

Habitar la participación, hacer política y producir mundo(s): reflexiones desde una perspectiva interseccional y ontológica

Artículo recibido: 25 de abril de 2021.
Aceptado: 15 de julio de 2021.

Florencia Trentini

Universidad Nacional de Quilmes

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Argentina

✉ flortrentini@gmail.com

Resumen

El presente trabajo se propone analizar la(s) participación(es) de mujeres mapuche en el comanejo del Parque Nacional Nahuel Huapi desde una mirada interseccional que atienda a las múltiples violencias y luchas que se co-constituyen en sus cuerpos-territorios-vidas. A partir de esto sostengo que el comanejo se convierte en un espacio de afectividad y encuentro con otras/os (no siempre humanos), poniendo en cuestión las dicotomías de naturaleza/cultura, político/espiritual, razón/emoción propias de la ontología moderna en la que se enmarca esta política. Frente a esto, la perspectiva de la ontología política permite atender a la(s) participación(es) de agentes no-humanos, abriendo la posibilidad de pluralizar esta política de conservación a partir del diálogo con el cuidado desde una perspectiva mapuche.

Palabras clave: participación; mujeres mapuche; interseccionalidad; ontología

Dwelling participation, doing politics and producing world(s): reflections from an intersectional and ontological perspective

Abstract

The present work aims to analyze the participation of Mapuche women in the comanagement of Nahuel Huapi National Park from an intersectional perspective that meets the multiple violence and struggles that are co-constituted in their bodies-territories-lives. From this I argue that comanagement becomes a space of affectivity and encounter with others (not always human), questioning the dichotomies of nature/culture, political/spiritual, reason/emotion typical of modern ontology in which this policy is framed. Faced with this, the perspective of political ontology allows addressing the participation(s) of non-human agents, opening the possibility of pluralizing this conservation policy from a dialogue with mapuche care perspective.

Keywords: participation; mapuche women; intersectionality; ontology

Habitando a participação, fazendo política e produzindo mundo(s): reflexões em uma perspectiva intersetorial e ontológica

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo analisar a participação das mulheres Mapuche na cogestão do Parque Nacional Nahuel Huapi a partir de uma perspectiva intersetorial que aborda as múltiplas violências e lutas que se co-constituem em seus corpos-territórios-vidas. A partir disso, defendo que a co-gestão passa a ser um espaço de afetividade e encontro com outros (nem sempre humanos), questionando as dicotomias natureza / cultura, política / espiritual, razão / emoção próprias da ontologia moderna em que essa política se enquadra. Diante disso, a perspectiva da ontologia política permite abordar a(s) participação(ões) de agentes não humanos, abrindo a possibilidade de pluralizar essa política de conservação a partir de um diálogo com o cuidado na perspectiva mapuche.

Palavras chaves: participação; mulheres mapuches; interseccionalidade; ontología

Punto (situado) de partida

El 23 de febrero de 2021, un brutal femicidio conmocionó a la localidad neuquina de Villa La Angostura, Argentina. Una joven de 21 años era asesinada a puñaladas por su expareja en pleno centro del pueblo, frente a numerosos testigos¹. El terrible hecho fue inmediatamente replicado por los medios de comunicación nacionales. El apellido del femicida era igual al nombre de una conocida comunidad mapuche de la zona, por lo que rápidamente el hecho fue asociado a la comunidad, que mediante un comunicado público aclaró que, si bien se trataba de un familiar, no era uno de sus integrantes.

La violencia naturalizada en nuestra familia y la complicidad de un estado racista patriarcal nos lleva a estas situaciones, a estos actos de violencia ilógica. Como comunidad hemos asumido la responsabilidad de trabajar hace ya dos años hacia lo interno para que nuestros niños, niñas y mujeres no sigan naturalizando la violencia, para erradicar la violencia de género y proyectar un *Kvme Felen*. No es un trabajo fácil para quienes hemos asumido esta responsabilidad ya que todo lo que está pasando forma parte de los efectos de la colonización que nos desintegra día a día *como personas y como cultura* (Fragmento de comunicado comunitario, 27 de febrero de 2021).

1 Infobae, 24/02/2021. Disponible en: <https://www.infobae.com/sociedad/policiales/2021/02/24/otro-brutal-femicidio-una-joven-de-21-anos-fue-asesinada-a-punaladas-en-pleno-centro-de-villa-la-angostura/>

Unas semanas después, también en las redes sociales, las mujeres de la comunidad subían una foto por el 8M² con la siguiente descripción: “*Pu zomo* en resistencia y lucha permanente por un territorio libre de violencia y con la proyección de un *Kvme Felen* basado en la dualidad y complementariedad de *pu zomo* (mujeres) y *pu wenxv* (varones)”.

A la distancia, espacial y temporal -ya que hace más de dos años que no visito esos territorios comunitarios que habité durante quince años, primero como estudiante de grado de antropología, después durante el proceso de investigación de mi tesis doctoral, y más esporádicamente a partir de 2016-, culminado ese proceso, me emocionó ver cómo esas mujeres, con las que muchas veces en conversaciones informales habíamos abordado las problemáticas de las violencias que nos atravesaban, y habíamos pensado, infructuosamente, distintas instancias para poder abordarlas juntas, se encontraban realizando un proceso colectivo, con mujeres de otras comunidades de la zona para pensar la(s) violencia(s) y desnaturalizar prácticas que atraviesan sus territorios, sus historias, sus cuerpos y sus vidas.

Me encontré revisando mi propia historia junto a ellas, todo aquello que no formó parte de las problematizaciones teórico-metodológicas de mi tesis al momento de abordar los procesos de construcción de identidades y territorialidades, y de analizar el proceso de construcción del comanejo en el Parque Nacional Nahuel Huapi (PNNH). Recordé un momento particular que me marcó y me hizo pensarme en relación a ellas. En uno de mis muchos trabajos de campo, ya no recuerdo en cuáles de todas mis visitas a la comunidad entre 2006 y 2019, porque como no eran “cosas” que yo estuviera mirando y problematizando para mi investigación no lo anoté entre mis notas de campo, durante un encuentro comunitario, uno de los referentes varones, autoridad política, mandó a las mujeres a cocinar, yo me paré y fui con ellas y comencé a lavar lechuga en una palangana. Ante esto, el referente me tomó del brazo y me dijo: “Vos no tenés que hacer esto, que lo hagan ellas”, a lo que muy tranquilamente respondí: “Si quiero lavar la lechuga, la lavo”. Esto desató risas cómplices entre ellas y una mirada de desaprobación de la autoridad masculina, que no muy contento se retiró sin emitir ningún comentario.

En mi cabeza, durante mis trabajos de campo volví muchas veces a ese momento para pensar las desigualdades que había entre ellas y yo. Como universitaria, blanca, de clase media y de Buenos Aires, muchas veces pude estar en lugares, reuniones e instancias en las que ellas no estaban y pude responderle a hombres de las comunidades como ellas no podían. Sin embargo, lo que no pude hacer en aquel momento, fue vincular esas desigualdades y violencias que observaba y escuchaba con el proceso de construcción del comanejo que me encontraba analizando. Separé las dos cosas y evité tener que procesar, pensar y problematizar estas cuestiones en mi tesis. En ese proceso las comunidades devinieron espacios que miré con perspectiva de género como mujer que iniciaba, de a poco, un devenir feminista pensándome con ellas y con otras compañeras de trabajo y militancia, pero no hice de esa mirada una reflexión teórica, epistemológica y metodológica.

Considero que en aquel momento no pude analizar ese proceso de

2 Movimiento internacional de mujeres que realizó el Primer Paro Internacional de Mujeres el 8 de marzo de 2017. En Argentina, cada 8M las mujeres marchan en todo el país contra los femicidios y las desigualdades de género.

construcción política del comanejo desde un registro generizado que me permitiera pensar la(s) participación(es) en relación a las trayectorias y experiencias de vida de las mujeres con las que estaba trabajando, ni vincularlo con los espacios de encuentro e intercambio que ellas iban armando “por fuera” del comanejo. Son precisamente esos límites del propio comanejo como política institucional, así como los límites de la participación que esta política habilita, los que me interesa repensar en el presente trabajo desde una perspectiva feminista que atienda a otras formas posibles de participar, habitar, vivir y construir el comanejo. Actualmente, seis años después de cerrar mi proceso de doctorado y de haber transitado durante estos últimos años por el comanejo de otras maneras, menos cotidianas y en cierta forma, lamentablemente, también menos comprometidas, volver sobre algunos registros de campo y sobre algunas entrevistas brinda la posibilidad de repensar los sentidos que mis interlocutoras le dan a la participación, al comanejo y a la política en el marco de experiencias de vida atravesadas por múltiples desigualdades y violencias. Esto también se debe a un proceso personal, que en ese devenir me llevó a adoptar la perspectiva feminista como un posicionamiento teórico y político, repensando los objetivos de mi investigación y las preguntas de la misma, para aportar a problematizar, visibilizar y trastocar estas desigualdades.

