

Procesos de construcción de la *diferencia cultural* en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi*

Florencia Trentini**

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2015 • Fecha de aceptación: 03 de junio de 2015 • Fecha de modificación: 22 de agosto de 2015
DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.02>

RESUMEN | El artículo buscó analizar, desde un enfoque etnográfico, los procesos de construcción de la *diferencia cultural* en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi (Patagonia, Argentina), a partir de problematizar la articulación entre identidad, cultura y territorio. Entendiendo al co-manejo como una arena conservacionista (global-local) en la que entran en disputa múltiples intereses que van reconfigurando las identidades y políticas ambientales, se concluye que las comunidades no son abordadas como productos históricos sino como entidades totalizantes y homogéneas que para ser legitimadas e incorporadas al co-manejo deben cumplir con atributos prefigurados. Por el contrario se muestra como las distintas “formas de ser comunidad” requieren de una plasticidad institucional que no es posible garantizar con versiones tan modelizadas de co-manejo.

PALABRAS CLAVE | Co-manejo, diferencia cultural, conservación (palabras clave de autor).

Processes of Constructing *Cultural Difference* in the Co-management of Nahuel Huapi National Park

ABSTRACT | This article has sought to present an ethnographic analysis of the processes of constructing *cultural difference* in the co-management of Nahuel Huapi National Park (Patagonia, Argentina). It focuses on the articulation of identity, culture and territory, understanding co-management to be a global-local conservationist arena in which multiple interests that reshape identities and environmental policies come into dispute. The study concludes that communities are not approached as historical products in this process, but rather as totalizing and homogeneous entities that must comply with predetermined attributes in order to be legitimized and incorporated into the co-management process. In contrast to this tendency, it shows how different “ways of being a community” require a degree of institutional plasticity that cannot be guaranteed with such rigid models of co-management.

KEYWORDS | Co-management, cultural difference, conservation (Author’s Keywords).

Processos de construção da *diferença cultural* na cogestão do Parque Nacional Nahuel Huapi

RESUMO | Este artigo buscou analisar, de um enfoque etnográfico, os processos de construção da *diferença cultural* na cogestão do Parque Nacional Nahuel Huapi (Patagônia, Argentina), a partir da problematização da articulação entre identidade, cultura e território. Entendendo a cogestão como uma arena conservacionista (global-local) na qual entram em disputa múltiplos interesses que vão reconfigurando as identidades e políticas ambientais, conclui-se que as comunidades não são abordadas como produtos históricos, mas sim como entidades totalizantes e homogêneas que, para serem legitimadas e incorporadas à cogestão, devem cumprir com atributos prefigurados. Pelo contrário, mostra-se como as diferentes “formas de ser comunidade” requerem de uma plasticidade institucional que não é possível garantir com versões tão modeladas de cogestão.

PALAVRAS-CHAVE | Cogestão, diferença cultural, conservação (palavras do autor).

* Este trabajo es producto de mi investigación doctoral *Pueblos indígenas y áreas protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi*, realizada gracias a una beca doctoral del Conicet en el marco del Proyecto UBACyT 2012-2015 “Etnicidades, movimientos y comunidades indígenas en contextos de promoción de emprendimientos productivos: una perspectiva comparativa entre los pueblos indígenas Mapuche, Chané y Qom”, FFyL-UBA, dirigido por el Dr. Sebastián Valverde. Agradezco a los/as evaluadores/as de este artículo por sus valiosos aportes y comentarios.

** Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y becaria postdoctoral del Conicet (Argentina). Investigadora del Instituto de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (IESCT), Universidad Nacional de Quilmes (Argentina). Entre sus últimas publicaciones se encuentran: “El doble filo del esencialismo verde: repensando los vínculos entre pueblos indígenas y conservación” (en co-autoría con Sebastián Carenzo). En *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*, compilado por Trincherro, H.; Campos Muñoz, L y Valverde, S., 103-134. Buenos Aires: UAHC-FFyL UBA, 2014 y “Ecología política y conservación: el caso de co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi y el Pueblo Mapuche”. *Pilquen* Año XIV (15): 1-11, 2012. ✉ flortrentini@gmail.com

Introducción

Históricamente los parques nacionales han sido concebidos como espacios sin habitantes, pensados para resguardar la belleza y riqueza de los paisajes naturales. Para los pueblos indígenas que habitaban estos territorios, en los que se constituyeron áreas protegidas, esto implicó expulsión, despojo y negación de sus derechos (Stevens 1997). Sin embargo, una tendencia creciente en las últimas décadas ha generado cambios en la forma de concebir y manejar estas áreas, entendiendo que el aislamiento no es la solución y que los derechos de estos pueblos tienen que ser respetados y su participación asegurada (Borrini 1997).

Este cambio de enfoque dio lugar a manejos participativos o co-manejos de las áreas protegidas. *Grosso modo*, estos pueden ser definidos como alianzas o acuerdos que se establecen entre los interesados en un territorio o conjunto de recursos que se encuentra bajo un determinado status de protección, para compartir entre ellos las funciones de manejo, derechos y responsabilidades (Borrini 1997).

El presente artículo es parte de mi investigación doctoral con la que busco contribuir al análisis de las relaciones que existen entre los pueblos indígenas y las áreas protegidas, en el marco de “alianzas estratégicas” que devienen centrales para (re)pensar la conservación del medio ambiente y el uso sustentable de los recursos naturales. En este trabajo analizo, desde una perspectiva etnográfica, el *proceso de construcción de la diferencia cultural* en el co-manejo establecido entre la administración del Parque Nacional Nahuel Huapi (PNNH) y el pueblo mapuche,¹ a partir de problematizar la articulación entre la identidad, la cultura y el territorio que la categoría de co-manejo moviliza o prescribe.

El PNNH se crea en 1934 con la sanción de la Ley Nacional 12.103,² siguiendo el modelo de áreas protegidas norteamericano (Stevens 1997). Dentro de su jurisdicción se establecieron severas restricciones con respecto al uso de los recursos y se impuso un modelo de reserva sin habitantes que trajo como consecuencia violentos desalojos de pobladores originarios de la zona. Actualmente el PNNH ocupa una superficie de 717.261 hectáreas al norte de la Patagonia, al suroeste de la provincia de Neuquén y noroeste de la provincia de Río

Negro en Argentina. En los últimos años, la relación con las comunidades locales que habitan en la jurisdicción del PNNH se ha visto modificada en el marco de estos cambios a nivel mundial, que a partir de la década de 1970 empiezan a hacer foco en la participación de estas poblaciones en la gestión y conservación de áreas protegidas (Amend y Amend 1991).

En nuestro país, esta nueva relación tomó cuerpo dentro de las políticas institucionales de la Administración de Parques Nacionales (APN), principalmente en el co-manejo del Parque Nacional Lanín (PNL).³ En este contexto, la histórica relación de negación y exclusión dio paso a una lenta incorporación de la participación de los pueblos indígenas en las políticas y acciones de conservación, redefinidas como interculturales (Carpinetti 2005). En este sentido, lo acontecido en el PNL desde finales de los 90 es considerado una experiencia “bisagra” en la relación de estos pueblos con la APN.

Entonces, el proyecto de co-manejo del PNNH debe entenderse en el marco de una política global que actualmente reconoce y revaloriza la importancia de las comunidades locales, integrando aspectos culturales, sociales, económicos y políticos a un terreno previamente considerado como estrictamente ecológico y ecosistémico. Así, la diversidad biológica presente en las áreas protegidas comenzó a pensarse fuertemente relacionada con la diversidad cultural de los pueblos indígenas, consolidando a nivel global lo que Dumoulin (2005) define como “programa de la doble conservación”. Esto ha dado lugar a la vinculación entre los reclamos político-jurídicos de preexistencia y ocupación ancestral con el *saber conservar* estos territorios.

El surgimiento y desarrollo del co-manejo del PNNH recupera localmente cuestiones del ambientalismo global, donde la figura del “nativo ecológico” (Ulloa 2005) construida en estas arenas deviene central al momento de pensar las relaciones con las comunidades indígenas. Pero al mismo tiempo retoma orientaciones previas, delineadas a partir de la experiencia del co-manejo del PNL. Estas líneas han ido definiendo formas explícitas e implícitas de llevar adelante este proceso, que no siempre respondieron a las particularidades del PNNH.

