organizing cita un estudio de la General Accounting Office de 1983 que muestra que tres de cada cuatro lugares de almacenaje de residuos tóxicos están situados en lugares de bajo ingreso, en comunidades de minorías. El Center también señala que el 75 por ciento de los americanos rurales del Oeste beben agua contaminada por los pesticidas, siendo las áreas de mayor contaminación las de menor ingreso, las comunidades latinas⁴. A pesar de las grandes dimensiones de la crisis ambiental en las comunidades de minorías étnicas de clase trabajadora, los ambientalistas institucionales demasiado a menudo ponen énfasis en la protección de los «recursos naturales» y de la vida silvestre, y no entienden las relaciones entre el ecocidio y el etnocidio. Los ambientalistas institucionales, «únicamente preocupados por la defensa de las plumas y pieles de animales al servicio de los entusiastas de la vida silvestre»⁵, olvidan lo relativo a las comunidades de clase trabajadora y de minorías étnicas. Estas comunidades están más relacionadas con los riesgos ambientales que la gente encuentra diariamente en los lugares donde vive y trabaja que con la conservación de la «naturaleza silvestre» de aquellos suficientemente privilegiados como para disfrutar de la naturaleza⁶.

Los ambientalistas institucionales no só-

lo son etnocentristas en sus estrechas preocupaciones, sino que también contribuyen a la destrucción de las comunidades indígenas en el llamado tercer mundo. Esta destrucción es una consecuencia de los intentos equivocados de separar a los humanos de la naturaleza mediante esfuerzos para conservarla en un estado silvestre⁷. Lo que para los turistas europeos y americanos es la «naturaleza silvestre» para los nativos es su habitat. A los ambientalistas institucionales los árboles no les dejan ver a las personas. Las comunidades indígenas de todo el mundo han sido desplazadas por las fuerzas combinadas del capitalismo y de la «conservación de la naturaleza».

Peor aún, los ambientalistas institucionales e incluso algunos más radicales no han logrado entender el conocimiento de las culturas locales indígenas sobre técnicas sustentables de mantenimiento del entorno. Cada vez más los científicos naturales y los ecólogos culturales han documentado la capacidad de las culturas locales de mantener un equilibrio entre los ecosistemas y la actividad económica humana⁸. Este es el campo de estudio de la «etnociencia». El conocimiento local incluye las tradiciones orales mítico-poéticas que codifican el conocimiento específico de una cultura sobre la relación de los humanos y la ecología en su ámbito regional. El conocido caso de las llamadas anguilas sobrenaturales de los Kayapó amazónicos es un ejemplo del conte-

ral Communities in Hispano New Mexico», Graduate School of Architecture and Urban Planning, UCLA, Diciembre 1989; L. Pulido, «Los Angeles Chicano Community and Environmental Politics: What Institutional Environmentalism Can Learn from Grassroots Struggles» presentado en la 18 Annual Conference of the National Association for Chicano Studies, Albuquerque, New Mexico, Marzo 1990. El término «ambientalismo institucional» (*institutional environmentalism*) se usó por primera vez en el manuscrito inédito de M. FitzSimmons y R. Gottlieb, «A New Environmental Politics?», Graduate School of Architecture and Urban Planning, UCLA, 1986.

⁴ Alternative Policy Institute of the Center for Third World Organizing, *Toxics and Minority Communities*, Issue PAC 2 (Oakland, California: Center for Third World Organizing, Julio, 1986). También, General Accounting Office, United States Congress, *Sitting of Hazardous Waste Landfills and Their Co-*

relation with Racial and Economic Status of Surrounding Communities (Washington: US GAO, 1983); Commission for Racial Justice, *Toxic Wastes and Race in the United States* (New York: United Church of Christ, 1987).

⁵ Cita de un colega en la First National Conference on Cultural Conservation, American Folklife Center, Library of Congress, Washington, D.C., Mayo 1990.

⁶ Roderick Nash sugiere que la apreciación de la naturaleza silvestre sólo es posible en sociedades tecnológicas y urbanas. Ver *Wilderness and the American Mind* (New Haven: Yale University Press, 1967), p. 343.

⁷ R. Guha, «Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique», *Environmental Ethics*, 11,1, 1989.

⁸ Sobre el conocimiento por las culturas locales indígenas de técnicas de control de la sustentabilidad del ambiente, C. Bowden, *Killing the Hidden Waters*

nido ecológico de las tradiciones orales⁹. Los que estudian la etnociencia sostienen que la protección de la diversidad cultural es una precondition necesaria para la restauración de la integridad ecológica del planeta. De hecho, el conocimiento etnociéntifico indígena puede contener la clave de un futuro sustentable.

En una defensa elocuente de las luchas de los Mebengokre (Kayapó) en la cuenca del Xingú en la Amazonia oriental, Darrell Posey explica las razones para la protección de las tradiciones etnociéntificas:

Con la desaparición de cada grupo indígena, el mundo pierde cientos de años de conocimiento acumulado de ... los ecosistemas tropicales... Las culturas amerindias ofrecen una rica e inexplorada fuente de información sobre los re-

ursos naturales de la Cuenca Amazónica ... este conocimiento ... puede abrir nuevas perspectivas para un desarrollo ecológicamente sensato en la Amazonia¹⁰.

El discurso de las nuevas «etnoecología», «etnobotánica» y «etnoagronomía» enfatiza la sustentabilidad de los sistemas de conocimiento tradicionales en contraste con la destructividad de los sistemas de producción «modernos» (es decir capitalistas)¹¹.

Vandana Shiva recoge este punto de vista en una brillante crítica al reduccionismo de la ciencia occidental, que ella identifica con la epistemología dominante centrada en lo masculino del capitalismo internacional patriarcal¹². La oposición entre la ciencia reduccionista occidental y la etnociencia de las mujeres del Tercer Mundo abarca un

(Austin: University of Texas Press, 1977); J. Burger, *The Gaia Atlas of Forest Peoples* (New York: Anchor Doubleday, 1990); C. Caufield, *In the Rainforest* (Chicago: University of Chicago Press, 1984); Reyes García, *A Philosopher in Aztlan: Studies for Ethno-Metaphysics in the Indo-Hispanic (Chicano) Southwest*, Disertación doctoral, Departamento de Filosofía, Universidad de Colorado, Boulder, 1988; S. Hecht, «Agroforestry in the Amazon Basin», en S. Hecht (ed.), *Amazonia: Agriculture and Land Use Research* (Cali, Colombia: Centro Internacional de Agricultura Tropical, 1982); S. Hecht, «Regional Development: Some Comments on the Discourse in Latin America», *Environment and Planning Development: Society and Space*, 4, 1, 1986; S. Hecht, *Development and Deforestation in the Amazon: Current and Future Policies* (Washington, D.C.: World Resources Institute, 1986); S. Hecht y A. Cockburn, *Fate of the Forest: Developers, Destroyers and Defenders of the Amazon* (Londres: Verso Books, 1989); D. Peña, «Los Animalitos son Inteligentes: Notes Toward the Biorregional Study of Indo-Hispano Culture in the Rio Grande Watershed», *New Scholar*, 14, 1992; D. Posey, «Ethnoentomology of the Kayapo Indians of Brazil», *Journal of Ethnobiology*, 1, 1, 1981; D. Posey, «Indigenous Knowledge and Development: An Ideological Bridge to the Future», *Ciencia e Cultura*, 35, 7, 1983; D. Posey, «Indigenous Ecological Knowledge and Development of the Amazon» en E. Moran (ed.), *The Dilemma of Amazonian Development* (Boulder: Westview Press, 1983); D. Posey, «Indigenous Management of Tropical Forest Ecosystems: The Case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon» *Agroforestry Systems*, 3, 2, 1985; R. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion* (Berkeley: North Atlantic Books, 1979); V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (Londres: Zed

Books, 1987); K. Taylor, «Why Supernatural Eels Matter», en S. Head y R. Heinzman (eds.), *Lessons of the Rainforest* (San Francisco: Sierra Club Books, 1990).