El comanejo, como política pública, construye explícita e implícitamente determinados/as sujetos/as y subjetividades, establece prácticas permitidas y prohibidas, legitima ciertos conocimientos mientras excluye otros, controla territorios, recursos, cuerpos y vidas, en definitiva hace mundo(s), y en el proceso invisibiliza y niega otros mundos posibles. Sin embargo, en el hacer cotidiano estos lineamientos y definiciones son constantemente negociados y disputados y, en tanto es una política que parte de reconocer la diferencia cultural como condición de posibilidad, abre ciertos intersticios entre lo racional y lo impensable, en términos ontológicos, para que otros mundos asomen. A partir de esto sostengo que en la(s) participación(es) de las mujeres mapuche y su rol político como reproductoras del *mapuce kimvn* (conocimiento mapuche) se dislocan las dicotomías entre naturaleza/cultura, político/espiritual, razón/emoción que sostiene la política institucional de comanejo, y que en sus prácticas y sentidos del cuidado en relación con la idea de conservación es posible establecer una “equivocación controlada” (Viveiros de Castro, 2004) que habilite pensar la existencia de distintos mundos que actualmente se encuentran invisibilizados, negados y silenciados por la hegemonía de la ontología moderna y el conocimiento científico-técnico.

El presente trabajo retoma estudios que tienen el objetivo de hacer visibles otras formas de “hacer política” o de mostrar “distintas modalidades de participación política” de mujeres originarias en Latinoamérica, que cuestionan los enfoques convencionales de lo político (Gómez, 2014; Gómez y Sciortino, 2018; Ulloa, 2020; Valdez, 2020). Estas investigaciones muestran otras concepciones de “la política”, vinculadas a dimensiones como lo espiritual, la maternidad, las emociones, las corporalidades o problematizan formas de construcción política en el marco de programas estatales, poniendo en evidencia la interseccionalidad del género en sus prácticas (Gómez y Sciortino, 2018, p.8). Asimismo, a partir de la propuesta de Blaser (2019), Escobar (2015) y de la Cadena (2020) me interesa repensar la(s) participación(es) de las mujeres mapuche en el comanejo a partir de representaciones, prácticas y sentidos que no establecen una división ontológica entre lo humano y lo no-humano. Estos

autores proponen la “ontología política” como forma de evitar ser capturados/as en la trampa epistémica de la visión dominante de la modernidad, tomando como punto de partida la existencia de múltiples mundos parcialmente interconectados que son enactuados por sus prácticas específicas (Escobar, 2015). Como veremos, la(s) participación(es) de las mujeres en el comanejo incluye relaciones y comunicaciones con entidades y seres no-humanos plenos de agencia.

El presente trabajo se enmarca en una línea de investigación del equipo dirigido por el Dr. Sebastián Carenzo, que busca cuestionar el diseño de políticas públicas desde la perspectiva de la ontología política, mapeando otros modos y locus de existencia posible que amplíen, contesten y redefinan la raíz pragmático-funcionalista de la ontología política de las políticas de reconocimiento estatal. De esta manera, es posible acreditar formas que se superponen, hibridan y/o problematizan una ontología exclusivamente fundada en el ejercicio de un conjunto de prácticas y representaciones normalizadas, dando cuenta de prácticas que desafían la ontología occidental hegemónica, pero no desde una alteridad radical (un “afuera” de la modernidad, del capitalismo) sino desde su propia mismidad (Carenzo y Schmukler, 2018, p.58-59).

Al ver en las redes sociales, durante marzo de 2021, los distintos posteos sobre violencia de género realizados por *pu zomo* (mujeres) que forman parte del comanejo, comencé a preguntarme si estos procesos que ellas estaban movilizandando serían retomados de alguna manera por la política institucional. A partir de esto me encontré reflexionando sobre las formas en las que el comanejo habilitaba la participación de estas mujeres ¿Qué entendía esta política como categoría de “mujer mapuche”?, ¿qué características tenían que tener las mujeres mapuche que participaran de esta política?, ¿cuando estas mujeres hablaban de un territorio libre de violencia, como puede verse en el posteo del 8M, ese territorio es la misma cosa que la Administración de Parques Nacionales (APN) define como territorio comunitario?, ¿cómo la proyección de un *Kvme Felen* (Buen Vivir) basado en la dualidad y complementariedad de *pu zomo* y *pu wenxv* es pensada en los marcos políticos del comanejo, y qué no es posible de ser pensando en los marcos de esta política?

Para responder estas preguntas organizo el artículo en cuatro apartados. En el primero presento discusiones sobre la política pública desde una mirada antropológica (Shore, 2010) para retomarlas desde una perspectiva de género. En este análisis deviene central entender qué se define como “mujer indígena” en tanto sujeta política colectiva global (Gómez, 2020), así como comprender los aportes realizados desde una perspectiva mapuche para pensar el género (Valdez, 2017). En el segundo apartado abordo la(s) participación(es) de *pu zomo*³ en el comanejo a partir de una perspectiva interseccional y situada (Valdez, 2017) que retome sus experiencias cotidianas y las múltiples violencias y desigualdades que atraviesan sus cuerpos y territorios para repensar sentidos y prácticas de la participación y la interculturalidad sobre las que se sostiene la política de comanejo. En el tercer apartado, problematizo la(s) participación(es) de *pu zomo* en relación al *Kvme Felen*, entendido en los marcos del comanejo como el desarrollo de Planes de Vida o Planes de Ordenamiento Integral, y al

3 Utilizo las categorías de mujeres mapuche y *pu zomo* indistintamente en tanto no entiendo que ellas planteen una diferencia entre las mismas. Sin embargo, considero que cuando se definen desde la palabra en mapuzungun (idioma mapuche) están realizando un posicionamiento político que busca remarcar la diferencia.

rol (auto)asignado como reproductoras del *Mapuce Kimvn* (conocimiento), para pensar cómo se posicionan políticamente desde este tipo de participación. A partir de esto, en el último apartado retomo la(s) participación(es) de *pu zomo* desde la perspectiva de la ontología política (Blaser, 2019), entendiéndolo que en estas formas de participar se abren espacios para múltiples mundos que suelen quedar invisibilizados por el sentido de participación, interculturalidad y diálogo de saberes que define la política institucional de comanejo. En las reflexiones finales, aun en movimiento, retomo lo que significa para estas mujeres participar y lo que entienden por comanejo, para proponer una política participativa, intercultural e interseccional (Guiñazú, 2019) que tenga en cuenta la pluralidad desde una perspectiva ontológica atendiendo la(s) participación(es) de agentes no-humanos y la posible existencia de múltiples mundos.

Este trabajo es resultado de una revisita a trabajos de campo, registros y entrevistas realizados entre 2008 y 2018, de participaciones y observaciones realizadas en reuniones de comanejo, en las oficinas de la intendencia, en los territorios comunitarios y en ceremonias, de conversaciones, intercambios y charlas informales con *pu zomo* del comanejo en los últimos dos años y del análisis etnográfico de fuentes como el Plan de Gestión del PNNH de 2019 y distintos materiales sobre el *Kvme Felen* y el *Mapuce Kimvn* elaborados por la Confederación Mapuche de Neuquén y la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro.