Los co-manejos considerados exitosos alrededor del mundo evidencian, como común denominador, la participación de pueblos indígenas que han habitado históricamente los espacios que se pretenden conservar preservando sus pautas culturales.⁴ El valor heurístico del caso analizado en el presente trabajo está dado

1 El pueblo mapuche (gente de la tierra en *mapuzungun*, idioma mapuche) es uno de los pueblos originarios del actual sur de Chile y Argentina que sobrevivieron a los ataques genocidas llevados adelante por ambos Estados a fines del siglo XIX, conocidos como *Pacificación de la Araucanía y Conquista del Desierto*. En la actualidad, en Argentina este pueblo habita en varias provincias, principalmente en Neuquén, Río Negro y Chubut.

2 Ley de creación de la Dirección (posteriormente Administración) de Áreas Protegidas de Argentina.

3 Para profundizar sobre el caso del co-manejo del PNL ver Carpinetti (2005).

4 Numerosos trabajos abordan casos de co-manejo alrededor del mundo, entre ellos: Li (2002), Tyler (2006), Cisneros (2007), Tytelman (2008) y Andrade (2009).

justamente por la imposibilidad de enmarcarlo en esta lógica, ya que algunas de las comunidades asentadas dentro de la jurisdicción del PNNH no pueden acreditar (recurriendo a elementos jurídicamente validados) haber habitado históricamente los territorios que actualmente reclaman, y otras no lo han hecho (auto)adscribiéndose públicamente como indígenas hasta hace pocos años. Por tal motivo, entiendo que el análisis de este proceso permite poner en cuestión las bases del programa de doble conservación.

Al iniciar mi investigación en el año 2009, la frase que quienes estaban vinculados al co-manejo me repetían una y otra vez era que yo “estaba tocando un tema sensible”, y esto era así porque para los técnicos y funcionarios del PNNH no estaba claro si quienes decían ser indígenas y comunidades lo eran “verdaderamente”. Se hablaba de un co-manejo, pero también se sostenía que en Nahuel Huapi “nunca había habido indios”, y que las “comunidades nuevas” que se estaban conformando eran “inventos oportunistas” para quedarse con territorios que (actualmente) valían mucho dinero. Para los funcionarios y técnicos del PNNH, y para la sociedad local no estaba muy claro cómo era que los históricos “pobladores criollos” del parque se “volvían” mapuches. Frente a esto, resulta interesante indagar las condiciones de posibilidad que permitieron el surgimiento de un co-manejo en dicho parque.

Assies (2003) sostiene que en el contexto de la globalización neoliberal se pone en-sitio culturalmente a los indígenas, induciéndolos a que se mantengan “fieles a su primitivismo cultural”, construyéndolos como “ecologistas natos”. Por lo tanto, si bien hubo un importante avance en el reconocimiento de derechos territoriales de los pueblos indígenas, este avance se dio a la par de la construcción de un modelo de subjetividad indígena conformado a partir de la interpenetración de signos de “indianidad” y “ambientalismo”, construyendo a los territorios indígenas como islas en un mar de desarrollo. Dentro de las áreas protegidas, las representaciones y prácticas del *ser indígena* se basan fundamentalmente en la metáfora del “buen salvaje ecológico” (Ulloa 2005), establecida en las arenas globales de la conservación, la cual sostiene que los indígenas “naturalmente” saben cómo conservar, cumpliendo con el objetivo principal de las áreas protegidas (Carenzo y Trentini 2014).

Hale (2002) explica que esta situación es el resultado de enmarcar el reconocimiento de los derechos indígenas en un “multiculturalismo neoliberal” que reconoce ciertos derechos, brindando a los indígenas opciones limitadas que no amenazan ni modifican el modelo hegemónico. Frente a esto, lo que termina sucediendo según Assies (2003) es que se crea un círculo vicioso en el que las políticas de reconocimiento y las políticas de identidades se retroalimentan sosteniendo y fomentando discursos esencialistas.

Para romper con este esencialismo recupero el planteamiento de Gupta y Ferguson (1992), quienes sostienen que es necesario discutir el isomorfismo explícito o tácito entre espacio, lugar y cultura. Estos autores afirman que tomar la comunidad como preexistente y localizada, es decir, como un punto de partida dado, no permite prestar atención a los procesos que han intervenido en la construcción simbólica de un espacio como lugar, distinto de otros en términos de unidades culturales. Lo que muestran estos autores es que la *diferencia cultural* ocurre en un espacio continuo y conectado, atravesado por relaciones políticas y económicas, y por lo tanto, debe ser entendida como producto de procesos históricos de un mundo social y espacialmente interconectado.

Retomo estos planteamientos porque entiendo que permiten dar cuenta del imaginario global construido sobre los indígenas. Es decir, definir a un grupo como indígena es fácil cuando este presenta características claras: mantiene (total o parcialmente) su identidad cultural, materializada en prácticas y saberes ancestrales que desarrolla históricamente en un territorio específico, espacialmente delimitado. Y en el caso de que este sea un espacio de conservación a lo largo de su presencia histórica, los indígenas pueden demostrar que saben cómo conservarlo y que por lo tanto pueden ser socios en esta tarea.

Sin embargo, las comunidades del co-manejo del PNNH no cumplen con ninguno de los requisitos que *a priori* definen las alianzas estratégicas de conservación. No pueden demostrar una ocupación permanente del espacio o no se han reconocido históricamente como integrantes del pueblo mapuche. Por lo tanto, el caso analizado evidencia un límite de estas alianzas estratégicas al momento de la construcción de demandas indígenas por territorio. Como he sostenido en un trabajo previo (Carenzo y Trentini 2014), este límite proviene del uso de la relación entre diversidad cultural y biodiversidad, materializada en los saberes y prácticas tradicionales para legitimar o deslegitimar los reclamos territoriales de estas comunidades. Así, se construye una matriz aparentemente inseparable entre biodiversidad-territorio-identidad-cultura-derechos que es puesta en cuestión en el caso de estudio.

Mi interés en analizar los *procesos de conformación de comunidades* en el co-manejo del PNNH se basa justamente en poder indagar qué sucede cuando no se cumple con las pautas que globalmente establecen y definen los co-manejos: ¿Qué sucede cuando se establecen alianzas estratégicas con comunidades que no pueden demostrar que han vivido de forma permanente en un territorio determinado y que históricamente no han sido concebidos como “culturalmente diferentes”?

Siguiendo a Ferrero (2013), entiendo el co-manejo como una “arena conservacionista”, es decir, como un espacio territorial y discursivo donde los sistemas

de manejo del ambiente y las identidades son colectivamente negociados y generados. La participación en esta arena establece una tensión entre la creación de identidades como grupos sociales y su creación como grupos sociales. Por un lado, existen imposiciones para organizarse en determinadas formas institucionales, en este caso en comunidades; pero por otro lado estas formas brindan la posibilidad de reclamar derechos frente al Estado y de luchar por el territorio. Así, entran en disputa nuevas formas de gobierno de los territorios, entendiendo *gobierno* en términos foucaultianos como una serie de finalidades diversas y muchas veces contradictorias que dan lugar a discusiones, reinveniciones y revisiones que van creando y recreando al co-manejo en su aplicación (Ferrero 2011).

Considero que el co-manejo implica una nueva forma de territorialización en tanto nueva forma de sometimiento y ordenamiento de los territorios y disciplinamiento de las poblaciones, pero también da lugar a las luchas, resistencias, negociaciones, acuerdos y nuevos posicionamientos por parte de las comunidades. Es una arena en la cual entran en disputa múltiples intereses que van reconfigurando los límites de esta experiencia, brindando a las comunidades un espacio de posibilidades políticas sin precedentes. En estos procesos (globales-locales) las comunidades transitan, negocian y reformulan los mecanismos institucionales, mientras ellas mismas cambian, se modifican y se transforman (Papalia 2012).