⁹ K. Taylor, *ibid*; D. Posey, *The Science of the Mebengokre: Alternatives to Destruction* (Belem, Pará, Brasil: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1987). También R. Rappaport, *ibid*.

¹⁰ D. Posey, *op. cit.*, p. 13.

¹¹ Por ejemplo, C. Caufield, *op. cit.*, contrasta la complejidad biológica y cultural de las *milpas* de los maya lacandones de México con el reduccionismo monocultural y la dependencia agroquímica de la agricultura capitalista:

En el sistema de cultivo más «primitivo» el agricultor debe mostrar un mayor conocimiento y habilidad. Los agricultores itinerantes o los que tienen cultivos permanentes en los suelos de la selva crean en sus campos una réplica parcial de la complejidad de la selva, su diversidad, sus diferentes niveles, su mezcla de plantas y animales. Pero en la agricultura «moderna» se da lo contrario: la uniformidad es la clave. Vastos campos se cultivan con una única cosecha. El agricultor moderno posee herramientas poderosas —irrigación, maquinaria, grandes fuentes de energía, insecticidas, herbicidas y fertilizantes— que tienen un efecto homogeneizante en la tierra. Ya no confía en sus habilidades sino en su herramientas.

Caufield, *op. cit.*, p. 129. También Angus Wright, «Innocents Abroad: American Agricultural Research in Mexico», en W. Jackson, W. Berry and B. Colman (eds.) *Meeting the Expectations of the Land* (San Francisco: North Point Press, 1984).

¹² V. Shiva, *op. cit*

conflicto entre las formas de desarrollo destructiva y sustentable. La forma sustentable reconoce la naturaleza como la fuente de creatividad, actividad y productividad. La forma capitalista considera a la naturaleza inerte y pasiva; sólo la intervención humana puede hacer a la naturaleza productiva. La forma sustentable respeta la diversidad en forma y contenido, mientras que la forma capitalista es uniforme y mecanicista. La forma sustentable reconoce las conexiones y las interrelaciones de todos los seres, incluyendo a los humanos; la capitalista ve a la naturaleza separada y fragmentada en sí misma. La forma sustentable cree en la santidad de la vida en la naturaleza, mientras que la capitalista ve a la naturaleza como un objeto inferior, que sólo sirve para ser dominada y explotada por el hombre¹³.

El conflicto entre las formas de desarrollo capitalista y sustentable no está limitado a las luchas del Tercer Mundo que afectan a poblaciones étnicas como los campesinos Gharwal en las montañas del Himalaya, los nativos Kayapó y Yanomami en la Cuenca Amazónica, los maya Lacandones del Sur de México, o los productores de arroz de Bali. Estos conflictos también se encuentran en los EEUU ejemplificados por las muy conocidas luchas en la Big Mountain en la Arizona del noreste de los Navajo y Hopi¹⁴. En el llamado suroeste americano se localizan diversas luchas entre las culturas indígenas locales y las fuerzas

económico-políticas intrusas que actúan con el respaldo de los intereses del capitalismo industrial. Las luchas por la supervivencia cultural de los nativos americanos en todo el sudoeste son una causa aprobada por los ambientalistas progresistas. Pero a pesar de la popularidad de la película romántica de Robert Redford basada en el libro de John Nichols *The Milagro Beanfield War*, las luchas de los Chicanos en el suroeste por la supervivencia de su cultura son poco conocidas, y muy poco entendidas.

A pesar de que las largas luchas de los pueblos indígenas por su tierra y por los derechos sobre el agua han sido excluidas del discurso predominante, son las raíces principales de la política ambiental progresista en el Suroeste. Los «pieles rojas» y los «marrones» son realmente los primeros «verdes» del suroeste. Sin embargo la mayoría de los ambientalistas continúan olvidando las implicaciones ecológicas de las luchas de los Chicanos. Los investigadores «de las mayorías» tienden a considerar que las «minorías» en general están desprovistas de interés por las cuestiones ecológicas, y en particular carecen de ética de conservación¹⁵. Al unir la protección ecológica con la preservación de la cultura, los pueblos indígenas del Suroeste se oponen no sólo a los burócratas federales y a los desarrollistas capitalistas sino también al etnocentrismo de los ambientalistas institucionales.

¹³ *Ibid.*, pp 40-41.

¹⁴ P. Matthiessen, *Indian Country* (New York: Viking, 1984); L. Weiss, *The Development of Capitalism in the Navajo Nation* (Minneapolis: MEP Publishers, 1984); D. Lacerenza, «An Historical Overview of the Navajo Relocation», *Cultural Survival Quarterly*, 12, 3, 1988, pp. 3-6; K. Hall, «Changing Woman, Tukunavi and Coal: Impacts of the Energy Industry on the Navajo and Hopi Reservations», *CNS* 9, Marzo 1992.

¹⁵ W. DeBuys, *Enchantment and Exploitation: The Life and Hard Times of a New Mexico Mountain Range* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1985); H. Rothman, «Cultural and Environmental Change on the Pajarito» *New Mexico Historical Review*, 64, 2, 1989; C. Eastman, «Community Land Grants: The Legacy», *The Social Science Journal*, 28, 1, 1991. Rothman sostiene que a principios del siglo XX: «pocas personas entendían el concepto de conservación. Los ganaderos y los pastores hispanos y nati-

vos americanos, en el norte de Nuevo México, no estaban entre ellos» (pp. 211-212).

DeBuys, un líder del conservacionismo en Nuevo México, sugiere que la ética de la conservación de la naturaleza es un producto de la Ilustración americana del siglo XX inspirado por Thoreau, Muir, Austin y Leopold. Parece que los Chicanos y otros pueblos de «frontera» no tenían conocimiento de la importancia de la ecología hasta la llegada de los naturalistas y ambientalistas euro-americanos. D. Peña, «San Luis Vega and Garret Hardin: The Commons in Cross-cultural Perspective», presentado en el 33 Annual Meeting of the Western Social Science Association, Reno, Nevada, Abril, 1991. D. Peña y R. Martínez, «Chicanos and the Environment: A Survey of Residents in Costilla Country, San Luis Valley, Colorado» manuscrito inédito, Rio Grande Bioregions Project, Hulbert Center for Southwest Studies, Colorado College, 1990.

Este artículo se centra en las luchas ambientales de una comunidad rural chicana en el Alto Río Grande: la Tierra Amarilla y los pueblos de mercedes del norte de la Alta Cuenca del Chama en Nuevo México¹⁶. Estos pueblos están situados en los parámetros bioregionales de la cuenca del Alto Río Grande.

Los pueblos de mercedes de la Tierra Amarilla tienen una población predominantemente chicana, con altas tasas de pobreza y paro, y pautas persistentes de emigración de jóvenes. La falta de tierra es habitual. Las comunidades están sufriendo lo que la Federal Economic Development Administration (EDA) caracteriza como «deterioro económico a largo-plazo».