De la mujer indígena hiperreal⁴ a las intersecciones de carne y hueso

El comanejo del PNNH en tanto política pública define un problema y una población sobre los que interviene, en este caso la superposición de territorios indígenas con la jurisdicción de la institución construye a las comunidades indígenas como destinatarias. Como he sostenido en un trabajo previo (Trentini, 2019) existe una constante tensión entre un modelo del comanejo que se construye a partir de sus definiciones en las arenas globales de la conservación y la implementación cotidiana en un parque nacional que históricamente se consideró “sin indios”. De hecho, la definición de esta política se basa en el modelo global de la doble conservación (Dumoulin, 2005), entendiéndolo que “para los espacios naturales protegidos se plantean objetivos comunes de conservación referidos tanto al medio natural como a los rasgos identificadorios de tradición y cultura que han contribuido a modelar el paisaje”⁵, desconociendo que hasta hace pocos años, estos rasgos permanecieron ocultos en un extenso proceso de desadcripción étnica como resultado de las políticas estatales implementadas en la zona (García y Valverde, 2007). De esta manera, la diversidad cultural y la interculturalidad como bases de la definición técnica de esta política apuntan a una población-objeto que no existía como tal, homogeneizando una idea de comunidad indígena y de “lo indígena”, supuestamente neutral y objetiva, que no encaja con los procesos históricos particulares de los colectivos que inician sus procesos de reconocimiento identitario. Desnaturalizar estas definiciones técnicas como las únicas formas posibles, permite atender a prácticas de resistencia, formas de demanda, negociaciones a través de las que

4 Recupero este concepto de la propuesta de Alcida Ramos (1994).

5 Página oficial del Parque Nacional Nahuel Huapi (<https://www.nahuelhuapi.gov.ar/>)

esta población destinataria fue disputando y redefiniendo “lo indígena” y en el proceso transformando la política de comanejo (Trentini, 2016, 2019).

Las políticas públicas no son definiciones lineales, sino procesos conceptuales y prácticos, permeados de tensiones y disputas. Estas políticas funcionan como tecnologías, como formas de gubernamentalidad, como estatutos de legitimidad e instrumentos de poder que suelen ocultar sus mecanismos de funcionamiento y presentarse como las únicas soluciones posibles y neutrales a problemas específicos, amparadas en el conocimiento técnico y científico (Shore, 2010). Asimismo, en su diseño y ejecución las políticas producen y demarcan alteridades y tienen un poder performativo que promueve y genera aquello que enuncia (Guiñazú, 2017). De esta manera, los estudios antropológicos sobre las políticas públicas desestabilizan su mirada lineal y neutral, y dejan de entenderlas como herramientas del Estado, para pensarlas como constructoras del mismo, en un proceso donde el Estado y las poblaciones construidas y destinatarias de las políticas se entran en un marco de ejercicio de poder y de resistencias. En este marco las nociones de género, las relaciones que implican, los roles que legitiman y las prácticas que normalizan y que impugnan se construyen y (re)significan en el mismo proceso (Del Río Fortuna et al., 2012, p.58).

El comanejo del PNNH no es una política de género direccionada a “mujeres”, de hecho, no hay ningún apartado particular que las piense como destinatarias específicas, como sucede con otras políticas de desarrollo impulsadas desde diversos organismos internacionales. No existe una categoría “mujer indígena” definida explícitamente para participar de esta política, la población destinataria son las comunidades. Sin embargo, sería un error pensar que tanto para las *pu zomo*, como para los otros actores del comanejo no opera implícitamente una categoría de “mujer indígena” a partir de lineamientos y narrativas internacionales vinculadas al desarrollo. Gómez sostiene que a las “mujeres indígenas” se les asigna externamente un conjunto de roles y mandatos que ellas deben encarar y performatear y desde los cuales también se subjetivan. Esta construcción estereotipada las idealiza desde una mirada occidental cristalizándolas como guardianas de la naturaleza y de los territorios, depositando en ellas las esperanzas y responsabilidades de enfrentar el cambio climático y preservar la biodiversidad del planeta (Gómez, 2020, p.207). Estas representaciones y roles asignados previamente y también reapropiados y performados por las propias mujeres, deben ser entendidos a partir de un entramado particular que, entre otras cosas, vincula los procesos históricos de inclusión y exclusión a nivel local, lo que se define como un comanejo en los discursos del ambientalismo global y en las políticas institucionales de la APN, el tipo de indígena que se piensa como socio/a en la tarea de conservación, el concepto de interculturalidad sobre el que se sostiene el comanejo, las formas de participación política de las mujeres indígenas en relación a las políticas de conservación, y particularmente lo que se entiende como “mujer indígena” en estas políticas. De esta manera, siguiendo a Gómez (2014) sostengo que la diversidad de procesos organizativos y modalidades de participación política son el resultado del entrecruzamiento entre un proceso de reciente disputa de estas mujeres por protagonismo en sus comunidades y organizaciones de militancia indígena, y la influencia de un discurso transnacional y multicultural que crea a “la mujer indígena” como nuevo actor social y político y un nuevo sujeto de políticas. Según esta autora las “mujeres indígenas” se hacen visibles

en sus propias agencias y agendas, al mismo tiempo que hay intereses por hacerlas visibles en el marco de políticas multiculturales.

En un libro que busca otorgar visibilidad a las modalidades diversas de “hacer política” que vienen construyendo las mujeres indígenas en Argentina y Brasil, Gómez y Sciortino muestran que desde la década del 90, las políticas de identidad fueron señalando nuevas formas de afirmación definidas por el entrecruzamiento de la pertenencia étnica y de género. A partir de la Conferencia Mundial de la Mujer (ONU) realizada en Beijing en 1995 las mujeres, entre ellas las indígenas, fueron reconocidas como sujetos/as políticos/as que enfrentan formas de discriminación agravadas por la etnia, la edad, la lengua, la raza, la cultura, la religión o la discapacidad. Por este motivo han surgido políticas positivas adicionales destinadas a la igualdad de derechos. En el caso de las mujeres indígenas, esta atención como sujetas políticas promovió la formación de organizaciones internacionales dedicadas a sus problemáticas específicas y el surgimiento de políticas globales que plantean a esta población como destinataria (Gómez y Sciortino, 2018, p.12). Estas políticas están fuertemente asociadas a un feminismo liberal que, al construir la categoría mujer de manera homogénea, omite y oculta las múltiples desigualdades y violencias, imponiendo una agenda política que asimila una definición de género a mujer, desconociendo el carácter histórico y variable del género y las relaciones de poder que lo condicionan (Del Río Fortuna, 2012, p.57).

En Argentina las mujeres indígenas como sujetas políticas cobraron visibilidad en la década del 90, principalmente en el marco del conflicto por el territorio de Pulmarí en la provincia de Neuquén. A partir del análisis de dicho conflicto García Gualda (2016) sostiene que fue el rol materno el que influyó las maneras en que las mujeres mapuche legitimaron su participación política en las luchas territoriales, en tanto defensoras de los espacios vitales para la producción y reproducción de su Pueblo. Siguiendo este planteo, Sciortino (2017) y Gómez (2020), consideran que la figura de “madre luchadora” es la que performatea la asociación simbólica entre “mujer-tierra-territorio” y la importancia de su defensa de la vida para garantizar el acceso al territorio para las futuras generaciones. Asimismo, diversos trabajos sobre mujeres mapuche (García Gualda, 2017; Valdez, 2017) remarcan la función histórica de las mujeres en la reproducción del *mapuce kimvn*.

Es importante pensar cómo la categoría de “mujer indígena” construida a nivel global vinculada a una representación esencialista y ahistórica del “nativo/a ecológico/a” (Ulloa, 2005) y la figura de “madre luchadora” defensora del territorio y guardiana del *kimvn* operan implícitamente al momento de pensar la participación de las mujeres mapuche en el comanejo, a pesar de que ningún lineamiento explícito defina al tipo de mujer habilitada a participar. Esto cobra especial importancia en el caso de estudio, porque el proceso de reafirmación identitaria es sumamente reciente y la disputa por la autenticidad de estos reclamos ha puesto a la identidad indígena como punto de partida para participar del comanejo (Trentini, 2016), invisibilizando las intersecciones de otras violencias y desigualdades, pero también de agencias y luchas, que conforman las trayectorias de vida de estas mujeres que actualmente se reconocen públicamente como “mapuche”.