El trabajo etnográfico me ha permitido centrar el análisis en las relaciones entre los sujetos y los grupos que conforman el co-manejo del PNNH. Relaciones que más allá del marco general son particulares en cada caso, lo que lleva a logros, conquistas, obstáculos y fracasos distintos a lo largo del proceso de construcción del co-manejo y de la disputa por recursos, territorios y derechos específicos. No obstante, como busco mostrar a lo largo de este artículo, en el PNNH la categoría de comunidad indígena cristaliza la *diferencia cultural*, invisibilizando los efectos de las históricas relaciones de poder y dominación. El uso de esta categoría como algo “natural”, propio de la organización de cualquier grupo indígena, sin tener en cuenta los procesos históricos específicos de la zona y de cada uno de estos colectivos, genera permanentes obstáculos, contradicciones y cuestionamientos a los propios *procesos de conformación de comunidades*, y en consecuencia al *co-manejo*.

Políticas de reconocimiento estatal y procesos de conformación de comunidades indígenas: repensando la diferencia cultural

La región de Nahuel Huapi ha sido históricamente considerada como “sin indios”. Esto se debe al proceso particular de conformación y consolidación del Estado-nación argentino en la zona, en donde el PNNH vino a

cumplir un rol central.⁵ Por tal motivo, la creación de este parque no puede pensarse separada del proceso iniciado en la “Conquista del Desierto”, porque esta institución fue la que logró cumplir con creces los objetivos de poblar, colonizar, resguardar y administrar los territorios ganados “al indio”, imponiendo y sosteniendo en el tiempo una “identidad nacional” que excluyó y controló otras identidades como las étnicas. Así, “lo mapuche” ha sido históricamente invisibilizado y estigmatizado, dando lugar a un largo proceso de des-adscripción étnica (García y Valverde 2007).

A partir de la década de 1930, la APN fue el principal referente del Estado en la región, y mediante sus políticas institucionales fue estableciendo actividades e identidades permitidas y prohibidas. Las limitaciones impuestas con respecto al uso del territorio y los recursos generaron consecuencias inmediatas en la vida de quienes habitaban previamente las tierras. Las economías familiares estaban basadas en la agricultura y ganadería, por lo que las restricciones en pos de la conservación provocaron grandes trastornos modificando las relaciones sociales, políticas, económicas y simbólicas de estos pobladores con sus territorios.⁶

La relación que se les permitió a los pobladores tener (o no) con las tierras fue definiendo distintos “tipos” de habitantes. Las categorías con las cuales se ha identificado a los sujetos en la región se fueron estableciendo, principalmente, con base en la propiedad o no propiedad de las mismas. Históricamente, dentro de jurisdicción del PNNH se clasificó a los sujetos entre “los privados”, con título de propiedad sobre sus tierras; “los pobladores” con Permisos Precarios de Ocupación y Pastaje (PPOP), con derecho de uso y usufructo, pero no de propiedad; y “los intrusos”, quienes no tenían ningún derecho a habitar el PNNH y debían ser desalojados (Pérez 2011). Quienes hoy se reconocen como mapuches y se organizan en comunidades indígenas han sido históricamente identificados como “pobladores criollos” o como “intrusos”.

Mientras los títulos de propiedad eran permanentes, para poder conservar los PPOP se debían respetar las normas y reglamentaciones establecidas por la institución y sobre todo pagar en tiempo y forma los derechos de pastaje. Para la década de 1940 muchas familias no habían podido cumplir con las normativas y los pagos, razón por la cual los permisos no les fueron renovados. Así, muchos “pobladores” se convirtieron en “intrusos”. Además, los PPOP eran personales e intransferibles y no permitían el fraccionamiento, imposibilitando el reconocimiento por vía jurídica de divisiones

5 Para profundizar en este tema ver Bessera (2011).

6 Para profundizar en las políticas del PNNH durante los primeros años en la zona ver García y Valverde (2007), Trentini (2009) y Pérez (2011).

en el interior de las familias. Esto generaba continuos conflictos entre los hermanos, ya que cuando los hijos crecían y el titular del permiso fallecía solo uno de ellos podía quedar como nuevo titular y permanecer en el territorio. Además, al morir el titular quienes seguían viviendo en la población eran “intrusos” hasta que lograban regularizar su situación. En este sentido, la cantidad de normas a seguir para poder continuar con la posesión de un permiso y la complejidad que implicaba su sucesión eran para el PNNH formas de vaciar los territorios (Pérez 2011).

La política de distribución de tierras en el interior del PNNH ha generado relaciones de poder asimétricas entre quienes poseen títulos de propiedad y aquellos que recibieron PPOP. Actualmente, para los “pobladores” y “comunidades”, estos permisos siguen siendo el único documento que valida la ocupación de los territorios ya que continúan sin tener la propiedad de los mismos. Asimismo, las categorías de “privado”, “poblador” o “intruso” continúan operando en el presente en relación con otros procesos actuales como el co-manejo. Así, las comunidades que se conforman a partir de un poblador con PPOP son entendidas desde la institución como “procesos de vuelta al territorio” que no plantean mayores complicaciones que un cambio de adscripción. Mientras que “volver” a un territorio que se encontraba vacío por un desalojo se define como una “recuperación”, poniendo en cuestión la legitimidad del reclamo hasta tanto se logre comprobar que realmente habitaron ese territorio específico en el pasado.

Actualmente, distintas familias de “pobladores” comienzan a adscribirse públicamente como parte del pueblo mapuche, revalorizando su identidad étnica en el marco de disputas territoriales. En estos procesos las familias, organizadas ahora públicamente como comunidades indígenas, reafirman su preexistencia al Estado argentino (y en consecuencia a la APN) anclando su identidad en el pasado y recurriendo a la memoria para fortalecer sus discursos étnicos (Crespo y Tozzini 2009). Cabe señalar que este proceso se da en un contexto en el que el Estado argentino —igual que muchos Estados latinoamericanos— viene desarrollando una política más favorable en relación con los pueblos indígenas. Esto les brinda mayor protección legal y permite la apertura de espacios para la disputa y la negociación, así como también para la organización y revalorización de sus costumbres ancestrales (Bazán 2003).

En este contexto, el reclamo en términos de “pobladores” o de “comunidades” tiene implicancias significativamente distintas para las posibilidades de negociar, disputar y dialogar. No obstante, estos procesos de re-adscripción étnica (García y Valverde 2007) no deben ser entendidos en términos instrumentales u oportunistas ni la conformación de comunidades debe ser pensada como sinónimo de “invento”, sino que estas

prácticas deben entenderse en el marco de los particulares procesos históricos que se dieron en la región una vez finalizada la “Conquista del Desierto” y que generaron relaciones de poder específicas en cuanto al acceso a la tierra y al *ser indígena* (García y Valverde 2007; Trentini 2009).

En el contexto particular de la región de Nahuel Huapi, donde no existieron comunidades indígenas históricamente reconocidas como tales, las categorías de “poblador” e “intruso” se resignifican y devienen centrales al momento de pensar los procesos actuales de conformación de comunidades. Como sostiene Briones (2013), en el norte de Patagonia estos procesos presentan una heterogeneidad que recién está empezando a registrarse y analizarse. Según esta autora, en Argentina las políticas de invisibilización de “lo indígena” fueron acompañadas de prácticas de marcación de la alteridad que construyeron ideas de “comunidad” propias del sentido común y de los requerimientos jurídicos. Así, se han ido estableciendo ciertos pasos a seguir al momento de conformar este tipo de agrupaciones que no suelen coincidir con los variados procesos vividos por los sujetos y colectivos expuestos a estas políticas.

Las comunidades dentro de la jurisdicción del PNNH pertenecen a este grupo que despierta dudas y cuestionamientos porque no “encaja” en lo que desde el sentido común se entiende por “comunidad indígena”. Según sostiene Briones (2013), estos cuestionamientos son resultado de entender a las construcciones identitarias desde una visión instrumentalista que responsabiliza a los sujetos y grupos por lo que afirman ser, sin contemplar que los seres humanos construyen identidades pero no lo hacen en condiciones elegidas por ellos. Como bien explica esta autora, estas visiones no tienen en cuenta la violencia material y simbólica impuesta por prácticas hegemónicas de discriminación y estigmatización entre identidades permitidas y prohibidas.