Estos pueblos están sumidos en una compleja lucha relacionada con los derechos por la tierra y el agua, la protección ambiental, el desarrollo económico, y la supervivencia cultural. La Tierra Amarilla ofrece la oportunidad única de examinar la intersección de las dinámicas de clase y de raza en el contexto de las luchas ambientales en las comunidades rurales étnicas. Estas luchas engloban conflictos parecidos a los descritos por Shiva y otros, que muestran una contradicción entre las formas de desarrollo sustentable y destructiva, o los que describe Guha que muestran una contradicción entre la preservación de la naturaleza silvestre y los intereses de los pueblos nativos.

Muchos habitantes de Tierra Amarilla son descendientes de los beneficiarios de las mercedes. Estas familias cuentan con más de cinco generaciones de agricultores, ran-

cheros y artesanos. Algunas familias han creado una organización de pastores sin ánimo de lucro y una cooperativa de tejedores en Los Ojos, que fue fundado en 1860 y es uno de los nueve pueblos chicanos que quedan en las mercedes de la Tierra Amarilla. Pero este experimento de desarrollo sustentable ha sido modificado por intereses políticos forasteros. En este caso, Ganados del Valle/Lanas de la Tierra está luchando contra la conservación de la vida silvestre, natural, y contra los intereses recreativos y de la caza representados en la Comisión de Nuevo México para la Pesca y la Caza. El conflicto es acerca del futuro de los derechos chicanos de pastoreo en las tierras comunales que se han convertido disimuladamente en tierras de dominio público o fraudulentamente en propiedad privada. Pero la lucha en Los Ojos no sólo engloba un conflicto sobre las reclamaciones sin resolver de los agricultores y pastores tradicionales para la recuperación de los derechos de pastoreo; también engloban las contradicciones de clase y raza que separan a los ambientalistas institucionales de los otros movimientos sociales progresistas.

2. BIOREGION Y CAPITAL

Antes de tratar las luchas en los pueblos de mercedes de la Tierra Amarilla, necesito aclarar la perspectiva teórica en la que baso este estudio. Este trabajo surge de una crítica y reformulación del paradigma bioregional, particularmente perfilado por el llamado ecologismo profundo¹⁷.

¹⁶ La mayoría de los primeros asentamientos de los Chicanos en el Sudoeste se basaron en el sistema de *mercedes*. Había tres tipos de mercedes: 1) individuales para las autoridades civiles y militares como recompensa por su papel en la colonización de regiones fronterizas; 2) comunales, dadas a familias o a grupos de familias para intentar expandir la frontera, y 3) a los indios Pueblo para establecer y confirmar los derechos sobre el agua y la tierra de los indígenas de la frontera del norte de Nueva España. Una discusión más amplia en M. Stoller, «La tierra y la merced», en R. Teeuwen (ed.), *La cultura constante de San Luis* (San Luis, Colorado: San Luis Museum and Cultural Center, 1985); V. Westphal, *Mercedes Reales* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1983); M.

Ebright, et al., «Spanish and Mexican Land Grants and the Law», *Journal of the West*, 27, 3, 1988.

¹⁷ El filósofo noruego Arno Naess creó el concepto de «ecología profunda» al contrastarlo con la ecología «superficial» (institucional, reformista). La ecología profunda es un «cambio de paradigma» porque implica un alejamiento de la subjetividad «antropocéntrica» (centrada en los humanos) a la biocéntrica (centrada en la tierra). El biocentrismo supone un reconocimiento y respeto por las «comunidades mezcladas», es decir donde los humanos son miembros de una comunidad de muchas especies. En contraste, los ambientalistas institucionales ponen énfasis en la «biodiversidad», lo que postula la separación entre la «civilización» y la «vida silvestre», y así infravaloran

La ecología profunda define las regiones por cuencas. Los ríos son los resultados de la interacción incesante entre la geografía y la hidrología. Los ríos crean nichos ecosistémicos que soportan diversas comunidades bióticas; el agua define la extensión y naturaleza de la comunidad biológica. Las bioregiones también se definen por su especificidad cultural. Lo que llamamos «cultura» surge de la interacción entre los humanos y su ambiente local¹⁸. Al crear una cultura, los humanos «dialogan» con sus ambientes locales para crear el «sentido de lugar». Cheney describe esta postura ontológica como «residencia con historia»¹⁹. La especificidad cultural define la dimensión humana de las bioregiones: nombres de lugares, leyendas y folklore, poesías, danzas, música y ritual son todos aspectos de la creación humana del sentido de lugar. Como señala Wendell Berry, «el recordar implica afecto por el lugar y respeto hacia él». El sentido de lugar sugiere la idea que «la cultura local puede contener el conocimiento de cómo puede ser usado correctamente y cariñosamente, y también las instrucciones implícitas para usarlo sólo correctamente y cariñosamente»²⁰.

Los ecologistas profundos y los bioregionalistas reconocen el impacto destructivo de lo que ellos llaman «industrialismo». Antes del industrialismo los límites de las comunidades humanas dependían de los de sus bioregiones naturales²¹. De todos modos, los ecologistas profundos y bioregionalistas no logran reconocer el carácter capitalista de las fuerzas responsables de la destrucción ambiental. También suelen hablar de las culturas locales como si todas ellas estuvieran extinguidas, y así no logran

reconocer las luchas actuales de estas comunidades. Mientras que en el círculo de la ecología profunda muchos han reconocido recientemente las luchas de los pueblos indígenas del Tercer Mundo (el movimiento Chipko en defensa de los árboles es el caso más conocido), el movimiento como tal permanece, sin esperanzas, apartado de las actuales luchas que unen la preservación de la diversidad ecológica y cultural; particularmente en los EEUU.

La llegada del capitalismo industrial ha trastornado violentamente las diversidades bióticas y culturales de las bioregiones. Los ecologistas profundos manifiestan poco interés por la economía política. No tienen un verdadero entendimiento «profundo» de la mercantilización de todas las formas de vida por el capital, ni de las implicaciones de este proceso en la destrucción de las comunidades bioregionales. El capital, entendido en un contexto bioregional, representa una poderosa fuerza intrusa que altera el curso de los ríos, reduce la diversidad de las comunidades bióticas, y mina el sentido tradicional de lugar articulado por las culturas locales. La acumulación de capital se basa en el robo de la vitalidad de la naturaleza y en la supresión de la diversidad cultural. Así la destrucción ecológica anuncia el genocidio cultural.

Los ecologistas profundos hacen énfasis en la interacción entre las cuencas, los cambios bióticos, la diferenciación cultural y el sentido de lugar. Sin embargo, los ecologistas profundos no ven otras dos dimensiones importantes de las bioregiones: las bases del conocimiento etnocientífico local y los conflictos entre las bases de ese conocimiento y el modo de producción capitalista

el carácter antropogénico (modificado por el ser humano) de las bioregiones. A. Naess, «The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: a Summary», *Inquiry*, 16, 1973. También W. DeVall y G. Sessions, *Deep Ecology* (Salt Lake City: Peregrine Smith, 1985); B. DeVall, *Simple in Means, Rich in Ends* (Salt Lake City: Peregrine Books, 1988); W. Fox, «The Deep Ecology — Ecofeminism Debate and Its Parallels», *Environmental Ethics*, 11, Primavera, 1989.

¹⁸ Hay una discusión del concepto de bioregión en DeVall, *op. cit.*, pp. 57-69; Kirkpatrick Sale, *Dwellers in the Land: The Bioregional Vision* (San Francisco:

Sierra Club Books, 1985); Peña, «Los animalitos son inteligentes», *op. cit.*

¹⁹ J. Cheney, «Postmodern Environment Ethics as Bioregional Narrative», *Environmental Ethics*, 11, 2, 1989.