A grandes rasgos podríamos definir al género como una construcción social y cultural que establece las diferentes características y comportamientos que cada sociedad asigna como propios y “naturales” de hombres o de mujeres,

mientras la perspectiva de género permite analizar históricamente cómo se fueron construyendo los estereotipos, los roles y las desigualdades entre lo femenino y lo masculino. Sin embargo es necesario recordar que el género como categoría no es culturalmente neutra (Valdez, 2017). Esto implica que al trabajar con mujeres que se reconocen como parte del Pueblo Mapuche se debe atender a cómo cierta categoría de género o ciertas relaciones de género que operan en mi propia sociabilización y subjetividad pueden terminar imponiéndose al momento de analizar las experiencias de estas mujeres. En este sentido, retomando a Valdez, destaco que ciertos conceptos históricamente situados como “dualidad”, “complementariedad” y “reciprocidad” permiten caracterizar al género desde una perspectiva mapuche que atienda a la colonialidad de género en relación con la colonialidad del poder (Lugones, 2008). A partir de esto Valdez (2017), siguiendo a Lugones, propone la necesidad de considerar la interseccionalidad⁶ de las múltiples opresiones y subordinaciones que operan simultáneamente. De esta manera las categorías de etnia, clase, género, raza, nacionalidad, edad, clase, sexualidad, entre otras, se co-constituyen y una se inscribe en la otra. En este marco algo central a atender es que desde la perspectiva mapuche el género debe ser pensado en relaciones de otro tipo que habilitan configuraciones identitarias complejas en las que devenir hombre o mujer (entre otras opciones posibles) depende de entramados relacionales que exceden lo que acontece en el mundo hegemónico, como por ejemplo los *pewma* (sueños) (Valdez, 2017, p.5).

Politizar lo cotidiano para dislocar la participación como apuesta feminista

Según se explicita en el Plan de Gestión del PNNH (2019), en las últimas décadas, con el fortalecimiento del Pueblo Mapuche, preexistente a los modelos de desarrollo planteados para el siglo XX y por lo tanto, a la misma creación del parque, se registraron procesos de conformación de Comunidades que llevan adelante reivindicaciones territoriales. Las mismas desarrollan una modalidad propia de habitar el parque y sostener prácticas comunitarias según su cosmovisión. Esta llevó a implementar procesos de comanejo, definidos como “un modo de gestión y política institucional conformada por el conjunto de decisiones y acciones que se desarrollan con el objetivo de conservar los ecosistemas y biodiversidad en términos de desarrollo sustentable en los territorios comunitarios” (APN, 2019, p.151-163).

Para la implementación de esta política se especifican los siguientes espacios y los/as respectivos/as participantes en cada instancia: 1) reuniones del Consejo Intercultural de Comanejo, de las que participan autoridades de las comunidades y de las organizaciones políticas del Pueblo Mapuche, el intendente, el Área Intercultural de Comanejo, los/as guardaparques jefes/as de zona y agentes y técnicos/as de conservación según el temario, en las

⁶ El concepto de interseccionalidad fue propuesto por Kimberlée Crenshaw aportando a pensar un sistema complejo de estructuras de opresión múltiples y simultáneas. Diferenció entre una interseccionalidad estructural que permite atender la relación de múltiples sistemas de opresión y discriminación y una interseccionalidad política que evidencia cómo las estrategias que solo se centran en una dimensión de desigualdad marginan de sus agendas a aquellos/as sujetos/as o colectivos que se encuentran en una situación de exclusión por la imbricación de diversos sistemas de opresión (Cubillos, 2015).

que se tratan temas estratégicos generales; 2) reuniones zonales, por la Zonal Lafkence (Neuquén) y la Zonal Leufú (Río Negro), de las que participan las máximas autoridades comunitarias (*lonkos*), la coordinadora, las técnicas y las secretarías (*chillkatufe*) y referentes/as del Área Intercultural de Comanejo, los/as guardaparques jefes/as de zona y los/as guardaparques de seccionales vinculadas a comunidades, se realizan a demanda y tratan temas concretos y comunes a las comunidades de la Zonal; 3) reuniones locales que se realizan a demanda en los territorios de cada comunidad y de las que participan todos/as sus integrantes, el/la guardaparque de la seccional, el/la guardaparque jefe de zona y el personal del Área Intercultural de Comanejo. Asimismo, en 2017 se conformó un nuevo espacio, la “Mesa Política de Co-Manejo de los Parques Nacionales Lanín y Nahuel Huapi” de la que participan los/as referentes comunitarios, los intendentes de ambos parques, los/as trabajadores/as de las oficinas de comanejo de cada parque, el vicepresidente de la APN y técnicos del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

En este contexto, participar del comanejo se vuelve un sinónimo de “estar” en alguna de estas instancias específicas, particularmente en las que se encuentran más pautadas, como las reuniones del Consejo Intercultural de Comanejo y en la Mesa Política, en las que se abordan problemáticas estructurales que suelen ser ajenas para la mayoría de los/as integrantes de las comunidades. Como he sostenido en un trabajo previo (Trentini, 2019) los/as integrantes de las comunidades esperan que en estos espacios se puedan resolver problemas concretos como la construcción de un puente y el arreglo de un camino, mientras que para “la gente de parques” y para los/as referentes políticos/as de las organizaciones mapuche son instancias para acuerdos políticos generales. Participar en el comanejo deviene “asistir” a reuniones, principalmente en las oficinas de la intendencia en Bariloche. En estos espacios, las formas de participar suelen ser sumamente técnicas y burocráticas, son instancias que duran muchas horas, con temarios vinculados a resoluciones, leyes y permisos. Cuando se dan discusiones, son acaloradas y hacen necesario un manejo político y conocimientos particulares (por ejemplo de leyes y reglamentaciones) y tonos de voz particulares, fuertes y que se impongan. Por estos motivos es común escuchar que no cualquiera puede participar de las reuniones de comanejo, y los lugares terminan quedando en manos de referentes/as que ya tienen experiencia en transitar por instancias estatales, que han tenido cargos previos en sus organizaciones o que tienen algún tipo de formación educativa formal. Asimismo, al desarrollarse en la ciudad estas reuniones terminan siendo una complicación para quienes viven en los territorios comunitarios, ya que implican no poder realizar los trabajos del día, y además significan un importante gasto de dinero en traslado, que no siempre puede ser cubierto colectivamente.

Pensar esto desde una perspectiva de género permite también tener en cuenta cómo el tiempo de duración de estas reuniones impacta sobre las múltiples tareas de cuidado de las mujeres, además de los trabajos comunitarios y asalariados. En algunos casos la participación de estas mujeres en las reuniones de comanejo altera toda la organización familiar y/o comunitaria. Lo que suele suceder es que las mujeres que sostienen su participación en estas instancias específicas de reuniones tienen cargos de referentes en sus organizaciones políticas o son mujeres jóvenes que aún no tienen a su cargo un grupo familiar extenso, generalmente criadas en la ciudad. A diferencia de lo que sucede con los varones que tienen tareas en el campo y también

participan de las instancias de comanejo, en el caso de las mujeres, aquellas que viven en los territorios comunitarios y específicamente que se han criado en el campo, no suelen participar de las reuniones, y los casos en los que esto sucede implican procesos formativos extensos, distintos a los de los varones, principalmente por la vergüenza y el pudor a hablar en público. De hecho, en el caso de algunas mujeres con roles importantes en sus comunidades pero sin un tipo de trayectoria pública previa, tienden a dejar el lugar en las reuniones de comanejo a un hijo varón o a otro miembro de la familia, generalmente jóvenes, y dejan de asistir a las reuniones o lo hacen esporádicamente, algo que es leído por el resto de los/as involucrados/as, principalmente por los/as funcionarios/as y técnicos/as de la APN, como una falta de interés en el comanejo.

Sin embargo, poder pensar al comanejo más allá de estas instancias específicas permite entender otras formas de habitar esta política que se entraman con otros espacios educativos, barriales y comunitarios por los que estas mujeres transitan. El caso de María⁷ es un claro ejemplo de esto: es una mujer sumamente dinámica y activa dentro de su comunidad y, en el barrio en el que vive, es autoridad comunitaria, parte de la Zonal Leufú, integrante del Consejo Intercultural de Comanejo, capacitadora del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) y responsable de un merendero. No ha podido establecerse de manera permanente en el territorio comunitario debido a que tiene varios/as hijos/as pequeños/as y nietos/as que todavía van a la escuela en la ciudad y además la comunidad tiene importantes conflictos con la APN, centrados en la conservación del territorio que reclaman. Durante varios años, el no vivir en el territorio de forma permanente ha sido un motivo de cuestionamiento por parte de la APN al reclamo territorial y al proceso de reconocimiento identitario de la comunidad (Trentini, 2016), lo que le ha llevado a pensar estrategias para reforzar su proceso de fortalecimiento identitario. En este contexto María impulsa y acompaña el armado de una organización que se propone revitalizar el *mapuzungun* con los niños, niñas y adolescentes de los barrios populares del Alto de Bariloche. Este espacio nació y continúa funcionando en el comedor de la casa de María y para ella es fundamental porque los/as niños/as son quienes van a estar al frente de los territorios y de la lucha, pero sobre todo porque implica un cambio con respecto a las generaciones que, como la de ella, no pudieron aprender el idioma y la cosmovisión para protegerlos/as de la violencia, el racismo y la discriminación (notas de campo 2017). Estos espacios de participación, en este caso vinculados a lo educativo y a las niñeces, muchas veces se vuelven la prioridad para estas mujeres, mientras las reuniones de comanejo se convierten en un espacio hostil y ajeno, en el que además les cuesta ver avances y cambios. Como me explicó María durante una charla informal en 2019 cuando le pregunté si estaba participando de las reuniones: “A veces, porque tengo muchas cosas que hacer y ya sabes cómo es, seguimos peleando por lo mismo con Parques y nunca vemos avances o cambios importantes, pero nosotros seguimos firmes”.