Para el caso en estudio, estas visiones no permiten explicar tampoco por qué bajo condiciones semejantes algunos se adscriben como mapuches y otros no, o por qué algunos se organizan en comunidades mientras otros rechazan esta posibilidad. Frente a esto, retomando el planteamiento de Briones (2013), entiendo que para abordar la complejidad de estos procesos es necesario analizar las brechas entre las condiciones de sujeción y subjetivación, es decir, las brechas entre la construcción del sí mismo y del sometimiento al Estado (Fassin 2004, citado en Boccara 2007).

También es necesario tener en cuenta el proceso histórico de discriminación, invisibilización y estigmatización de “lo mapuche” en la región de Nahuel Huapi y las políticas estatales que, principalmente mediante la actuación del PNNH, han ido delineando arenas de límites y posibilidades en las que hasta hace

pocos años era imposible pensar en la autoadcripción étnica. En este sentido, entiendo que los procesos de des-adcripción y re-adcripción étnica son situaciones históricas y, por lo tanto, deben entenderse y analizarse teniendo en cuenta las relaciones de poder imbricadas en relaciones interétnicas, permitiendo dar cuenta de las negociaciones, contradicciones, acuerdos y desacuerdos presentes en estas relaciones.

En la región de Nahuel Huapi, una de las formas de poner en cuestión los procesos de conformación de comunidades “nuevas” es sosteniendo que son “inventos”, y la forma de argumentar esto es compararlas con las comunidades “ancestrales” que habrían existido “desde siempre”. Esto desconoce los procesos y no da cuenta de que estas comunidades son resultado de la gestión del Estado con posterioridad a “la Conquista”. Como afirma Delrío, las comunidades (nuevas o ancestrales) “no constituyen lo que ‘ha quedado’, sino lo que ha sido hecho por los pueblos originarios a partir de la expropiación estatal y de las sucesivas políticas genocidas” (2005, 296).

Algo que resulta interesante en los *procesos de conformación de comunidades* en el PNNH es que al inicio estos grupos solían definirse como “comunidades indígenas”, categoría reconocida por el Estado. Pero a lo largo del proceso, estos grupos comenzaron a revalorizar “su cultura” y cosmovisión, y de la mano del fortalecimiento comunitario empezaron a definirse como *lof*. El significado de esta palabra en *mapuzungun* (idioma mapuche) podría traducirse como *comunidad*. Sin embargo, el uso del término en su idioma tiene implicancias diferentes en términos políticos, al momento de vincularse con la institución y disputar derechos, porque permite remarcar que esta presencia es “culturalmente diferente”.

Esta diferencia puede entenderse si distinguimos en estas conformaciones un proceso hacia afuera y otro hacia adentro. Por un lado, para ser reconocidos por el PNNH como comunidad y formar parte del co-manejo estos grupos deben seguir ciertos pasos burocráticos, como la obtención de la personería jurídica que los vuelve comunidad hacia el afuera. Generalmente, esto se da con anterioridad al fortalecimiento interno del grupo por lo que “desde afuera” suele verse como algo forzado y meramente oportunista. Con el tiempo, estos grupos llevan a cabo un proceso de fortalecimiento interno en el que el concepto de *lof* no solo implica el reconocimiento estatal, la posibilidad de acceder a derechos diferenciales y el auto-adscribir como indígenas —algo que podría estar más asociado al concepto de comunidad—, sino que permite ir más allá vinculando este proceso con “un origen”. Como afirma Pacheco de Oliveira (2010), este “origen ontológico” anclado en la cosmovisión del pueblo mapuche sitúa las conexiones en planos que no pueden ser atravesados o arbitrados por “los de afuera”.

En los últimos años, principalmente a partir del año 2000, distintas familias reconocidas históricamente como pobladores empezaron a adscribir públicamente como mapuche y a conformarse y organizarse como comunidades indígenas. Frente a este proceso, es importante señalar una diferencia entre el reconocimiento jurídico y el reconocimiento de la sociedad en general. A pesar de que la mayoría de las comunidades del PNNH poseen personería jurídica y son reconocidas por la APN en el marco del co-manejo, las comunidades aún no son aceptadas por algunos sectores de la sociedad local porque, según se argumenta en la zona, surgieron “espontáneamente” en los últimos años y, por lo tanto, entienden que no son “verdaderos” mapuche sino “oportunistas”.

En este sentido, es fundamental reiterar que al momento de reconocer comunidades indígenas existieron importantes diferencias entre las políticas del PNL y del PNNH (Valverde y Stecher 2011). En este último, las políticas de expulsión de los pobladores fueron muy intensas. Incidieron en la ausencia de reconocimiento público de los indígenas con la consiguiente falta de formalización de comunidades e invisibilización de “lo mapuche” (García y Valverde 2007). Por lo tanto, los *procesos de conformación de comunidades* no pueden entenderse sino es en relación con estas políticas estatales.

Históricamente, el concepto de comunidad ha estado asociado a la indisociable relación entre territorio-identidad-cultura, naturalizando “la diferencia”, tomándola como “algo dado”. Sin embargo, como bien explica Briones (2013), aun en comunidades cuyo estatus no ha sido cuestionado resulta imposible establecer una relación exacta entre grupo y territorio. Frente a esto, entiendo que es fundamental des-esencializar el concepto de comunidad indígena prestando especial atención a las prácticas de sujeción que marcan límites a los procesos de conformación de este tipo de colectivos.⁷

En este sentido, siguiendo el planteo de Briones (2013), considero que para entender los cambios en los procesos de identificación es necesario tener en cuenta los cambios en las políticas de reconocimiento y analizar cómo estos cambios tensan los procesos de construcción de identidad, dando lugar a la emergencia de espacios de acción política. En palabras de la autora, “es a partir de formas contextuadas de enfrentar semejante tensión que emergen diversas formas de ser indígenas o de preferir no serlo” (2013, 13).

Para el caso que analizamos, la autenticidad —demarca espacios sociales como legítimos o ilegítimos— lleva a utilizar categorías como “indígena” o “comunidad”, que entendidas acriticamente invisibilizan las históricas

7 Ver Brosius (1999) y Gómez y Ferrero (2012) para profundizar la idea de “esencialismo estratégico” vinculado a la conservación y el ambientalismo.

relaciones de poder y dominación. Como se pregunta Pacheco de Oliveira retomando a Radhakrishnan “¿por qué no puedo ser indiano sin tener que ser ‘auténticamente indiano’? ¿La autenticidad es un hogar que construimos para nosotros mismos o es un gueto que habitamos para satisfacer al mundo dominante?” (Pacheco de Oliveira 2010, 29).

En el PNNH, la autenticidad —definida a partir de la relación entre identidad-cultura-territorio— ha ido delineando formas de *ser más o ser menos mapuche*, y por lo tanto, de tener más o menos legitimidad. Esta es la vara que ha permitido definir políticas exitosas de co-manejo con algunas comunidades, mientras en otras se llevó adelante una no-política, que implicó no desalojarlas pero tampoco incluirlas en prácticas concretas de administración compartida. Asimismo, esta dicotomía entre autenticidad/inautenticidad al momento de clasificar los *procesos de conformación de comunidades* depende de las políticas de reconocimiento establecidas por el PNNH.

Para ser reconocidos e incorporados al co-manejo estos colectivos deben contar con la personería jurídica (ya sea nacional o provincial), es decir, deben realizar trámites para constituirse formal y jurídicamente como “comunidad indígena”. Mediante estos requerimientos una familia deviene comunidad y en el PNNH esto genera un quiebre con un proceso regional que históricamente ha desconocido la existencia formal de comunidades mapuche. En este sentido, como explica Tozzini (2012), el propio Estado genera estereotipos y se construye como un “productor de inautenticidades”. En el caso en estudio, siguiendo el modelo “exitoso” del PNL, se imponen determinados requisitos para constituirse formalmente como “comunidad” y así dar cuenta de la “diferencia cultural”. Solo mediante estos pasos estos colectivos adquieren una “nueva condición” que les permite acceder a derechos diferenciales. Sin embargo, esta “política de reconocimiento” termina generando una inautenticidad que lleva a la propia institución a dudar de estos procesos y en consecuencia a obstaculizar el co-manejo.