²⁰ W. Berry, «The Work of Local Culture», en *What Are People For?* (San Francisco: North Point Press, 1990), p. 166. Comparar con el trabajo penetrante de C. Geertz, *Local Knowledge* (New York: Basic Books, 1983).

²¹ Friends of the Trees, *International Green Front Report* (Chelan, Washington: Friends of the Trees, 1988), p. 118.

intruso²². Esta limitación deriva del énfasis romántico que los ecologistas profundos ponen en el «sentido de lugar» y en el retorno a los rituales de «unión con la tierra» como las claves para la renovación de los modos de vida bioregionales. Esta «ecología espiritual» ignora el impacto del capitalismo industrial en las tradiciones culturales locales que mantienen el sentido de lugar y ritual. El «sentido de lugar» y los rituales de «unión con la tierra» son más inventos románticos de extranjeros bien intencionados que de nativos desplazados. Para los nativos del suroeste, la clave de la renovación bioregional no está en una romántica vuelta al «sentido de lugar», sino en la lucha para mantener el acceso y el control de los derechos sobre la tierra y el agua que les fueron expropiados por el capital y el Estado a través de la violencia y la argücia político-legal²³. De hecho, ¿cómo puede esperar alguien mantener o revitalizar el sentido de lugar cuando el mismo paisaje ha sido violentamente invadido, expropiado y mutilado?

3. HISTORIA CULTURAL Y NATURAL DEL ALTO RIO GRANDE

El Río Grande tiene casi 2.000 millas, desde su nacimiento en la tundra alpina del Desierto de Weminuche en el sur de las altas Montañas de San Juan en Colorado, hasta las llanuras costeras llanas y arenosas de su desembocadura en el sur de Tejas, donde el «Río de las Palmas» marca la

frontera entre México y los Estados Unidos. El río recorre desde su nacimiento hasta su desembocadura, los mayores ecotopos de Norte América: la tundra y el krumholtz alpinos, la zona subalpina, las colinas de enebros y pinos, los fríos desiertos, los cañones, las praderas, y finalmente la arena y las marismas y los estuarios del Golfo de México.

Los asentamientos chicanos del Alto Río Grande tienen una presencia continua en la bioregión que data del siglo XVI con la fundación del primer asentamiento en la Cuenca Media del Río Grande bajo Oñate. Muchos investigadores han dicho que la cultura agropecuaria chicana del Alto Río Grande está muy bien adaptada para mantener el equilibrio en los ambientes áridos y semiáridos²⁴. Sin embargo, durante los últimos 120 años se han producido cambios ambientales tremendos en el Alto Río Grande. Estos cambios han ensombrecido considerablemente nuestro entendimiento de la cultura bioregional chicana en el Alto Río Grande. La relación entre la historia cultural de los chicanos y la historia natural de la bioregión del Alto Río Grande debe ser clarificada. La intrusión del capitalismo industrial después de la conquista por EEUU del norte de México es un aspecto que debe considerarse como parte problemática de esta historia cultural y natural.

Los cambios históricos producidos por la intrusión del modo de producción capitalista deterioran mucho el modelo sustentable chicano de la bioregión del Alto Río Grande²⁵. Así las contradicciones han sur-

²² En Peña, «Los animalitos son inteligentes», *op. cit.*, hay una crítica del enfoque bioregionalista de la ecología profunda.

²³ *Ibid.*

²⁴ Por ejemplo, K. Oberg, «Cultural Factors and Land-use Planning in Cuba Valley, New Mexico», *Rural Sociology*, 5, 5, 1940; A. Cordova y K. Oberg, *Man and Natural Resources in the Middle Rio Grande Valley* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1943); P. Van Dresser, «The Bio-Economic Community: Reflections on a Development Philosophy for a Semiarid Environment» (Texas Technological College, 1964); C. Knowlton, «Land Grant Problems Among the State's Spanish-Americans», *New Mexico Business*, 20, 6, 1967; C. Knowlton, «Changing Spanish-American Villages of Northern New Mexico», *Sociology and Social Research*, 53, 2,

1969; O. Leonard, *The Role of the Land Grant in the Social Organization and Social Processes of a Spanish-American Village in New Mexico* (Albuquerque: Calvin Horn, 1970); M. Rock, «The Change in Tenure New Mexico Supreme Court Decisions Have Effected Upon the Common Lands of Community Land Grants in New Mexico», *The Social Science Journal*, 13,3, 1976; F. Lee Brown y H. Ingram, *Water and Poverty in the Southwest* (Tucson: University of Arizona Press, 1987); C. Briggs, J. Van Ness (eds.), *Land, Water and Culture: New Perspectives on Hispanic Land Grants* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987); R. Martinez, «Chicano Lands: Acquisition and Loss», *Wisconsin Sociologist*, 42, 2/3, 1987; Ebright, et. al., *op. cit.*

²⁵ Peña, «Los animalitos son inteligentes», *op. cit.*; Peña, «San Luis Vega and Garret Hardin», *op. cit.*

gido en las comunidades de pobladores originales, y entre éstas y las fuerzas externas de desarrollo. El caso examinado aquí indica una tensión contradictoria entre las tradiciones nativas y las fuerzas de desarrollo y conservación. Clark Knowlton muestra las causas más importantes de estos conflictos en un estudio pionero de las luchas de las mercedes chicanas:

Debido a profundas diferencias entre los sistemas de tenencia de tierras se han desarrollado muy pronto luchas sobre la tierra... La tierra de los Anglo-Americanos es un recurso que se explota en provecho personal. Bajo la ley americana la tierra ha sido y es una mercancía que se compra y se vende en el mercado... Para la mayoría de los hispano-americanos la tierra nunca ha sido una mercancía que se pudiera comprar o vender. La tierra, que proporciona una forma de vida a la familia, siempre ha sido una parte de ésta como la casa o los niños. Venderla era como vender un miembro de la familia. Creían que, idealmente, la tierra debía preservarse intacta, y pasar a las siguientes generaciones familiares²⁶.

El conflicto entre el sistema capitalista industrial euro-americano, y el sistema agropecuario chicano fue más que un choque entre diferentes culturas y economías políticas. Fue un choque de las relaciones sustentables mercantilizadas y de éstas con el ambiente. Ha sido documentado en diversos estudios que indican que la degradación ambiental en el Alto Río Grande es un proceso que se desarrolla después de 1870 y que está asociado a la llegada del ferrocarril y de los intereses capitalistas industrializantes²⁷. Un estudio clásico de Victor Westphall a cerca del sobrepastoreo en las llamadas tierras públicas en el norte de Nuevo México evidencia esta pauta²⁸.

²⁶ Knowlton, 1967, *op. cit.*, pp. 3-4.

²⁷ En Peña, 1991, *op. cit.*, hay un resumen de esta investigación.

²⁸ V. Westphall, *The Public Domain in New Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1965).

Westphall muestra que la capacidad de sustentación de los frágiles pastos de Nuevo México fue excedida después de la entrada de los ranchos de ganado y ovejas anglo-americanos. Entre las décadas de 1870 y 1920, el sobrepastoreo, la explotación forestal, la minería a gran escala y la construcción de grandes diques con capital externo ha llevado a la destrucción de los bosques, los pastos y las cuencas del norte de Nuevo México. Este proceso de destrucción estuvo acompañado por el robo de las mercedes chicanas, la reducción de las tierras comunales y la pérdida de los derechos sobre el agua. Así, el rompimiento del agropastoreo sustentable estuvo ligado a la incipiente proletarización rural pues los chicanos empezaron a realizar trabajo asalariado para mantenerse. Olvidando el romanticismo de la ecología profunda, debemos unir el estudio de la historia natural y cultural con una apreciación crítica de la economía política. Esta unión es necesaria si intentamos desarrollar un verdadero entendimiento bioregional de la política ambiental en el Alto Río Grande.