Sin embargo, el comanejo es para María mucho más que esas reuniones y conflictos con la institución, ella reivindica constantemente ser parte de ese proceso y de esa política, y en sus relatos el comanejo hizo posible la activación de instancias como los talleres de *mapuzungun* para niños/as. De hecho, no presenta estas instancias como separadas sino como parte de un

7 Los nombres utilizados en este trabajo no responden a personas reales para resguardar la privacidad de las involucradas.

proceso político e identitario que la ha fortalecido. Para María participar del comanejo no es asistir a las reuniones, ni siquiera es la gestión compartida del territorio, en tanto en este caso la comunidad no ha podido establecerse de forma permanente en el mismo. Es un cambio en tanto reconocimiento y en la apertura de posibilidades políticas “por fuera” de las instancias formales del comanejo.

Frente a esto me interesa destacar dos aspectos para repensar la idea de participación en los marcos de esta política. Por un lado, que si bien para María el comanejo en los términos en que ella lo entiende y sobre todo lo vive, se entrama con otros espacios en los que “hace muchas otras cosas”, la política institucional no termina de incluir a estos otros proyectos cuando es territorializada en reuniones y pensada específicamente en relación a la conservación de los ecosistemas y la biodiversidad. Como he abordado en trabajos previos (Trentini, 2016), este modelo vincula la conservación y la cosmovisión desde miradas esencialistas en las que “lo indígena” es entendido como una sumatoria de rasgos culturales identificables que componen la diversidad cultural, que a su vez es garantía de la preservación del medio natural, diversidad biológica. Asimismo opera sobre la idea de un territorio comunitario delimitado espacialmente y mediante la implementación de un diálogo de saberes entre el conocimiento científico y el conocimiento tradicional. Esto termina generando un registro dicotómico entre comunidades que se ajustan a la representación del “buen salvaje ecológico” y comunidades que se vuelven un problema porque no encajan en dicha imagen y entonces su autenticidad identitaria es puesta en duda. El caso de la comunidad de María es el segundo, y sin embargo, aun sin representar al “indio permitido” por la política, se las han ingeniado para participar de la misma, disputando en el proceso la propia idea de comanejo. No obstante, el desafío continúa siendo incorporar a la política pública estas tramas en las que los cuerpos-territorios exceden lo que técnicamente se define como “territorio comunitario” y donde el ser vecina de un barrio popular, madre, abuela, trabajadora, mujer indígena intersecciona múltiples desigualdades que tensionan y desafían el enfoque intercultural que sostiene al comanejo, basado específicamente en “lo indígena” e invisibilizando en el proceso todas estas intersecciones que se co-constituyen en María.

Frente a esto me interesa destacar que el diseño e implementación del comanejo como política institucional se basa en un registro sumamente técnico, científico, burocrático y racional que termina generando formas de participar “masculinizadas” (Acker, 2006; Bermúdez Figueroa y Roca Martínez, 2019). Retomar esto desde la perspectiva interseccional permite pensar cómo las subjetividades se entraman con estructuras de poder más amplias produciendo “regímenes de desigualdad” (Bermúdez Figueroa y Roca Martínez, 2019). Acker sostiene que estos regímenes son “prácticas, procesos, acciones y significados generalmente interrelacionados que resultan en, y mantienen las desigualdades de clase, género y etnia dentro de las organizaciones” (citado en Bermúdez Figueroa y Roca Martínez, 2019, p.55), los mismos son sumamente fluctuantes y están directamente relacionados con los niveles de desigualdad de la sociedad en la que están inmersos, su política, su historia y su cultura.

Ante esta masculinización de la política, las mujeres vienen desplegando distintas estrategias mediante la construcción de redes sororas. Perder el miedo, la vergüenza y otros sentimientos que nos atraviesan como mujeres en una sociedad patriarcal, más allá de intersecciones específicas, precisa de

otras. En estos espacios de encuentro que ellas mismas han ido gestando, las vergüenzas y los miedos, el hablar bajito y pausado, dejan de ser algo personal para volverse una experiencia compartida, resultado de las múltiples violencias y discriminaciones sufridas. Como me expresó Auka, otra de las *pu zomo* del comanejo, al contarme de un nuevo espacio que estaban comenzando:

Estamos haciendo taller de cerámica, es el momento donde todas las mujeres de la comunidad vienen, algunas vienen con sus hijos, y pasamos no dos horas que es lo que dura el taller, algunas se han quedado más de seis horas, pero compartimos charlas, compartimos dolores, nos desahogamos (Fragmento de entrevista a Auka, 2021).

En estos procesos, estar juntas, charlar, compartir, desahogarse deviene una herramienta política desde la cual pararse con orgullo después de muchos años de vergüenza. El ser mujer mapuche, o mejor dicho devenir mujer mapuche, es un proceso político, personal y emocional, porque como sostiene Sara Ahmed (2004), lo emocional es político y opera en la construcción y significación de lo colectivo y lo social. Para estas mujeres la vergüenza y el orgullo son producto de relaciones históricas situadas signadas por estigmatizaciones, discriminaciones y violencias, pero también por organización, resistencia, lucha y sororidad. Siguiendo a esta autora, las emociones tienen poder y así como pueden conducir a la inacción y al silencio, pueden conducir a “un despertar” que si bien es personal se convierte en acción política colectiva.

La politización del *pewma* y la relacionalidad del comanejo

Hace unos años, durante una charla informal una tarde tomando mate en su casa en uno de los barrios del Alto de Bariloche, le pregunté a Auka cómo era que había iniciado su devenir mapuche. Sabía que hasta su adolescencia ella no había vivido en Bariloche, ni se había reconocido como parte del Pueblo Mapuche, pero nunca me había contado cómo había sido este proceso. Ya llevábamos varios años conociéndonos y me era difícil pensar en Auka sin su militancia política mapuche. Joven, menor de 25 años, referenta y autoridad de su comunidad, integrante del comanejo, y activa militante por los derechos de las mujeres indígenas, participó de encuentros nacionales e internacionales para pensar(se) con otras. Si a muy grandes rasgos pudiera decir que las referentas mapuches que fui conociendo a lo largo de estos años tendían hacia roles más “políticos” y otras a roles más “filosóficos” o “espirituales”, como ellas mismas muchas veces los definen, Auka tiende más al primero. Vocera de su comunidad y de otras comunidades de su zonal, es una de las que más ha participado en las instancias formales de comanejo descriptas previamente. En la vida cotidiana, es difícil diferenciar a Auka de otra militante política joven y activa, sin embargo, la respuesta a mi pregunta sobre cómo había empezado su devenir mapuche me hizo pensar que en su proceso político había “algo más” que aquello que podríamos llamar convicción. “Tuve un *pewma*”, me respondió. Los *pewma*, que se traducen como sueños, tienen para los/as mapuche un significado distinto a esa práctica que sucede cada noche, son en realidad comunicaciones con

diversas fuerzas (*newen*) que hablan, guían, enseñan a través de ellos. En la cosmovisión mapuche cada *ce* (persona) nace con un conocimiento estipulado por el *Az Mapu* (el centro de las cosas, la ley universal, las voces de la naturaleza como fuente de conocimiento que representa normas que nos permiten conocer las reglas de comportamiento frente a otro *newen*). Este *kimvn* se complementa con el *kimvn* de los antepasados (*kvpalme*) que es depositado en el *kvga* (origen familiar) y que se entrega a través de *pewma* (CMN, 2010).