La diferencia cultural interpelada desde las prácticas: los casos de las comunidades Kinxikew y Roberto Maliqueo

En marzo del año 2008 se inauguró una *ruka* (casa) de venta de artesanías en la comunidad Kinxikew. Este acto fue presentado públicamente como una iniciativa conjunta entre la comunidad y el PNNH. En aquel momento yo estaba cerrando el trabajo de campo para mi tesis de licenciatura y fui invitada a participar en una de las primeras reuniones de co-manejo que se realizaba en el marco del recientemente creado “Programa Permanente de Desarrollo de Pobladores y Comunidades de Pueblos Originarios”. Este Programa tenía

como objetivo profundizar las relaciones existentes entre el PNNH, las “poblaciones” y las “comunidades indígenas”, que hasta ese momento se encontraban conformadas y reconocidas dentro de su jurisdicción, entre ellas la comunidad Kinxikew.

La creación del Programa respondía a un intento por parte de la administración del PNNH de replicar la experiencia del “exitoso” co-manejo que se venía llevando adelante en el PNL desde el año 2000, pero tratando de repensarlo con base en las particularidades de este parque. El intendente y los técnicos entendían que a diferencia de lo que sucedía en Lanín, en Nahuel Huapi existían más “poblaciones criollas” que “comunidades indígenas” y, por lo tanto, no había que establecer un co-manejo sino un tipo de proyecto que involucrara también a los pobladores no-indígenas. A mi entender, más allá de la cantidad de comunidades, la principal diferencia estaba dada por las características de las mismas, fundamentalmente por el tiempo de su existencia pública, conformación formal y reconocimiento institucional, ya que a diferencia de Lanín, en este parque no se habían reconocido comunidades previamente. Por lo tanto, los *procesos de conformación de comunidades* vividos en Nahuel Huapi desde finales de la década de 1990 implicaron un importante desafío para esta administración.

En el año 2000, mientras se iniciaba un co-manejo en el PNL, en el PNNH recién se comenzaba a hablar públicamente de indígenas y comunidades donde antes solo había habido “pobladores”. En este sentido, es importante aclarar que algunos documentos oficiales de la APN (censos, actas, informes) se refieren a ciertos habitantes como “indígenas” y en algunas cartas algunos pobladores adscriben como “indígenas” o como “comunidad”. Sin embargo, entiendo que los procesos que se viven en el PNNH a partir del año 2000 merecen ser abordados de manera específica, sin por esto negar que previamente hayan existido este tipo de adscripciones, y remarcando que lo que sucede es que se formalizan relaciones comunitarias que existían antes de la conformación jurídica de estos colectivos.

Para poder pensar en un co-manejo, era necesario que existieran comunidades indígenas, en tanto las mismas eran las contenedoras de la *diferencia cultural*. Esto se debe a que el modelo establecido en el PNL y continuado en el PNNH se basa en el reconocimiento a “otra cultura” y en el principio de interculturalidad, haciéndolo aplicable solo a comunidades indígenas y no a poblaciones no-indígenas, como sucede en otros casos de co-manejo alrededor del mundo. En Argentina, estos procesos surgen como una política institucional de la APN en respuesta al reclamo impulsado por el pueblo mapuche en jurisdicción del PNL. Sin embargo, como en el PNNH no existían comunidades indígenas reconocidas formalmente, entiendo que “producir la diferencia cultural” fue el primer requisito necesario

para poder pensar en este tipo de proyecto. Siguiendo la lógica establecida en Lanín, en el PNNH el co-manejo es definido como:

Compartir responsabilidades de administración, manejo y control de un territorio o recurso buscando integrar todas las formas de conocimiento, respetando la diversidad cultural y promoviendo el desarrollo de prácticas sustentables. Asimismo se destaca que actualmente, 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.⁸

En esta definición pueden reconocerse las líneas globales del “programa de doble conservación”: conservación del medio natural (biodiversidad) y de los rasgos identificadorios de tradición y cultura (diversidad cultural) que conjuntamente han contribuido a modelar el paisaje. Ahora bien, si las políticas institucionales del PNNH en sus primeros años en la región dieron lugar a un proceso de des-adscripción étnica, entonces ¿cómo podría pensarse que “el paisaje” se ha moldeado con la presencia histórica de una “diferencia cultural” que se buscó invisibilizar o expulsar?

El reconocimiento formal a la comunidad Wiritrá marca el inicio del *proceso de construcción del co-manejo* en el PNNH si consideramos por esto el comienzo de una gestión compartida en territorios de una comunidad indígena jurídicamente constituida. Desde entonces, la expresión co-manejo ha servido para referirse a las relaciones entre el parque y las comunidades indígenas que se iban conformando. No obstante, el co-manejo en tanto proceso fue tomando distintas formas y se dio de maneras más o menos institucionalizadas y formalizadas. Así, el concepto de co-manejo ha sido utilizado para referirse a distintas formas de acción que se han ido articulando en relaciones contradictorias a lo largo de los últimos quince años.

Para fines analíticos, entiendo que el *proceso de construcción del co-manejo* puede dividirse en tres etapas: una primera que va desde el reconocimiento de Wiritrá en el año 2000 hasta finales del año 2007 cuando se conforma el “Programa Permanente de Desarrollo de Pobladores y Comunidades de Pueblos Originarios”; un segundo momento que va desde la creación de este programa hasta inicios del 2012 cuando se formaliza mediante una resolución administrativa el co-manejo; y una tercera etapa comienza con esta institucionalización formal. Los cambios de etapa están marcados principalmente por modificaciones en la dinámica institucional, con base en la mayor formalización del co-manejo dentro de la estructura administrativa del parque.

Centraré el análisis en las dos primeras etapas, debido a que en estos momentos acontecieron la mayoría de los procesos de conformación de comunidades. En la primera estas conformaciones se dieron a partir de pobladores con PPOP y no generaron un problema para la administración del Parque porque, según me explicaban los funcionarios, esto implicaba un cambio de adscripción y en todo caso la vuelta de integrantes de la familia a un territorio en el que había permanecido viviendo el titular del permiso. Por el contrario, durante la segunda etapa las comunidades que se conformaron no contaban con ningún reconocimiento previo de la APN como “pobladores”, lo que generó una profunda discusión sobre su autenticidad/inautenticidad, y en consecuencia sobre sus derechos, obstaculizando el desarrollo del co-manejo.

Me interesa especialmente el caso de la comunidad Roberto Maliqueo porque se conformó a partir de un poblador históricamente calificado como “intruso”. El 24 de noviembre de 2008, la comunidad Maliqueo realizó una “recuperación territorial” en el Valle del Challhuaco (a 12km de Bariloche) de donde afirmaban haber sido desalojados por la APN a mediados de la década del 50. En este caso no existían pruebas escritas que dieran cuenta de la presencia previa de la familia en el territorio que reclamaban, y por otro lado, su recuperación se daba en una zona que en el 2004 había sido recategorizada por el PNNH como “área crítica” por su alta prioridad de conservación debido a la presencia de especies únicas y características del lugar que se encontraban amenazadas y que era necesario proteger.

Por lo tanto, la comunidad Maliqueo era la primera que reclamaba territorio sin que al menos uno de sus integrantes hubiera permanecido en el lugar como poblador y no poseía un PPOP que diera cuenta de su presencia histórica en ese territorio específico. Además, el reclamo en un sector categorizado como “área crítica” trajo a la discusión de este caso el problema de la conservación de la biodiversidad, y desde la institución se sostuvo que los Maliqueo no sabían conservar el territorio porque no habían vivido en él de forma permanente. Frente a esto, analizar de forma comparativa el caso de los Maliqueo —entendido como un “problema” para el co-manejo— con el de los Kinxikew —definido como un ejemplo de “éxito” de esta nueva relación— permite mostrar dos formas distintas de vincular la identidad, la cultura y el territorio, y su relación con la legitimación y el acceso a determinados derechos.