4. GANADOS DEL VALLE: CONSERVACIONISTAS DE LA NATURALEZA SILVESTRE CONTRA MOVIMIENTOS DE BASE

«El Espíritu del Bosque echó al hombre del bosque porque talaba muchos árboles, en realidad, estaba lleno de codicia y no tenía vergüenza»²⁹. La leyenda del «Espíritu del Bosque» es un buen ejemplo de la tradición oral chicana en el norte rural de Nuevo México. Quizá es indicativa de la «memoria» que Wendell Berry describe como la característica central de la ética de la tierra que lleva a las culturas locales a vivir en armonía con la tierra. Como otras culturas locales del sudoeste, las comunidades chicanas de la región de mercedes de la Tierra

²⁹ De la leyenda tradicional de Nuevo México, «El Espíritu del Bosque», recogida en la Ruben Cobos New Mexican Folklore Collection (Reel 40.B.2d.), Tutt Library, Colorado College. Esta leyenda es particularmente popular en Río Arriba (Cuenca del Río Chama).

Amarilla tienen una larga historia de lucha contra las fuerzas intrusas de desarrollo que ponen en peligro no sólo la salud de la tierra, sino también la posibilidad de la comunidad de sustentarse y conservar su memoria.

El más reciente episodio de lucha por la tierra entre los chicanos de Tierra Amarilla es un conflicto con una nueva fuerza política: el movimiento ambiental institucional. Parece irónico que los ambientalistas puedan ser los últimos de una cadena de extraños que han intentado desplazar la población nativa de la Cuenca del Chama. En este caso, la lucha opone a la sección de Nuevo México de The Nature Conservancy a Ganados del Valle/Lanas de la Tierra³⁰.

La gente de la región de Tierra Amarilla tiene una larga historia de esfuerzos de desarrollo comunitarios auto-dirigidos. Desde 1969, con el establecimiento de la *Cooperativa Agrícola de Tierra Amarilla*, los chicanos locales han experimentado formas comunales de desarrollo económico derivadas de sus tradiciones de ayuda mutua. La empresa sin ánimo de lucro Ganados del Valle y la cooperativa Tierra Wools (Lanas de la Tierra) son simplemente los ejemplos más recientes de desarrollo ecológicamente sustentable y culturalmente apropiado en la cuenca del Chama. Fundada en 1983, Ganados del Valle estableció una cooperativa de tejidos y, seguidamente, otros tres negocios agrícolas y de base cultural que en 1990 habían creado 35 puestos de trabajo y habían producido un cuarto de millón de dólares en ventas conjuntas³¹.

Estas cooperativas y negocios, sin embargo, son más que una estrategia para la

revitalización económica. Recurren a las fuerzas de las tradiciones culturales inmersas en las redes de la familia y los amigos de la comunidad. Esta estrategia fomenta la estabilidad en la comunidad y su integridad cultural porque el proceso de producción se basa en el conocimiento agropecuario nativo y la destreza de los artesanos y porque la fuerza de trabajo proviene de las familias de la comunidad.

Los sistemas de conocimiento agropecuarios que se practican en Ganados del Valle, tienen sus raíces en las tradiciones ibéricas y mexicanas de la *mesta* y el *partido*. La *mesta* es una tradición mutualista que se puede describir como una asociación de crédito y seguridad social de pastores de ovejas y otro ganado³². En Nuevo México esta tradición implica el control de las ovejas para preservar de peligro las cosechas y los pastos. La institución del *partido*, es una forma mexicana; no es tanto una «aparcería» como un tipo de asociación de crédito rotativo que proporciona ganado para empezar a los pequeños productores de subsistencia y a los tejedores de lana³³. En el caso de Ganados del Valle, la *mesta* cumple funciones de crédito rotativo, de protección social, y de producción de lana.

La destreza artesanal de los tejedores de la Lanas de la Tierra ha llevado a una revitalización de la tradición tanto de mantas y alfombras de Río Grande como de tapetes de Saltillo. Pero el retorno al trabajo artesanal también implica dar poder a los trabajadores a través de la auto-gestión y la unión del trabajo mental y manual —un clásico ejemplo de una «asociación libre» de artesanos. Otro aspecto de esta revitalización etnocientífica y artesanal es la rege-

³⁰ Como parte del legado Reagan-Watt de gestión de las tierras públicas del Oeste, los intereses conservacionistas privados han comprado tierras públicas y privadas. Esto se considera una forma de mantener al gobierno federal fuera de los «negocios de la naturaleza silvestre» mientras se promueven las iniciativas privadas conservacionistas. La Nature Conservancy ha surgido como uno de estas nuevas organizaciones poderosas que gestionan lo natural. La Nature Conservancy, que recibe fondos de corporaciones como Coors y Martin Marietta (ambas con deficiente funcionamiento ambiental) tiene un capital de 106 millones de dólares que utiliza para acumular tierra para la «preservación del estado natural silvestre». Guha, *op.*

cit. y Hecht y Cockburn, *op. cit.*, pp. 200-208, hacen una crítica del movimiento de conservación del estado natural silvestre.

³¹ J. Kutz, *Grassroots New Mexico: A History of Citizen Activism* (Albuquerque: Inter-Hemispheric Education Resource Center, 1989), pp. 69-72

³² W. Dusenberry, *The Mexican Mesta: The Administration of Ranching in Colonial Mexico* (Urbana: University of Illinois Press, 1963).

³³ Sólo con la llegada de los operadores comerciales euro-americanos, como Frank Bond, Ed Sargent, y Tom Burns Senior y Junior. en la Cuenca del Chama, la institución de *partido* se transformó del mutualismo a la relación de explotación de pago de renta.

neración de la oveja churra, una raza ibérica de ganado que fue salvada por Ganados del Valle de la extinción³⁴.

Esta cooperativa tiene fines de revitalización cultural y económica, en el contexto de una comunidad enfrentada no sólo a la expropiación de sus tierras y derechos sobre el agua, sino también a la huida de su juventud desempleada y sin especialización industrial. Ganados del Valle y sus cuatro negocios asociados son un intrépido experimento en la revitalización económica, la conservación cultural y el traspaso del poder a los trabajadores —todo en un contexto de una tradición de prácticas agropecuarias sustentables que datan de antes de la mesta.

Para entender plenamente la lucha entre The Nature Conservancy y Ganados del Valle, es necesario conocer la pérdida de las mercedes y las tierras comunales de los chicanos. La usurpación masiva de las tierras comunales chicanas en las viejas mercedes como Tierra Amarilla fue causada por la intrusión de los especuladores en tierra euro-americanos y, después, por la creación del sistema nacional de bosques de los EEUU. De hecho, el establecimiento del Bosque Nacional de Santa Fe en 1892 y del Bosque Nacional Kit Carson en 1906 implicó una expropiación ilegal por parte del gobierno federal de EEUU de más de 600 000 acres de las tierras comunales de Tierra Amarilla en la región de la merced de San Joaquín del Chama³⁵. Los derechos tradicionales de pastoreo de los chicanos fueron minados como consecuencia de los cambios

tumultuosos en la tenencia de tierra. Junto a las expropiaciones ilegales de los especuladores de tierra y la llegada del ferrocarril, la minería, la explotación forestal y los intereses comerciales de los ranchos de ganado, el establecimiento del dominio público fue un gran paso hacia la contracción y la degradación de las tierras comunales chicanas. Pero la contracción de las tierras comunales también llevó al incremento de las presiones en las «parcelas familiares» en los valles, después de la imposición del sistema comercial de *partido*³⁶. Más recientemente, en el caso de la Alta Cuenca del Chama, el dominio público (es decir tierra estatal) no incluye tierras de Servicio Forestal sino unos 44 000 acres en tres «Áreas de vida silvestre» bajo el control de la Comisión de Pesca y Caza de Nuevo México.