Auka vinculaba lo que ella denomina militancia mapuche con ese *pewma* y lo describía como un “despertar”, un querer saber más de lo que le había sido revelado en ese mensaje. Tiempo después de eso, uno de sus tíos buscó a su familia nuclear para que volvieran al territorio comunitario y, al llegar a Bariloche, Auka empezó a vincularse lenta, pero decididamente con su comunidad, con la organización política mapuche y con el comanejo. La respuesta a mi pregunta sobre su devenir mapuche y su militancia política mostraba relaciones con algo más que humanos. Ese *pewma* comunicaba a Auka con sus antepasados y con *pu newen* que según ella me explicaba le habían mostrado el camino, la habían llamado.

Durante mis trabajos de campo, en varias oportunidades escuche este tipo de explicaciones que entran la militancia política mapuche con entidades no-humanas que agencian sobre sus decisiones y sobre sus vidas. Sin embargo, aun cuando tuve la posibilidad de participar en distintas ceremonias donde se entra en contacto y comunicación con *pu newen*, no me había detenido a pensar hasta ahora el vínculo que estas prácticas tenían con la participación en el comanejo, como muestra la respuesta de Auka. Lo interesante es que estos *pu newen* están presentes en la política institucional, de hecho forman parte del Plan de Gestión (2019) que dedica un apartado específico a la cosmovisión mapuche dentro de la sección Patrimonio Cultural Inmaterial. Y al hablar del comanejo se especifica que “la manera de trabajar en los territorios comunitarios en jurisdicción de Parques Naciones es con las Comunidades Mapuche, poniendo en valor su Cosmovisión y sobre todo respetando el derecho a la participación en las decisiones sobre su Lof” (APN, 2019, p.169).

Me interesa destacar que la participación de las mujeres mapuche en el comanejo aparece fuertemente relacionada a la cosmovisión en función de su rol, supuestamente femenino, de reproductoras del *kimvn* y la cultura (García Gualda, 2017). Este rol, lejos de una práctica esencialmente femenina, debe ser entendido como una práctica política que las posiciona en un lugar de autoridad. Sus voces son particularmente escuchadas cuando se trata de estos temas. Sin embargo, como he podido observar en varias instancias del comanejo, la separación que se hace en estos ámbitos entre política/espiritualidad pone a las mujeres que tienen roles filosóficos en una situación en las que son valorizadas culturalmente, pero desvalorizadas políticamente, recurriendo a otros interlocutores, generalmente varones, al momento de tener que resolver disputas o establecer acuerdos por el control o el manejo de recursos o territorios.

No obstante, para las mujeres de las comunidades del PNNH, quienes hasta hace poco tiempo, por el fuerte proceso de desadscripción étnica vivida en la zona, no autoadscribían como “mapuche”, practicar y reproducir el *kimvn* es relacionarse con el territorio y sus antepasados. Este territorio no es sinónimo de tierra, sino un espacio circular en el que se ordenan todas las vidas y que está compuesto por múltiples dimensiones, algunas sólo conocidas por las *machi*

(autoridades espirituales que generalmente son mujeres). Asimismo el *lof* (que suele traducirse como comunidad) es en realidad un sistema de vida que supera las relaciones sociales entre humanos y los entrama con los diferentes elementos (montañas, animales, plantas, energías) que forman parte de este sistema de vida. Por este motivo, cuando las mujeres mapuche se posicionan desde su rol de reproductoras del *kimvn*, hacen partícipe en las instancias de comanejo a seres no-humanos que no son sinónimos de “la naturaleza” que el parque nacional busca proteger como un espacio biofísico sin agencia. En la cosmovisión mapuche no opera la misma división entre naturaleza/cultura que está presente en el Plan de Gestión, en donde la cosmovisión pertenece al dominio de la cultura (o Patrimonio Cultural Inmaterial). Dentro de la explicación mapuche el *ce* (persona) es un elemento más que interactúa con *pu newen* (fuerzas) dentro del *az mapu* (ordenamiento de la naturaleza) y conforman el *waj mapu* (territorio en el que se ordenan todas las vidas). El *ce* es el responsable de mantener el equilibrio y debe conservar la armonía de ese entorno del cual es parte, sino puede ser sancionado por los *pu gen* (espíritus protectores de cada lugar) a través del *kuxan* (dolor, enfermedad). Por todo esto, los/as mayores hablan de *kisu gvnewkvlelayiñ* (no nos ordenamos solos), sino que el *waj mapu* es un todo que funciona de forma armónica y circular (CMN, 2010).

A partir de esto me interesa destacar que las mujeres mapuche, en su rol (político) de reproductoras del *kimvn* han cobrado una participación particular en el desarrollo de Planes de Vida (*Kvme Felen*). En el Plan de Gestión, se plantea al *Kvme Felen* como Planes de Ordenamiento Integral y como talleres para recuperar o reforzar prácticas culturales ancestrales. Sin embargo, en el mismo Plan de Gestión, en el apartado de la cosmovisión el *Kvme Felen* refiere al Buen Vivir en plenitud y equilibrio, implica Vida en Plenitud, en armonía con ese sistema de vida que incluye entidades no-humanas plenas de agencia. Esto evidencia la posibilidad de un diálogo entre conservación y cosmovisión, pero a la vez plantea una tensión irresuelta entre formas distintas de relacionamiento con el territorio y con la naturaleza. Entiendo que el Plan de Gestión, basado en una división entre naturaleza/cultura, anula la capacidad de agencia de ciertas entidades, volviendo a los ríos, bosques, montañas parte de la naturaleza, mientras los *pu newen* o los *pu gen* son entendidos como parte de la cultura del Pueblo Mapuche.

Ahora bien, en este diálogo de saberes que el comanejo establece entre el conocimiento científico-técnico (conservación) y el conocimiento tradicional (cosmovisión) son las *pu zomo* quienes en su rol de reproductoras del *kimvn* han cobrado centralidad. Durante la elaboración y el desarrollo de los talleres de *Kvme Felen* en cada territorio comunitario la participación de las mujeres mapuche, tanto de las comunidades dentro de jurisdicción del parque, como de educadoras y autoridades filosóficas, fue fundamental. Siguiendo a Valdez (2017), entiendo que son las mujeres quienes están llevando adelante una discusión epistemológica en sus luchas cotidianas, proponiendo volver a una educación autónoma y a proyectar conocimiento propio. Para esta autora, los espacios habilitados por mujeres mapuche para poner en práctica el *kimvn* tienen un potencial para imaginar formas de habitar decoloniales, para construir conocimientos “otros” anclados en la memoria comunitaria atravesada por el género y la generación. Los talleres de *Kvme Felen* en el marco del comanejo del PNNH pueden ser entendidos como parte de estos espacios. Nuevamente,

el diálogo posible, en este caso entre desarrollo sustentable y desarrollo con identidad, deja planteada otra tensión irresuelta entre formas distintas de relacionamiento con el territorio y con la naturaleza. De hecho, como me explicó una autoridad originaria, *Kvme Felen* no es directamente equiparable a Plan de Vida, pero hubo una definición política de utilizar esta traducción para hablar el lenguaje que el Estado entiende, y también para oponerse a los planes de muerte del desarrollo capitalista (notas de campo, 2020).

Frente a esto me interesa destacar que sin dudas el comanejo ha devenido en un espacio de posibilidad política para el Pueblo Mapuche, la presencia de su cosmovisión en un plan de gestión institucional es una muestra de la apertura a la participación y al diálogo intercultural. Sin embargo, la visión normativa del diálogo de saberes que sustenta al comanejo legitima al conocimiento científico-técnico (conservación) mientras valoriza al conocimiento tradicional (cosmovisión), asociándolo a la cultura. Esta valorización se da de la mano de un fuerte esencialismo que promueve y habilita la participación en función de la posesión de un acervo de atributos preexistentes, susceptibles de ser movilizados y activados en la implementación de la política institucional. En este proceso, la autenticidad de cada uno de los actores (humanos) que dialogan en los marcos de este proyecto está dada por su asociación directa con un determinado sistema de conocimientos: “la gente de parques” posee un conocimiento científico-técnico y los mapuche poseen un conocimiento tradicional, entendido como una sumatoria de rasgos culturales preexistentes (idioma, ceremonias, vestimenta, cosmovisión). Esto genera una reificación marcadamente esencialista entre una identidad cultural y una identidad cognitiva. Por este motivo, como sostuvimos en un trabajo previo (Carenzo y Trentini, 2020), más que partir de las definiciones normativas del diálogo de saberes se debe focalizar en la operacionalización y en las prácticas situadas, mostrando cómo los términos de “moderno”, “científico”, “mapuche”, “indígena”, “tradicional”, “ancestral”, “biológico”, y otros, que acompañan al conocimiento, son construcciones políticas que deben ser entendidas en situaciones de encuentro y diálogo particulares de humanos y no-humanos, más que como características específicas o contenidos de un conocimiento definido *ex ante* que natural y esencialmente se encarna en actores (humanos) específicos.