El caso de la comunidad Kinxikew

El reconocimiento histórico que el PNNH realizó en el año 2005 —al otorgarle públicamente a la comunidad Kinxikew el manejo de dos cotos de caza de ciervo colorado que se encuentran en su territorio— ha

8 Administración de Parques Nacionales. Página web oficial del Parque Nacional Nahuel Huapi. <http://www.nahuel-huapi.gob.ar>.

servido como un argumento fundamental en el reclamo de preexistencia al Estado y ha sido clave en el proceso de fortalecimiento de esta comunidad.

La comunidad Kinxikew se encuentra asentada en Paso Coihue, a mitad de camino entre Bariloche y Villa La Angostura. Está compuesta por diez familias que viven en el territorio de forma permanente y por quince que residen en las localidades cercanas. Históricamente ha sido reconocida como una “población” con PPOP. En abril de 2003, la familia fue desalojada de una parte del territorio que era reclamada por un supuesto heredero de la familia Newbery, pero diez días después del desalojo recuperaron pacíficamente la zona en litigio conformados como “comunidad mapuche” y un fallo judicial ordenó “restituirles” el campo. La defensa denunció que la sentencia de desalojo implicaba “inconstitucionalidad” y violación de las normas internacionales vigentes en relación con los pueblos indígenas y se recusó a los jueces intervinientes por emitir fallos anti-constitucionales. En esta presentación judicial los Kinxikew afirmaron reivindicar su pertenencia al pueblo mapuche preexistente al Estado argentino y sostuvieron que podían demostrar su presencia ancestral en el territorio (Trentini 2009).

Históricamente, los Kinxikew han sido una familia criancera que practica la ganadería extensiva para su subsistencia y también para la venta. Si bien esto no ha representado un conflicto con la APN, en los últimos años desde la institución se ha comenzado a plantear la necesidad de una reconversión productiva en pos de la conservación. Así, se elaboró conjuntamente entre la comunidad y una técnica del Parque un proyecto de diversificación productiva, y se ha comenzado a plantear la necesidad de trabajar con el turismo.

Si bien los Kinxikew no se han reconocido históricamente como mapuches, sí son reconocidos como antiguos pobladores, y por lo tanto, pueden demostrar sin cuestionamientos que han habitado el territorio “desde siempre” y que su presencia ha ayudado a conservarlo. Desde la perspectiva institucional *saben habitar* su territorio y no son un “peligro” para la conservación. Esto debe entenderse en los marcos de un proyecto de co-manejo, que siguiendo la matriz establecida por el “programa de doble conservación” establece que identidad-cultura-territorio deben pensarse con relación al desarrollo sustentable. Así, la preservación de la biodiversidad permitirá la preservación de la diversidad cultural y viceversa.

Esta lógica que vincula identidad-cultura-territorio de forma esencialista es la que impera al momento de pensar proyectos de desarrollo sustentable, principalmente mediante el turismo cultural mercantilizando los saberes y prácticas indígenas como vestigios de un modo de vida exótico y en armonía con la naturaleza. De esta manera, los Kinxikew dividen sus prácticas entre

“mostrables”: ceremonias, bailes, venta de artesanías, caminatas, cabalgatas; y “ocultas”: ganadería extensiva, caza, recolección de leña. Por *ocultas* no me refiero a que las hacen sin que la institución sepa, sino que no son las que muestran hacia “el afuera”. Curiosamente son estas prácticas las que históricamente han realizado, pero que no encajan en lo que se espera de los indígenas dentro de un área protegida.

Frente a esto, entiendo que el “éxito” se logra a costa de la esencialización de la “diferencia cultural”, invisibilizando las condiciones socio-históricas de producción de esta diferencia, desvinculándola de las formas de sujeción, dominación y explotación que ha sufrido y sufre esta comunidad. La relación entre esta comunidad y el PNNH se consolidó a partir de un acelerado proceso de (re)construcción de la etnicidad, alimentando el esencialismo desde el que suele pensarse a los pueblos indígenas. Por este motivo su proceso de conformación como comunidad no fue puesto en duda por la institución y rápidamente se les otorgaron derechos diferenciales, como dejar de pagar el pastaje o manejar los cotos de caza.

El caso de la comunidad Roberto Maliqueo

El caso Maliqueo fue justamente opuesto. Esta comunidad se encuentra ubicada en una zona turística conocida como Valle del Challhuaco. Está conformada por trece familias que descienden de Antonio Maliqueo y María Florinda Catrillao. En sus memorias familiares, los Maliqueo cuentan que en la década del 50 fueron desalojados del territorio que actualmente reclaman, pero que ellos continuaron haciendo uso del territorio y reclamando por distintos medios que se revirtiera la medida para poder volver a asentarse definitivamente.

Una vez concretado el desalojo la familia se asentó en El Frutillar, un barrio “del alto” de Bariloche. Estos barrios rodean la ciudad y son conocidos como “inseguros” y “peligrosos”, como los lugares donde viven los “pobres”, los “violentos” y “delincuentes”. En la mayoría de estos barrios no hay cloacas ni gas (en una ciudad que alcanza muy bajas temperaturas durante el invierno), la mayoría de las viviendas son casillas de madera y/o chapa, las calles no están asfaltadas. Muchos viven en casas tomadas o comparten casas entre varias familias en un mismo terreno. Vivir en esta situación es para los Maliqueo el resultado del desalojo y entienden que la salida consiste en *volver al territorio*. Por este motivo se decidieron a “recuperarlo”, conformados como “comunidad mapuche”.

El principal problema al momento de la conformación de esta comunidad fue delimitar objetivamente el territorio en disputa, ya que no existía ningún documento institucional que diera cuenta del lugar exacto y de

hectáreas específicas a reclamar. La discusión se centró en dos aspectos ligados al territorio: desde la institución se sostenía, por un lado, que el sector que reclamaban actualmente no era el que habían ocupado en el pasado, y por otro lado, argumentaban que el “uso” que hacían hoy de ese espacio no era propio de una comunidad indígena.

Al momento de conformarse como comunidad, los Maliqueo no encajaron en la lógica del “programa de doble conservación”. No podían comprobar haber convivido con la naturaleza desde tiempos inmemoriales sin destruirla, ya que habían sufrido un largo proceso de desalojos y relocalizaciones desde la llegada de la APN a la zona. Además no mostraban signos evidentes de “indianidad”, factibles de ser catalogados como saberes y prácticas tradicionales que debían conservarse junto con la biodiversidad del territorio. Por lo tanto, no entraban dentro de la lógica de las políticas de reconocimiento de la APN, basadas en un fuerte esencialismo que necesitaba de ciertas pautas que dieran cuenta de que “eran indios”. No practicaban ceremonias, no hablaban el *mapuzungun*, no vestían como mapuches, es decir, no contaban con las “marcas diacríticas” que permitían dar cuenta de la “diferencia cultural”.

A esto se sumaba el hecho de que no pudieron establecerse de forma permanente en el territorio y debieron continuar con una dinámica urbano-rural/rural-urbana viviendo en Bariloche durante la semana y yendo al territorio los fines de semana. Desde la institución, lejos de profundizar en las causas de esto —que se debían principalmente a la prohibición de construir una casa y a las constantes limitaciones en el desarrollo de actividades que les permitieran su subsistencia— se sostenía que no permanecían ahí toda la semana, como una forma más de mostrar que no eran una “verdadera” comunidad.

El principal argumento utilizado para desacreditar el reclamo de esta comunidad fue la conservación de la biodiversidad, ya que los Maliqueo reclamaban territorio en un “área crítica”. Con base en el conocimiento científico, principalmente de los biólogos e ingenieros forestales, se sostuvo que esta comunidad *no sabía* conservar. Básicamente, la comunidad no podía acreditar saberes tradicionales (diversidad cultural) que pudieran vincularse con la conservación de la biodiversidad. Esto generó el establecimiento de una “no-política”, es decir que no se los desalojó ni se los denunció, pero tampoco se promovió el trabajo conjunto. La imposibilidad de llevar adelante proyectos articulados con la institución —en los marcos del co-manejo que garantizaran su subsistencia, como sucedía en Kinxikew— generaba que los Maliqueo desarrollaran ciertas prácticas consideradas por la institución como “prohibidas”. Así, parecían ser “indios aculturados” que no sabían conservar y eran un peligro para el área crítica.