Ganados del Valle representa el esfuerzo más reciente de los Chicanos en la región para afrontar la pérdida de recursos de propiedad común y la falta de acceso a las anteriores tierras comunales de la merced de Tierra Amarilla. Desde 1983, Ganados del Valle ha luchado para ganar acceso a los pastos, pero la privatización de las tierras comunales y la falta de permisos de pastoreo concedidos por el Servicio de Bosques convierte la búsqueda de pastos en una pesadilla anual. Frente a estas limitaciones los pastores de Ganados del Valle arriendan tierras a sus vecinos, los Apache de Jicarilla. El arriendo de Jicarilla acabó en agosto de 1989, pero no hay otras tierras estatales o privadas disponibles para el pastoreo³⁷.

³⁴ Ganados del Valle recibe asistencia de la Universidad estatal de Utah para esta regeneración. La oveja churra fue introducida en Nuevo México desde España en el siglo XVII. La oveja churra era apreciada por su dureza en un ambiente árido y por su lana larga, y poco grasienta. Después de la Guerra Civil, la oveja churra fue cruzada con el ganado merino, en 1970 la oveja churra casi se había extinguido.

³⁵ McCarty, *op. cit.*, p. 3. La pérdida de las mercedes chicanas (tanto de parcelas privadas como de tierras comunales) fue una consecuencia de la violación del Tratado de Guadalupe Hidalgo por la Surveyor General's Office, la Court of Private Land Claims, y la Corte Suprema de EEUU. El conflicto fundamental fue definitivamente sellado cuando la Corte Suprema (en la decisión Sandoval de 1897) decidió que las leyes de los EEUU reconocían las tierras privadas y públicas

(estatales) pero no aceptaban el concepto de recursos de propiedad comunal. Sin embargo, en el caso de las mercedes de Tierra Amarilla, la pérdida de las tierras chicanas también fue el resultado de un fraude y un robo por los especuladores de tierra asociados con el famoso «Grupo de Santa Fe». Una discusión más amplia en R. J. Rosenbaum, *Mexicano Resistance in the Southwest: The Sacred Right of Self-Preservation* (Austin: University of Texas Press, 1986); M. Ebricht, *The Tierra Amarilla Grant: A History of Chicanery* (Santa Fe: Center for Land Grant Studies, 1980).

³⁶ Para una discusión más amplia ver Peña, «San Luis Vega and Garret Hardin», *op. cit.*

³⁷ Una excelente visión de la controversia sobre el pastoreo en D.D. Jackson, «Around Los Ojos, Sheep and Land are Fighting Words», *Smithsonian*, 22, 1, Abril, 1991.

Sin los derechos de pastoreo, Ganados del Valle se enfrentó a un inminente colapso. Las familias participantes llevaron sus rebaños al santuario natural de la administración estatal, el W. A. Humphries Wildlife Area. Se ha visto en esto un acto de protesta simbólica, un equivalente en Tierra Amarilla al Boston Tea Party. Sin embargo, la invasión del área silvestre protegida era necesaria, porque la vuelta de los rebaños a los pastos de casa (en las parcelas domésticas) podría haber ocasionado la destrucción de la cosecha de invierno, que a su vez habría obligado a los pastores de bajo ingreso a comprar más pastos comerciales. Pocos podían pagarlo, y por tanto la única salida sería vender o sacrificar el rebaño y así poner en peligro de nuevo la oveja churra. Se pidió sin éxito, a la New Mexico Fish and Game Commission (Comisión de Pesca y Caza) un permiso legal de pastoreo, pero los pastores fueron citados judicialmente por invasión de tierras y considerados criminales.

Ganados del Valle buscaba, y continúa buscando, una solución a largo plazo. Aparece una alternativa con discusiones sobre posibles cambios en el status futuro de otras reservas naturales cercanas, la Sargent Wildlife Area, que esta en tierra que fue propiedad de los descendientes de Ed Sargent, quien hizo su fortuna con una gran operación de pastoreo entre 1910 y 1930. La Nature Conservancy compró la tierra a la nieta de Sargent, manteniéndola hasta que el estado de Nuevo México tuvo suficientes fondos (de impuestos) para comprarla e incorporarla al dominio público (tierra estatal). Ahora la Comisión administra esta tierra en representación del estado de Nuevo México.

Según la escritura original, los 22 000 acres de la Sargent Wildlife Area fueron destinados a la protección de la vida silvestre, pero la escritura no prohibía el pasto-

reo como parte de su programa holístico de gestión de la naturaleza. Sin embargo, la Nature Conservancy insistió en una prohibición del pastoreo como una precondition para la compra de la tierra por el estado, y bajo la presión de los ambientalistas y del lobby de cazadores de alces, la prohibición de pastoreo fue aceptada por los burócratas de Santa Fe, capital del estado.

La disputa entre Nature Conservancy y Ganados del Valle estuvo sin resolver desde el principio. Según Tom Wolf, el primer director de la sección de Nuevo México de la Conservancy, la filosofía que mueve a la organización se basa en la «separación fundamental entre el hombre y la naturaleza»³⁸. La idea de comprar tierra destinada a un habitat natural y silvestre (para ciervos y alces) y después abrir la tierra al pastoreo era incompatible con la filosofía profesada por la organización de conservación de la naturaleza.

Por supuesto los pastores no comparten la opinión de la Nature Conservancy que ve las antiguas tierras comunes como una «reserva silvestre». La posición de Nature Conservancy era algo más que una idea romántica que ignoraba la historia natural y cultural del área, una historia en la que el pastoreo y los tejidos formaban parte de la bioregión tanto como los grupos de alces que deambulaban por los valles bajo los picos nevados³⁹. También representaba el triunfo de los grandes cazadores sobre los intereses de los nativos. La Nature Conservancy no quiso tener en cuenta las quejas chicanas de que la contracción del terreno de pastoreo tradicional era una consecuencia de las expropiaciones ilegales, de los especuladores de la tierra, de las agencias estatales y los ranchos capitalistas privados. Y a pesar de la evidencia de que el pastoreo puede contribuir a la restauración de la calidad de la vegetación⁴⁰, Ganados del Valle fue «políticamente desbancada por

³⁸ Tom Wolf, comunicación personal al autor, marzo 1990.

³⁹ En realidad los rebaños de alces fueron extinguidos en la región hacia 1910. Se reintrodujeron de Montana y Wyoming por los grandes ranchos en 1930.

⁴⁰ Ganados del Valle, *A Proposal to Improve Wildlife Habitat on the Rio Chama, Humphries, and Sargent Wildlife Areas*, propuesta inédita, Los Ojos,

Nuevo México, Ganados del Valle. También A. Savory, *Holistic Resource Management* (Washington, D.C.: Island Press, 1988); D. F. Thomas, «The Use of Sheep to Control Competing Vegetation in Conifer Plantations on the Downville Ranger District, Tahoe National Forest», actas de la Fifth Annual Forest Vegetation Conference, Sacramento, California, 1985.

los intereses más fuertes, más influyentes, de los conservacionistas y de los cazadores»⁴¹. La decisión de la Fish and Game Commission de ceder a la demanda de la Nature Conservancy de prohibir el pastoreo fue aun más cuestionable ya que la escritura original no lo prohibía. Además la oficina de The Nature Conservancy de Washington D.C. señaló que el proyecto de Sargent no era una prioridad a causa de la ausencia de especies en peligro en la zona. Nadie consideró que la cultura local estaba en peligro.