Equivocaciones y excesos para recotidianizar el comanejo desde el cuidado

Las tensiones irresueltas descriptas previamente permiten dar cuenta de la presencia de relaciones que no son las mismas que existen para la ontología moderna, sobre la que se sustenta el Plan de Gestión. Por estos motivos considero importante indagar en la participación de las mujeres mapuche en los marcos del comanejo desde una perspectiva ontológica⁸ que permita atender a otros mundos que pelean por existir. Siguiendo a Arturo Escobar (2015), sostengo que la ontología moderna, caracterizada principalmente por la división entre naturaleza/cultura, no es universal, sino una entre varias ontologías. En antropología esto ha corrido la discusión sobre las múltiples miradas o perspectivas sobre un único mundo, para evidenciar la enacción de múltiples mundos. A partir de esto, la ontología política apunta a socavar esta

8 Para profundizar sobre el giro ontológico en antropología, ver Dos Santos y Tola (2016).

supuesta universalidad y neutralidad de la ontología moderna y busca habilitar un diálogo que no se limite a la política racional, que asume que todos los actores que intervienen están hablando de lo mismo. Según las propuestas de Blaser (2019), Escobar (2015) y de la Cadena (2020), la ontología política busca pluralizar la política abriendo la posibilidad de atender a desacuerdos entre mundos⁹. Considero que retomar esta perspectiva para repensar la política de comanejo puede permitirnos problematizar cómo es tomada la cosmovisión mapuche en el Plan de Gestión. Siguiendo a Blaser entiendo que la cosmovisión queda “más allá de lo racional” y es traída al comanejo como diferencia cultural, y por estos motivos en ciertas discusiones, como las que se iniciaron hace pocos años sobre “sitios sagrados” dentro de los Parques Nacionales Lanín y Nahuel Huapi, puede ser expulsada del espacio de discusión política de acuerdo con las concepciones dominantes acerca del límite más allá del cual el respeto por las diferencias culturales deja de ser racional (Blaser, 2019, p.67). En contextos donde el *kimvn* tensiona con las concepciones racionales dominantes deja de ser conocimiento para ser definido por la APN como creencia y cultura.

Marisol de la Cadena sostiene que en Latinoamérica la política indígena ha sido calificada como “política étnica” y que su activismo se asocia a una búsqueda por hacer prevalecer los derechos culturales. Y frente a esto se pregunta: “¿Qué pasa si la “cultura” es insuficiente, incluso inadecuada como noción, para pensar el desafío que representa la política indígena?” (de la Cadena, 2020, p.273). Plantearse esta pregunta para pensar el comanejo del PNNH implica un desafío, porque la idea de interculturalidad que sostiene esta política institucional se basa en una perspectiva relacional y funcional. Según Catherine Walsh (2010) la primera refiere al intercambio y contacto entre culturas, ocultando o minimizando los conflictos y las relaciones de poder, dominación y colonialidad, y la segunda se basa en el reconocimiento de la diversidad y la diferencial cultural con metas de inclusión en la estructura social más amplia. Sin embargo, es funcional al sistema neoliberal y capitalista existente porque no pone en cuestión las asimetrías y desigualdades sociales y culturales, opera en una lógica multicultural que reconoce la diferencia, pero la administra dentro del orden nacional, neutralizándola, controlando el conflicto étnico. Entiendo que la disputa que el Pueblo Mapuche y algunos/as funcionarios/as y técnicos/as de la APN vienen llevando adelante es por una interculturalidad crítica que reconozca que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado, jerarquizado y generizado. Es un tipo de interculturalidad que requiere la transformación de las estructuras, de las instituciones y de las relaciones sociales. Es un proyecto político por construir, una estrategia que no incorpora lo diferente dentro de estructuras institucionales ya establecidas, sino que debe implosionar desde la diferencia las estructuras coloniales de poder y refundarlas. Es una perspectiva que no parte del problema indígena sino que se presenta como una propuesta de sociedad (Walsh, 2010).

Frente a esto retomo la propuesta de Samanta Guiñazú (2019) para pensar que si adoptamos una perspectiva de interculturalidad crítica resulta necesario complementar este enfoque con las herramientas y discusiones brindadas por el análisis interseccional, entendiendo a este “enfoque intercultural con lente interseccional”, según el concepto propuesto por la autora, como un enfoque

9 Marisol de la Cadena (2020) toma esta definición de Rancière.

epistémico y operativo descolonizador que busca mostrar las especificidades de cada trama de desigualdades. En el caso del comanejo, a esta propuesta de pensar políticas públicas participativas interculturales e interseccionales, debemos sumarle lo plural, atendiendo la participación de seres no-humanos y los procesos de producción de mundos a partir de identificar “equivocaciones” y “excesos” que operan en estas alianzas estratégicas de conservación.

Siguiendo a Viveiros de Castro (2004) entiendo que el concepto de “equivocación” refiere a un fracaso para comprender que los entendimientos no son necesariamente iguales y que no refieren a distintas formas de *ver* el mundo, sino a distintas formas de *hacer* mundo(s). Estas equivocaciones no pueden ser corregidas o evitadas, pero si “controladas”, prestando atención al proceso de traducción (de la Cadena, 2020, p.294). En este sentido, entiendo que pensar que cuidado y conservación son sinónimos es una equivocación, y lo mismo sucede con los conceptos de *ixofij mogen* y biodiversidad. Según la cosmovisión mapuche el *ce* (persona) es un *newen* más en el *waj mapu*, pero con un rol fundamental: cuidador del *ixofij mogen*, es decir de todas las vidas que habitan estos espacios, para esto el *ce* debe mantener una comunicación permanente a través del *mapuzugun* (idioma de todos los *newen*). Este rol de cuidadoras recae en las mujeres, no por un vínculo esencial con la naturaleza y los no-humanos, sino porque, como bien explica Plumwood (1993), existe una asociación construida histórica y socioculturalmente que ha delegado (y relegado) en ellas el cuidado de la naturaleza en el marco de un sistema capitalista, patriarcal y androcéntrico que opera a partir de los dualismos y jerarquías de la ontología moderna. Ahora bien, como puede verse, en la idea de cuidado y en el concepto de *ixofij mogen* hay “algo más” que lo que la APN define como naturaleza y biodiversidad a conservar, la agencia de los no-humanos que conforman el *ixofij mogen* y el tipo de relaciones que se establece con estos seres a través del cuidado no responden simplemente a una forma distinta de ver el mundo sino a formas distintas de hacer mundos. Sin embargo, esto es un “exceso” para el comanejo, es decir: “un acontecer que desborda el rango de las preguntas de nuestra posible investigación o de nuestros marcos políticos, porque no disponemos aun de categorías conceptuales adecuadas para pensarlo, o porque las que tenemos son insuficientes” (Ramos, 2016, p.133-134).

Considero que por este motivo la cosmovisión mapuche sigue operando a un nivel de la cultura, habilitando el diálogo intercultural relacional y funcional, pero dejando en tensión y en espera diversas “equivocaciones” y “excesos”. Éstos pueden volverse un problema, pero también pueden ser la posibilidad de “desacelerar la razón” (Stengers en de la Cadena, 2020) y poner en riesgo las propias ideas y certezas del comanejo para crear una política plural. Después de todo, las relaciones con entidades no-humanas no son algo dado y esencial sino procesos, en el que como sostiene Ramos (2016), producir mundo(s) es un proyecto político.

Reflexiones en movimiento

En este trabajo busqué mostrar, por un lado, cómo la(s) participación(es) de las mujeres mapuche en el comanejo se entrama(n) con historias y experiencias personales que involucran a agentes humanos y no-humanos y que no se limita ni espacial ni temporalmente a los límites de la participación habilitados y definidos por la política institucional. En estos procesos, el

comanejo deja de ser simplemente una política pública con la que a veces tienen profundos conflictos, para volverse un espacio de afectividad y de encuentro con otras/os (no siempre humanos) en el que “están mejor” que antes cuando eran invisibilizadas y negadas por la política institucional. Sin embargo, como vimos, este reconocimiento de derechos en tanto “indígenas” ignora y oculta múltiples intersecciones de violencia y de lucha que se co-constituyen en sus cuerpos-territorios-vidas. En este marco, los espacios de encuentro con otras mujeres, los procesos formativos y la construcción de sororidades es también resultado del comanejo.

