

Estudios en Antropología Social  
Nueva Serie - Volumen 1, Número 1  
Enero - Julio 2016 / ISSN: 2314-3274  
Centro de Antropología Social  
Instituto de Desarrollo Económico y Social

## Sección 'Miradas'

(pp. 4 - 32)

Esta sección publica artículos originales redactados especialmente por varios reconocidos especialistas en respuesta a un interrogante o tema planteado por los Editores de la revista.

### **Antropología y políticas públicas**

En esta ocasión, propusimos a tres reconocidas colegas debatir la relación entre la producción del conocimiento antropológico y su aporte al diseño de políticas públicas. Los ejes propuestos para el debate fueron: a) examinar son las posibles conexiones entre antropología y políticas en la temática específica de cada autora; b) considerar si es posible denominar esta relación bajo los conceptos usualmente esgrimidos de “antropología aplicada” y “antropología y gestión” o si corresponde recurrir a otros; c) explorar los desafíos que el tipo de teoría y metodología antropológica imponen a esta relación; d) examinar los desafíos metodológicos, teóricos y éticos que presenta; e) y analizar si la forma de escritura difiere de otros trabajos no orientados a la intervención.

### **Autoras invitadas:**

Diana Lenton

Ana Padawer

Brígida Renoldi



Miradas

## Tensiones y reflexividad en la aproximación antropológica a la política indigenista

Diana Lenton  
UBA / CONICET  
dlenton@filo.uba.ar

### Resumen

A pesar de los cambios ocurridos tanto en la formación como en las incumbencias de los antropólogos, persiste en el imaginario social la idea de que los “problemas culturales”, y específicamente aquellos relativos a los pueblos originarios, conforman nuestro campo de trabajo “natural”. Uno de los ámbitos en los que suele haber una demanda para el aporte de conocimiento antropológico es el de la política indigenista, o política pública indígena. La demanda proviene, por un lado, de la agencia estatal, en virtud de los nuevos marcos normativos que, al establecer mecanismos de consulta y participación, auspician la intervención de profesionales relacionados con la temática. Por otro lado, las nuevas generaciones de dirigentes o miembros activos de los pueblos originarios conocen, interactúan con, y a veces demandan la colaboración de, los antropólogos en aquellos temas que les resultan sensibles y que permiten el trabajo en colaboración. En este artículo ponemos en cuestión la pertinencia de la noción de “antropología aplicada” en esta clase de acercamientos. A la vez, planteamos la importancia de la reflexividad en el quehacer de la antropología llamada “aplicada” tanto como en la “investigación pura”, para esclarecer y prevenir las tensiones provenientes de las expectativas que los otros sectores intervinientes tienen acerca de la intervención antropológica.

PALABRAS CLAVE: Indigenismo; Política indigenista; Participación; Colaboración; Reflexividad

### Tensions and reflexivity in the anthropological approach to the indigenist policy

#### Abstract

Despite the changes that have occurred both in the training and in the areas of competence of the anthropologists, persists in the social imaginary the idea that "cultural problems", and specifically those relating to indigenous peoples, make up our "natural" field. One of the areas where usually there is a demand for the contributions of anthropological knowledge is that of the indigenist policy, or indigenous public policy. The demand comes, on the one hand, from the State's agencies; this is due to the new regulatory frameworks that, inasmuch as they establish mechanisms for consultation and participation, cause the intervention of professionals related to the theme. On the other hand, the new generations of leaders or active members of indigenous peoples know, interact with, and sometimes require the collaboration of anthropologists on issues that are sensitive to them and allow the collaborative work. In this article, we question the relevance of the notion of "applied anthropology" regarding this kind of approaches. At the same time, we suggest the importance of reflexivity in the works both of the so-called "applied" anthropology and of the "pure research", to clarify and to prevent the tensions that emerge from expectations that the other involved sectors have about anthropological intervention.