Durante el verano de 1990, visité la Cuenca del Chama. Levi Sandoval, conservacionista del Soil Conservation Service, me llevó a las zonas en disputa. Visitamos tres tipos de tierra. Una, en propiedad privada, se había quemado dos años antes. Otro trozo de tierra era de pastoreo bajo un plan de Holistic Resource Management⁴², y el tercero estaba situado en los límites del área protegida de Sargent. Esta zona natural está bajo un plan de recuperación de diversidad biológica, estabilización de la erosión del suelo, y recuperación de los habitats de rivera. Esto significa que la zona está siendo esencialmente convertida en un habitat de alces. La zona con mayor diversidad biológica era la tierra que se quemó hace dos años: la tierra tenía veintiún tipos de hierba y pastos. El prado HRM se acercaba en diversidad biológica con dieciocho tipos de hierbas y pastos comestibles. La tierra natural tenía las peores condiciones, con sólo nueve. Sandoval me explicó estas diferencias:

El fuego es un buen proceso de reciclaje. Crea un horizonte de suelo rico en

nutrientes y promueve el crecimiento de la diversidad. El pastoreo, si es controlado, es también un buen proceso de reciclaje por que fomenta tanto el crecimiento de la diversidad como el aumento de nutrientes. Pero si dejas una zona sin el pastoreo que ha soportado durante cien años, entonces ahogas el proceso de reciclaje. Los alces no arrancan la hierba; mordisquean las hojas de los robles, y raramente consumen hierbas. El resultado es que la hierba forma un techo enredado en el suelo que impide a nuevas hierbas que crezcan y salgan a través de la densa capa muerta. Esta tierra necesitará nutrientes tarde o temprano⁴³.

Si se permite que la filosofía dualista de las principales organizaciones ambientalistas como la Natural Conservancy siga en aumento, entonces permitiremos el golpe mortal a las luchas de los pueblos indígenas por una alternativa genuinamente «verde». Si el experimento de Ganados del Valle y Lanas de la Tierra fracasa, tendremos que aceptar la muerte de un modelo de desarrollo económico regional que es a la vez ecológicamente sustentable y respetuoso con la integridad cultural local. Durante el otoño de 1990, María Valera y Antonio Manzanares de Ganados del Valle se encontraron con los representantes de The Nature Conservancy y otras organizaciones ambientales para buscar una solución intermedia al conflicto. Aunque algunos de los ambientalistas salieron de estos encuentros con una mejor apreciación del status en peligro de las culturas locales, las negociaciones no llevaron a un compromiso⁴⁴. Las

⁴¹ T. Wolf, *op. cit.*

⁴² A. Savory, *op. cit.*. El modelo del HRM (Gestión Holística de Recursos) está basado en la idea de controlar la ganadería de forma sustentable, el «recurso» más importante a controlar es la gente que está relacionada con la operación. El pastoreo sustentable es posible sólo a través del uso de trabajo intensivo (es decir, pastores). El principio básico es que los humanos se deben considerar como una parte del sistema ecológico holístico. HRM no modifica el comportamiento del ganado sino de los ganaderos.

⁴³ Levi Sandoval, comunicación personal al autor,

agosto 1990.

⁴⁴ Por ejemplo, David Henderson, representante por Nuevo México de la National Audubon Society declaró: «Es la primera vez que me siento mal. He apoyado la comisión de New Mexico de Caza y Pesca porque soy un abogado profesional de la naturaleza, pero hemos tomado algunas decisiones miopes en nuestro deseo de proteger la naturaleza. No hemos considerado el factor humano como debíamos. Debería haber más flexibilidad» (citado en D.D. Jackson, *op. cit.*).

negociaciones acabaron a principios de la primavera de 1990 sin solucionar la prohibición de pastoreo⁴⁵.

5. REDEFINIR LA POLITICA AMBIENTAL: UNIR LA PROTECCION ECOLOGICA CON LA CONSERVACION CULTURAL

Las luchas de los Chicanos en Los Ojos tienen lecciones importantes que enseñar al movimiento ambiental. El caso de Ganados del Valle demuestra que The Nature Conservancy, una organización ambiental de blancos de clase media, no entiende las relaciones entre la protección ecológica y la supervivencia cultural. Además las políticas de preservación y conservación natural seguidas por The Nature Conservancy son, sino en substancia si en espíritu, una violación de la NEPA (Ley Nacional de Política Ambiental) de 1969, que requiere que el procedimiento de revisión para protección oficial contenga valoraciones no sólo de diversidad biótica, sino también de la diversidad cultural⁴⁶. Así, los intentos de preservación de la naturaleza, en el contexto de su impacto en los pobres del campo, son un movimiento racista y elitista. Los estatutos de la Nature Conservancy reconocen sólo el valor de lo que ellos llaman «biodiversidad», la organización tiene una filosofía que enfatiza la separación de los humanos de la naturaleza. De manera implícita hay una ceguera frente las conexiones y relaciones entre las culturas y los ecosistemas locales⁴⁷.

⁴⁵ Al escribir esto, Ganados del Valle continúa arrendando derechos de pastoreo a la Chama Land and Cattle Company en tierra que es esencialmente un coto privado de caza.

⁴⁶ NEPA (Ley de Política Ambiental Nacional), Título Uno, secciones 101 y 102, establece la siguiente política: «Para llevar a cabo la política marcada en esta Ley es responsabilidad constante del Gobierno Federal... preservar los aspectos importantes históricos, culturales y naturales de nuestro patrimonio nacional, y mantener... un ambiente que sostenga la diversidad y la variedad de la decisión individual» (citado en *United States Statutes-At-Large* [Washington, D.C.: US GPO, 1970], p. 852). La NEPA, en la que organizaciones como The Nature Conservancy se apoyan para

Hay un fracaso moral y político aquí, con implicaciones preocupantes para el futuro del movimiento ambientalista. El fracaso moral consiste en una desdicha o imposibilidad de parte de los ambientalistas institucionales para reconciliar la protección de la naturaleza y la justicia y equidad sociales. La quiebra moral de la filosofía de la «ecología profunda» que irónicamente es apropiada para legitimar las estrategias de apropiación de la tierra por grupos conservacionistas, deriva de una visión del mundo que separa dualísticamente naturaleza y cultura. Los argumentos de la ecología profunda sobre la necesidad espiritual de naturaleza silvestre, y sobre la separación de naturaleza y cultura se utilizan así para justificar una política que, en la práctica, transfiere el control de los recursos naturales de las poblaciones nativas locales a los forasteros más poderosos. En este caso, la transferencia es para las futuras generaciones de privilegiados, blancos «turistas ecológicos» de clase media que invadirán cada vez más la Cuenca del Chama.

La ironía en todo esto es que el plan de control de The Nature Conservancy para el Área Silvestre de Sargent *no* producirá realmente una separación fundamental de la naturaleza y la cultura (ya que el área se abrirá a la caza del alce y el ciervo). Pero en vez de promover las formas de desarrollo sustentable y culturalmente respetuosa, el control del área natural refuerza la dominación de las tierras chicanas por los forasteros, en este caso la industria de recreación turística natural. Durante más de un siglo los pastores chicanos llevaban sus ganados

sus intentos de conservación del estado natural silvestre, propugna una política ambiental que intenta proteger no sólo los recursos naturales sino también el patrimonio nacional cultural. Está claro que la Nature Conservancy, en el caso del Sargent Wildlife Area, está violando el espíritu de la ley.