Con la institucionalización del co-manejo en 2012 y la inclusión de la comunidad Roberto Maliqueo dentro del colectivo genérico del pueblo mapuche, se le ha reconocido a la comunidad su “diferencia cultural” y su autenticidad, convirtiéndola en socia de la conservación del área crítica. En la práctica esto ha implicado un proceso complejo en el que se sigue trabajando, no sin conflictos. Sin embargo, me interesa subrayar que esto vuelve a invisibilizar las relaciones de poder y dominación, y la vinculación de estas con la conservación. Si algo ha demostrado la comunidad Roberto Maliqueo es el desfase entre el modelo ideal de comunidades que deben conformar un co-manejo y su experiencia histórica y cotidiana de desigualdad. Por lo tanto, reconocerles una “diferencia cultural” dada como parte del pueblo mapuche, continúa ocultando el proceso de construcción de esa “diferencia”.

A modo de conclusión

Como expliqué al inicio, mi interés por analizar etnográficamente el proceso de construcción de la *diferencia cultural* en el co-manejo del PNNH se debió a las particularidades que presenta este caso y a la posibilidad que brinda para poder repensar, desde las prácticas, ese modelo construido globalmente basado en el “programa de doble conservación”. Al igual que otros proyectos de co-manejo alrededor del mundo, el caso en estudio toma su definición de las arenas globales. Sin embargo, las particularidades históricas de la región hacen que esta definición no encaje con los procesos vividos por las actuales comunidades del parque.

Mi interés en esta problemática surgió del trabajo con las comunidades, fundamentalmente con la Roberto Maliqueo que durante la segunda etapa del co-manejo fue fuertemente cuestionada, precisamente por no cumplir con estos requisitos. Esto me llevó a preguntarme por qué el co-manejo no se construía o pensaba a partir de estos casos complejos, en lugar de basarse en una definición abstracta que terminaba poniendo en cuestión la legitimidad de las comunidades y en consecuencia sus derechos.

El hecho de estar trabajando con otras comunidades me permitió visualizar cómo la vinculación de la institución con cada uno de estos colectivos era distinta, a pesar de que esta relación se calificara siempre como co-manejo. Entonces comencé a problematizar los procesos de conformación de estas comunidades y a pensar que había *distintas formas de ser comunidad*. Sin embargo, estas diferencias quedaban invisibilizadas detrás de esta categoría que homogeneizaba los procesos. La existencia de “una comunidad” daba cuenta de la existencia de la “diferencia cultural”, pero esta históricamente había permanecido oculta en un proceso de des-adscripción étnica como resultado de políticas que invisibilizaron y estigmatizaron la presencia indígena en la región.

Por este motivo, el surgimiento público de este tipo de organizaciones generó irremediablemente discusiones sobre la autenticidad/inautenticidad, y en consecuencia sobre la legitimidad/ilegitimidad de estos procesos.

Mientras algunas comunidades fueron legitimadas por la institución, otras fueron fuertemente cuestionadas. Estas diferencias se debieron a que se validó la autenticidad con base en un esencialismo sostenido en la idea de “la doble conservación” y del vínculo entre identidad-cultura-territorio. El reconocimiento de derechos estaba asociado a la posibilidad de demostrar autenticidad, entendida en función de una sumatoria de rasgos que permitirían acreditar “objetivamente” la “diferencia cultural”. Esta está fuertemente vinculada con lo ontológico, ya que la vinculación entre identidad-cultura-territorio se expresa en una forma diferente de ser y estar. Sin embargo, como bien sostiene De la Cádema (2009), esta “diferencia ontológica” es invisibilizada de la arena política impidiendo que se dispute el monopolio de la ciencia para repensar la naturaleza y la relación con las entidades no-humanas, y esto deviene fundamental al momento de pensar la conservación en los marcos del co-manejo.

De esta manera, los procesos de conformación de comunidades en el PNNH permiten mostrar cómo la perspectiva estereotipada respecto a *ser indígena* inscribe el proceso de construcción política de estos sujetos en un registro esencializante y dicotómico: “buen salvaje ecológico” o “indio aculturado”, dando lugar a “éxitos” o “fracasos” en la aplicación del co-manejo. No obstante, ambas concepciones ocultan los efectos de relaciones de desigualdad y subordinación derivadas de procesos de relaciones interétnicas particulares que se expresan en las trayectorias y experiencias complejas de estas comunidades. Como sostiene Boccara (2007), esta “culturalización de las relaciones sociales” obliga a los actores involucrados a definirse en función de su identidad étnica, invisibilizando las desigualdades de la estructura socio-económica, sin dar cuenta de cómo la situación de postergación y pobreza influye en las producciones culturales.

El problema radica en tomar “la comunidad” como punto de partida para establecer la autenticidad/inautenticidad de estos procesos. Por lo tanto, en los marcos actuales del co-manejo, la categoría *comunidad indígena* tiene implicancias específicas. Al ser reconocido como tal un colectivo es legitimado como “diferente” y tiene acceso a derechos también diferentes. No obstante, esta categoría se cristaliza de tal manera que invisibiliza los procesos históricos particulares vividos por estos grupos en jurisdicción del PNNH y oculta las históricas relaciones de dominación y desigualdad que constituyen los procesos de conformación de estas comunidades. Frente a esto se entiende que es necesario abordar los distintos procesos en los que se construye la *diferencia cultural*, y en los que los espacios reclamados actualmente se constituyen como territorios.

Las particularidades y heterogeneidades de las comunidades de este parque hacen necesario repensar lo indígena, básicamente porque no encaja con “lo indígena” y vuelve necesario, como bien sostiene Briones (2013), entenderlo como espacios de agencia y acción política a partir de los que se disputa, se negocia y se resiste. En el PNNH, las comunidades no son abordadas como productos históricos sino como entidades homogéneas y totalizantes que para ser legitimadas e incorporadas al co-manejo deben cumplir con atributos prefigurados. Por el contrario, entiendo que las *distintas formas de ser comunidad* requieren una plasticidad institucional que no es posible garantizar con versiones tan modelizadas de co-manejo que son aprendidas por los involucrados antes de la implementación local del proyecto.

Entonces, la integración y participación de las comunidades en el co-manejo se realiza a costa de cristalizar una concepción estática y espacialmente acotada de la relación entre biodiversidad-territorio-identidad-cultura-derechos, basada en una identidad ambiental esencializada construida globalmente por medio de alianzas estratégicas de conservación y del “programa de doble conservación”, que es retomada por la institución, pero también por las propias comunidades.

El establecimiento de un co-manejo implicó determinadas formas de definir la articulación entre identidad-cultura-territorio. Por tal motivo, los *procesos de conformación de comunidades* no pueden entenderse sino en relación con estas formas específicas de articulación que este proyecto moviliza o prescribe, otorgando o negando legitimidad y derechos. Sin embargo, las comunidades han ido desarrollando distintas formas de disputar “la autenticidad”. Es cierto que es necesario “encajar” en el co-manejo, pero esto no implica que las comunidades no negocien, resistan y hasta impugnen estos requerimientos, reconfigurando los límites y posibilidades de acción política de esta experiencia.

Si el co-manejo implicó por primera vez la posibilidad de *ser diferente*, esa “diferencia cultural” tenía que ser de una manera particular, establecida en las políticas de reconocimiento institucional. Así, “la diferencia” se convierte en algo “dado” y no en el resultado de procesos históricos de un mundo social y espacialmente interconectado (Gupta y Ferguson 1992). Las comunidades se convierten en entidades homogéneas y totalizantes que deben cumplir con atributos prefigurados para ser legitimadas e incorporadas al co-manejo, en lugar de ser entendidas como productos históricos de particulares relaciones de poder y desigualdad.