KEY-WORDS: Indigenism; Indigenist policy; Participation; Collaboration; Reflexivity.

Recibido el 28/12/2015; recibido con modificaciones el 19/04/2016; aceptado el 21/04/2016.

Desde sus inicios, la Antropología fue distinguida entre las ciencias sociales por su interés en la diferencia intraespecífica y por su búsqueda nunca satisfecha de un método capaz de abordar tal diferencia. A medida que transcurrió el tiempo, las preferencias fueron deslizando desde la diferencia biológica (a la que se atribuía capacidades explicativas de la evolución humana, así como justificativas de la desigualdad entre poblaciones), hacia la diversidad en términos sociales, políticos, culturales, simbólicos, económicos, ecológicos. La antropología se desarrolló y se fue especializando a través del rastreo de la diferencia, en tanto imagen especular o negativa de su propia fuente epistemológica.

Hace décadas se generalizó la expresión “el otro”, como síntesis bastante ambigua de todas las diversidades posibles: el contacto con el otro, la imagen del otro, el “otro cultural”. Los estudios que buscaban unir el foco sobre estos “otros” con la investigación de los propios estados neocoloniales, hablaron de “otros internos” (Segato, 2007). A la vez, a lo largo del último siglo la antropología fue cambiando su eje desde la diversidad entendida en términos étnicos y localizada en las periferias del imperio occidental, hacia una miríada de diversidades localizadas en el corazón de occidente y definidas en función de su distancia con los grupos hegemónicos del capitalismo. Esta nueva diversidad de diversidades repuso la pregunta por “el otro”, luego de un período crítico en la que la denuncia por el origen imperial de la disciplina observó y acicateó el hallazgo de coincidencias con otras complicidades epistémicas más perdurables (Restrepo, 2012). Ahora sí, la preocupación por “el otro” en antropología ya no significa un campo acotado de estudio sino un modo de abordar una realidad que es diversa a pesar de las tendencias hegemónicas globales, haciendo de la conciencia de esta diversidad un método y una advertencia. En momentos en que el discurso gubernamental anuncia que “La Patria es el Otro”, el Estado hace propia una lectura de la ciudadanía que, aunque no define los ejes de la otredad, favorece sin duda una representación de lo social capaz de subvertir la dicotomía civilización / barbarie sobre la que se fundó una gran parte de las políticas sociales a lo largo del último siglo.

A pesar de ello, perdura en el imaginario social un concepto de la antropología como el estudio de las “culturas exóticas”. Entonces, no es extraño que la demanda social de antropólogos se

produzca más en relación a problemáticas definidas como “culturales” que a muchas otras para las que la antropología también tiene experiencia suficiente. En los estados nacionales surgidos de procesos de descolonización, las “culturas exóticas” –valga el oxímoron– son asociadas invariablemente a los llamados pueblos originarios, con quienes también se asocian los “problemas culturales” planteados en términos de deficiencia, inercia, carestía o incapacidad.

Dentro del espectro de los “problemas culturales” que un antropólogo puede ser llamado a resolver en relación a pueblos originarios, está el de las políticas indigenistas, muchas veces llamada “política indígena” en los discursos estatales.<sup>1</sup> Se trata del cuerpo normativo y discursivo mediante el cual el Estado (nacional, provinciales, locales) administra las relaciones interétnicas, surgidas tras los procesos de colonización, descolonización, expansión estatal y expropiación territorial, con los pueblos originarios, es decir aquellos grupos preexistentes a dichos procesos y que fueron afectados por ellos.