⁴⁷ De todos modos, recientemente The Nature Conservancy ha estado trabajando con pueblos indígenas en el Ecuador en un plan que abarca el control tribal de un bosque en peligro adquirido por la organización como parte de un «canje de deuda por naturaleza». No queda claro si The Nature Conservancy extenderá este enfoque a las adquisiciones de tierra norteamericana.

a pastar a las tierras comunales de las mercedes de Tierra Amarilla sin impacto negativo. El pastoreo tradicional era sustentable porque estaba orientado a la subsistencia y trueque y no a la producción comercial en gran escala. Victor Westphall ha demostrado que la capacidad de sustentación de las praderas de la Cuenca del Chama se sobrepasó sólo después de la llegada del ferrocarril y los operadores comerciales de ganado⁴⁸.

El movimiento ambientalista comete un serio error político (y estratégico) al poner énfasis en la preservación de lo que esencialmente es un resto de control artificial de la naturaleza. El falso sentido de protección de los recursos naturales que llega con la designación de tierras públicas o privadas como sistemas nacionales de gestión de vida silvestre no resuelve el problema más holístico de las contradicciones político-económicas en los modelos de desarrollo rural y urbano en el oeste. Tampoco considera el impacto de estas políticas sobre las comunidades étnicas rurales.

De hecho, al no potenciar las formas de desarrollo apropiadas, sustentables y culturalmente respetuosas, el movimiento de conservación de la naturaleza, sin darse cuenta, está contribuyendo a la urbanización destructiva de las tierras naturales. Las presiones combinadas del desarrollo y la conservación, desplazan las culturas locales basadas en la tierra, por lo que los habitantes de las zonas rurales se ven forzados a ir a las ciudades, donde se suman a la presión ambiental ejercida por la urbanización. Esta estrategia, a largo plazo, no hará disminuir las crecientes presiones para la expropiación y destrucción de los recursos naturales. La estrategia puede «salvar» algunos reductos silvestres, insuficientes para que se cumplan los irrealizables sueños de «unidad original» con la naturaleza de algunos naturalistas entusiastas. Esta estrategia, sin embargo, no puede guiar un modelo más holístico de desarrollo sustentable y supervivencia de la cultura local. En la Alta Cuenca del Chama, el pastoreo ha

sido durante mucho tiempo una de las principales actividades que ha dado a esta bioregión su especificidad cultural. El pastoreo es bioregional de muchas maneras: es parte de las tradiciones folklóricas locales expresada en canciones, aforismos, y leyendas; está adaptado a las condiciones semiáridas de la región; y proporciona una forma tradicional de vida económica independiente para la población indígena. Antonio Manzanares, uno de los fundadores de Ganados del Valle, lo reflejaba en su afirmación que «la gente ha mantenido el pastoreo durante seis generaciones en este valle. Lo hacía por dos razones. La primera, porque es una manera de estar en la tierra, de estar más cerca de la naturaleza. La segunda, porque es una manera de vivir en consonancia con el ambiente, y es *nuestra* manera. El pastoreo es una forma de vida, es una invención nuestra y no una actividad económica extranjera que nos haya sido impuesta»⁴⁹.

Las implicaciones para el futuro del movimiento ambiental en los EEUU son claras: conservar la cultura y la naturaleza juntas y establecer una pauta a largo plazo para la supervivencia cultural y ecológica, o disfrutar el engaño temporal de una victoria de la preservación de una naturaleza im-poluta (realmente inexistente), e ignorar la amenaza de, y la lucha contra un sistema capitalista industrial, urbano y en expansión. La principal posición ambientalista debe caracterizarse como «jardines en medio del desastre», un modelo de política ambiental que insulta la ética de la tierra y la sensibilidad naturalista de los Chicanos de Tierra Amarilla.

La lucha en los pueblos de mercedes de Tierra Amarilla une la protección ambiental con la conservación cultural y la democracia en el trabajo. El experimento de Ganados del Valle/Lanas de la Tierra se basa en una recuperación del pastoreo tradicional y de las tradiciones de tejidos. Como tal, es un ejercicio de conservación cultural. Se basa en la *mesta* y en los más nuevos sistemas de gestión de ganado como

⁴⁸ V. Westphall, *op. cit.*

⁴⁹ Antonio Manzanares, comunicación personal al autor, junio 1990.

el modelo de Gestión Holística de los Recursos propugnado por Alan Savory. Como tal, es ecológicamente sustentable. Y es un experimento de la democracia en el trabajo porque los pastores y tejedores tienen un control completo de su propio proceso de trabajo. Al proteger y recuperar las tradiciones culturales, Ganados del Valle/Lanas de la Tierra están también volviendo a prácticas económicas que son ambientalmente sensatas. La auto-gestión obrera ha sido una parte de la organización tradicional del proceso de trabajo Chicano, y por eso una recuperación del pastoreo y las prácticas textiles implica una vuelta a la democracia en el trabajo. Además, como este experimento es un esfuerzo para dar un sustento independiente y está guiado por una filosofía de auto-confianza, no busca grandes márgenes de beneficios. La filosofía de confiar en las propias fuerzas implica que la capacidad de sustentación de la tierra no puede ser superada. Como me dijo María Varela: «No se trata de ganar superganancias sino de regresar a una manera de vivir más antigua y más sabia, en que el bienestar económico se mide en términos de la salud de las personas y de la tierra»⁵⁰. O como ha afirmado el filósofo chicano Reyes García: «las empresas agropecuarias tienen que ser buenas para la tierra o fracasarán. La tierra tiene que ser feliz para que dé bienes. Cuando miro los campos a través de la ventana, me encuentro frente a una

densidad de vida mucho mayor que la que desea el agricultor que produce heno, en los altos árboles, las hierbas y las flores hay un número increíble y una gran variedad de seres vivientes... Desde el punto de vista de la pura rentabilidad económica, el bosque puede ser considerado casi superfluo, pero es donde hay más vida»⁵¹.

La lucha inacabada en Los Ojos debe llevar a los ambientalistas progresistas a poner las luchas ecologistas sobre bases más radicales, que reconozcan las intersecciones de clase y raza en la articulación de los valores, objetivos y estrategias del movimiento. Las luchas de la gente de color en las áreas rurales ha sido olvidada durante mucho tiempo. Sin embargo estas luchas ofrecen una pauta para un futuro sustentable. En la bioregión de Tierra Amarilla, una cultura local en peligro está luchando para recobrar este sentido de lugar, sus recursos de propiedad común, y sus tradiciones etnocientíficas ecológicamente sustentables, tradiciones que ofrecen una alternativa comunal a la industrialización y proletarización capitalista. Esta es una alternativa que merece apoyo de todos los ambientalistas. Ofrece una esperanza de desarrollo de un nuevo movimiento social que une las luchas por la protección del ambiente con las luchas por la justicia social, la democracia en el trabajo, la autodeterminación étnica, y la supervivencia cultural⁵².

⁵⁰ María Varela en una comunicación personal al autor, junio 1990.

⁵¹ R. García, *op. cit.*, p. 373.

⁵² La dirección de Ganados del Valle/Lanas de la Tierra es P.O. Box 118, Los Ojos, NM 87551.