Gran parte de los obstáculos en la implementación del co-manejo a lo largo de estos años se debió a la disputa constante entre lo que se espera de las “verdaderas” comunidades, definidas con base en el discurso global de la conservación, y lo que son las “verdaderas” comunidades,

como resultado de los procesos históricos específicos y particulares vividos en el PNNH. Por lo tanto, considero que uno de los principales desafíos de esta experiencia es desnaturalizar lo que todos los sujetos involucrados entienden por *co-manejo*, algo que aprenden antes en las arenas globales o en experiencias previas (como las del PNL) por fuera del nivel local de prácticas cotidianas. Para superar estos obstáculos es necesario dejar de considerar al *co-manejo* como una herramienta prefigurada globalmente que se aplica a nivel local, y pensarlo como una arena de disputa política que se construye y reconstruye permanentemente en su aplicación.

Referencias

1. Administración de Parques Nacionales. *Página web oficial del Parque Nacional Nahuel Huapi*. <http://www.nahuelhuapi.gov.ar>.
2. Amend, Stephan y Thora Amend, eds. 1991. *¿Espacios sin habitantes? Parques Nacionales de América del Sur*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad - UICN.
3. Andrade, Germán. 2009. "¿El fin de la frontera? Reflexiones desde el caso colombiano para una nueva construcción social de la naturaleza protegida". *Revista de Estudios Sociales* 32: 48-59.
4. Assies, Willem. 2003. *Territorialidad, indianidad y desarrollo: las cuentas pendientes*. Tercera Semana de la Cooperación y de la Solidaridad Internacionales. Tolosa. <http://www.iisg.nl/labouragain/documents/assies.pdf>.
5. Bazán, Víctor. 2003. "Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina: diversos aspectos de la problemática. Sus proyecciones en los ámbitos interno e internacional". *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, XXXVI (108): 759-838.
6. Bessera, Eduardo. 2011. "La nacionalización de las fronteras patagónicas. Los Parques Nacionales como herramienta estatal de ocupación e integración territorial". En *Procesos históricos, transformaciones sociales y construcciones de fronteras. Aproximaciones a las relaciones interétnicas*, coordinado por Sebastián Valverde, Graciela Maragliano, Marcelo Imbemba y Florencia Trentini, 67-105. Buenos Aires: Editorial FFyL-Universidad de Buenos Aires.
7. Boccara, Guillaume. 2007. "Etnogubernamentalidad: la formación del campo de la salud intercultural en Chile". *Chungara* 39 (2): 185-207.
8. Borrini Feyerabend, Grazia. 1997. *Manejo participativo de áreas protegidas: adaptando el método al contexto. Temas de política social*. Ecuador: UICN-SUR.
9. Briones, Claudia. 2013. "Formas de enraizarse en la mapu: procesos de formación de comunidad en Norpatagonia, Argentina". Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional CEISAL. Universidade Fernando Pessoa.
10. Brosius, Peter. 1999. "Analyses and Interventions. Anthropological Engagements with Environmentalism". *Current Anthropology* 40 (3): 277-309. <http://dx.doi.org/10.1086/200019>.
11. Careno, Sebastián y Florencia Trentini. 2014. "El doble filo del esencialismo verde: repensando los vínculos entre pueblos indígenas y conservación". En *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*, compilado por Hugo Trincherro, Luis Campos y Sebastián Valverde. Buenos Aires: UAH - FFyL-Universidad de Buenos Aires.
12. Carpinetti, Bruno. 2005. *Derechos indígenas en el Parque Nacional Lanín*. Buenos Aires: APN.
13. Cisneros, Paul. 2007. *Gobernanza ambiental y conservación de la naturaleza: un caso de control territorial indígena en el parque nacional Yasuni*. Quito: Programa de Estudios Socioambientales.
14. Crespo, Carolina y Alma Tozzini. 2009. "Entrar, salir y romper el cristal. Demandas territoriales y modalidades de clasificación en Lago Puelo (Patagonia-Argentina)". *Boletín de Antropología* 23 (40): 55-78.
15. De la Cádena, Marisol. 2009. "Política indígena: un análisis más allá de 'la política'". *WAN Journal* 4: 139-171.
16. Delrío, Walter. 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
17. Dumoulin, David. 2005. "¿Quién construye la aureola verde del indio global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana". *Foro Internacional XLV* (1): 35-64.
18. Ferrero, Brián. 2011. "Conservación, comunidades y certificación. Un análisis de la relación entre capital y conservación en la provincia de Misiones". En *Entre chacras y plantaciones: trabajo rural y territorio en producciones que Argentina exporta*, compilado por Andrea Mastrangelo y Verónica Trpin, 147-173. Buenos Aires: CICCUS.
19. Ferrero, Brián. 2013. "La conservación de la naturaleza como arena de acción política: dos conflictos en la provincia de Misiones". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales XI* (15): 33-54.
20. García, Analía y Sebastián Valverde. 2007. "Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, Neuquén, Argentina". *Cuadernos de Antropología Social* 25: 111-132.
21. Gómez, Raimundo y Brián Ferrero. 2012. "Gobernabilidad y ambientalismo en la selva Panaranaense". *Avá. Revista de Antropología* 20: 73-94.
22. Gupta, Akhil y James Ferguson. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23.
23. Hale, Charles. 2002. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524. <http://dx.doi.org/10.1017/S0022216X02006521>.
24. Li, Tania. 2002. "Engaging Simplifications: Community-Based Resource Management, Market Processes

- and State Agendas in Upland Southeast Asia". *World Development* 30 (2): 265-283. [http://dx.doi.org/10.1016/S0305-750X\(01\)00103-6](http://dx.doi.org/10.1016/S0305-750X(01)00103-6).
25. Pacheco de Oliveira, João. 2010. "¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil". *Desacatos* 33: 13-32.
 26. Papalia, Muriel. 2012. "Construcción de demandas políticas de comunidades Mbyá guaraníes en contextos de conservación de la naturaleza". *Cuadernos de Antropología Social* 36: 119-150.
 27. Pérez, Alejandra. 2011. "De libres salvajes a ciudadanos intrusos. La marginalidad de la incorporación indígena una vez finalizada la conquista". En *Procesos históricos, transformaciones sociales y construcciones de fronteras. Aproximaciones a las relaciones interétnicas*, coordinado por Sebastián Valverde, Graciela Maragliano, Marcelo Impemba y Florencia Trentini, 107-128. Buenos Aires: Editorial FFyL-Universidad de Buenos Aires.
 28. Stevens, Steve. 1997. *Conservation through Cultural Survival. Indigenous Peoples and Protected Areas*. Washington: Island Press.
 29. Tozzini, Alma. 2012. "Pudiendo ser mapuche'. Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo Provincia de Chubut", disertación doctoral, Universidad de Buenos Aires.
 30. Trentini, Florencia. 2009. "Relaciones interétnicas y políticas estatales en el Departamento Los Lagos, Provincia de Neuquén", tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires.
 31. Tyler, Stephen. 2006. *Comanejo de recursos naturales: aprendizaje local para reducir la pobreza*. Ottawa: Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.
 32. Tytelman, Carolina. 2008. "Comunidades aborígenes y comanejo de recursos naturales: entre la burocratización y la estrategia". Ponencia presentada en el IX Congreso Argentino de Antropología Social. Universidad Nacional de Misiones.
 33. Ulloa, Astrid. 2005. "Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible". En *Políticas de economía, ambiente y sociedades en tiempos de globalización*, coordinado por Daniel Mato, 89-109. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
 34. Valverde, Sebastián y Gabriel Stecher. 2011. "Políticas estatales en relación al acceso al territorio del pueblo mapuche en el corredor de los lagos de Norpatagonia: análisis histórico, comparativo y regional". En *Procesos históricos, transformaciones sociales y construcciones de fronteras. Aproximaciones a las relaciones interétnicas*, coordinado por Sebastián Valverde, Graciela Maragliano, Marcelo Impemba y Florencia Trentini, 129-160. Buenos Aires: Editorial FFyL- Universidad de Buenos Aires.