Por otro lado, me interesó destacar cómo la(s) participación(es) de mujeres mapuche en el comanejo desde su rol político de reproductoras del *mapuche kimvn* dislocan las dicotomías entre naturaleza/cultura, político/espiritual, razón/emoción que sostienen la política institucional, permitiendo ampliar los límites y posibilidades de esta política institucional. Estas otras dimensiones (espirituales, emotivas, maternales, corporales) que las mujeres mapuche van activando en su(s) participación(es) en el comanejo no operan solo en vínculos y relaciones sociales con humanos, sino desde una ontología relacional (Escobar, 2015) que disputa la hegemonía de la ontología moderna sobre la cual se sostiene el comanejo.

En este proceso si bien la política institucional no define una categoría de “mujer indígena” como destinataria específica, sí opera desde una representación implícita construida en las arenas globales de la conservación que las asocia al rol de guardianas y cuidadoras de la naturaleza. En el proceso de construcción del comanejo las *pu zomo* van utilizando estratégicamente esa imagen, pero a la vez la van disputando a partir de interseccionalidades situadas e históricas. De este modo, si bien de manera analítica este trabajo ha intentado pensar en este colectivo en relación a la política de comanejo, lo cierto es que las historias de vida y las experiencias de estas mujeres son particulares. Sin embargo, algo que se desprende del proceso de investigación es que la fuerza política de devenir mujer mapuche está dada colectivamente en el hacer juntas, en el encontrarse, en el desahogarse, en esos espacios lo personal se colectiviza y politiza.

Por último, a partir de lo analizado entiendo que es necesario repensar al comanejo como una política participativa, intercultural e interseccional (Guiñazú, 2019) que tenga en cuenta la pluralidad desde una perspectiva de la ontología política (Blaser, 2019) atendiendo a la(s) participación(es) de agentes no-humanos, a la posible existencia de otros mundos, a los “excesos”, las “equivocaciones”, haciendo política desde prácticas y sentidos que hoy se consideran “más allá de lo racional”, pero que abren la posibilidad de ampliar y pluralizar las políticas de conservación de la naturaleza a partir del cuidado desde una perspectiva mapuche.

Bibliografía

- Acker, J. (2006). Inequality Regimes. *Gender & Society*, 20(4), pp.441-464.
- Ahmed, S. (2004). Affective economies. *Social Text* 79, Vol.22, N°2, pp.117-139.
- Bermúdez Figueroa, E. y Roca Martínez, B. (2019). Participación de mujeres en el movimiento sindical. Análisis desde la perspectiva de los recursos de poder. *Sociología del trabajo* N°95, pp.53-72.
- APN [Administración de Parques Nacionales] (2019). *Plan de Gestión del*

Parque Nacional Nahuel Huapi. San Carlos de Bariloche.

Blaser, M. (2019) Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica* 3(2), pp.63-79.

Carenzo, S. y Schmukler, M. (2018). Hacia una ontología política del diseño cartonero: reflexiones etnográficas a partir de la experiencia de la Cooperativa Reciclando Sueños (La Matanza, Argentina). *Inmaterial. Diseño, Arte y Sociedad*, Vol.3, N° 5, pp.53-80.

Carenzo, S. y Trentini, F. (2020) Diálogo de saberes e (in)justicia epistémica en la construcción colaborativa de conocimientos y tecnologías: interpelando dicotomías desde las prácticas. *Ucronias* N°2, pp.99-129.

CMN [Confederación Mapuche Neuquina]. (2010). *Propuesta para un Kvme Felen Mapuche*. Neuquén: CMN.

Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: intersectionality, identity, politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, Vol.43, N°6, pp.1241-1299.

Cubillos, J. (2015). La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Retos y aportes feministas* N°7, pp.119-137

de la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, 33, pp.273-311.

Del Río Fortuna, C., González Martín, M. y País Andrade, M. (2013). Políticas y género en Argentina: aportes desde la antropología y el feminismo. *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, N°5, pp.54-65.

dos Santos, A. y Tola, F. (2016). ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología. *Avá* 29, pp.71-98

Dumoulin, D. (2005) ¿Quién construye la aureola verde del indio global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana. *Foro Internacional XLV* (1), pp.35-64.

Escobar, A. (2015) Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio. *Cuadernos De antropología Social*, (41), pp.25-37.

García Gualda, S. (2016). La chispa de la participación política: historias de mujeres mapuce durante el conflicto Pulmarí. *Religacion*, N° 2, pp. 9-24.

García Gualda, S. (2017). Kvme Felen y el retorno de la complementariedad. El utópico desafío mapuce frente a las políticas extractivistas y la violencia de género. *(En)Clave Comahue. Revista patagónica de estudios sociales*, N°22, pp.83-100.

García, A. y Valverde, S. (2007). Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, Neuquén, Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*. N°25, pp.111-132.

Gómez, M. (2014). Mujeres indígenas en Argentina: escenarios fugaces para nuevas prácticas políticas. *Publicar - Año XII N° XVI*, pp.59-81.

Gómez, M. (2020). 'Nosotras sin intermediarios': Acciones colectivas de mujeres indígenas contra los extractivismos y en defensa de sus territorios, *Etnografías Contemporáneas*, Año 6, Número 11, pp.190-218

Gómez, M. y Sciortino, S. (2018). *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*. Temperley: Tren en Movimiento.

Guiñazú, S. (2017). La performatividad de las políticas públicas: modalidades de interacción e interpelación entre Estado, sociedad e indígenas en el proceso de ejecución de una política pública indigenista, 2006-2017. *Revista Estado y Políticas Públicas* N° 9, pp.145-167.

Guiñazú, S. (2019). Interculturalidad y políticas públicas. Apuntes para la

construcción de políticas participativas e interculturales en el Municipio de San Carlos de Bariloche. *Antropología Cuadernos de Investigación*, 22, pp.57-73.

Lugones, M. (2008) Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, pp.73-101.

Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.

Ramos, A. R. (1994). The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology* 14(2), pp.153-171

Ramos, A. M. (2016). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá* 29, pp.131-154.

Sciortino, S. (2017). Semillas, hijos y pueblos: cuando la maternidad se conforma en lucha. *Revista Corpus* Vol. 7, pp.1-8.

Shore, C. (2010). La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. *Antípoda* (10), pp.21-49.

Trentini, F. (2016). Procesos de construcción de la diferencia cultural en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi. *Revista de Estudios Sociales* 55(1), pp.32-44.

Trentini, F. (2019). Tensiones entre un modelo ideal y la construcción cotidiana de un proyecto de co-manejo. Aportes desde un enfoque etnográfico. En Ferrero, B. (Comp.) *Islas de Naturaleza: perspectivas antropológicas sobre las políticas de conservación* (pp. 197-253). Rafaela: Ediciones UNRaf.

Ulloa, A. (2005). Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. En: D. Mato (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedades en tiempos de globalización* (pp.89-109). Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Ulloa, A. (2020). Mujeres indígenas en su relación con la categoría de género y los feminismos. En: Ulloa, A. (Ed.) *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina* (pp.29-62). Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Valdez, C. (2017). Aportes *mapuce* para pensar el género, *Corpus* Vol. 7, No 1, pp.1-8.

Valdez, C. (2020). Cuerpoterritorio: territorios de conocimiento. Memoria y movilidad en el agenciamiento de pu zomo mapuce en el sur del actual territorio argentino. En: Ulloa, A. (Ed.) *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina* (pp.157-194). Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití, Journal of the Society for the Anthropology of the Lowland South America* 2 (1), pp.3-22

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En: Viaña, J, Walsh, C. y Tapia, L. *Construyendo interculturalidad crítica* (pp.75-96). La Paz: Convenio Andrés Bello.

Florencia Trentini es doctora, licenciada y profesora en Antropología Sociocultural por la UBA. Investigadora asistente del CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología de la UNQ. Es docente en la UBA y la UNQ. Ha publicado distintos artículos con referato sobre políticas de comanejo de áreas protegidas y pueblos indígenas. Actualmente investiga sobre procesos de producción de conocimientos ambientales en sectores populares a través del "cuidado" desde una perspectiva feminista.