Entonces, esta “política”, cuando nos referimos a la temática de los pueblos originarios, ya viene predefinida desde un corpus discursivo que en el caso de nuestro país, desde hace un siglo y medio abreva en algunos escasos conceptos sociológicos, y especialmente en concepciones del “problema indígena” surgidas en otros ambientes, como el militar o el religioso y más recientemente el indigenismo de ONGs y “think-tanks”. A mediados del siglo XX, con las gestiones llamadas desarrollistas, se inicia una demanda algo más sistemática por parte del Estado, de profesionales de las ciencias sociales, incluyendo a los antropólogos (Lenton, 2005 b). A la vez, perdura un modelo de gestión de la temática indígena que incluye la extracción de sus funcionarios del riñón de las oficinas de desarrollo social, con una alta rotación de figuras y baja formación específica, situación que se repite en los correspondientes organismos provinciales. En este marco, son relativamente pocos los antropólogos que han sido convocados para constituir el personal experto de estas agencias, y mucho menos para dirigirlos. Esto no impide sin embargo, que exista una creciente demanda de conceptos y enfoques antropológicos, aplicados –a menudo después de un “lavado”– por agentes estatales no antropólogos.

A despecho de tantas profecías que auguraban el fin de la antropología cuando llegara el ineludible final de su objeto de estudio, los otrora objetos de estudio no sólo no se extinguieron, sino

que las nuevas generaciones de dirigentes o miembros activos de los pueblos originarios conocen, interactúan con, y a veces demandan la colaboración de, los antropólogos en aquellos temas que les resultan sensibles. Si bien en cierta medida es todavía una tarea pendiente el desarmar la desconfianza que supimos conseguir, creo que el compromiso de nuestra disciplina con la búsqueda de realidades sociales diversas, a la que aludimos más arriba, y especialmente, el método etnográfico caracterizado como la vocación de escucha de la percepción de ese “otro”, resulta valorado positivamente en la nueva constelación de relaciones entre agencias estatales y no estatales, profesionales o “técnicos”, y sectores –“originarios” o no- que pugnan por la representatividad de los pueblos originarios.

Los modos más adecuados de trabajar desde la antropología en políticas relativas a pueblos originarios son hoy aquellos que incluyan y puedan identificarse con diferentes formas de colaboración con las personas referidas en el estudio (Briones y Lenton, 2015; Rapaport, 2000, Segato, 2010). Si bien pocas veces la estructura burocrática permite implementar espacios y tiempos de diálogo genuino (Echeverri, 2004), como antropólogos podemos reservarnos la potestad de reclamar por la presencia y la valoración de los aportes de aquellos “otros”, no sólo porque lo requiere la legitimidad de las decisiones que se tomen, sino porque es indispensable en términos metodológicos. Se requiere para esto un trabajo más amplio de explicitación de nuestro trabajo como científicos sociales, para despegarnos de la imagen popular del científico como alguien que “ya sabe” y que sólo debe volcar un conocimiento ya adquirido, y afirmar en cambio la idea del trabajo científico como tarea de construcción de conocimiento, y más aún, de construcción en colaboración con otros.

Nos ayudan en este sentido algunos elementos del contexto reciente. En primer lugar, que como referimos antes, la legitimidad de las políticas relativas a pueblos originarios requiere, en virtud de normativas como el Convenio 169 de la OIT y otras de rango constitucional, la consulta previa a los pueblos originarios a través de sus instituciones representativas. Esto implica para el Estado la necesidad u obligación de crear consejos, mesas de diálogo, equipos técnicos, comisiones, etc., en la búsqueda de efectivizar el esquivo “consentimiento” indígena, y es en estas oportunidades donde se produce por lo general, la demanda estatal de antropólogos que “interpreten” u “ordenen” el caos para que sea digeri-

ble por la administración. Si la agencia estatal intenta obviar los mecanismos de consulta, serán los representantes de los pueblos originarios quienes demanden su cumplimiento. Efectivamente, la cláusula de la consulta previa goza de una gran aceptación entre la agencia indígena, y casi en la misma proporción, la intervención de antropólogos para su implementación.

En segundo lugar, por fuera de la necesidad del Estado de cumplir con la consulta, existe en los últimos tiempos una importante apropiación por parte de la dirigencia indígena, de conceptos provenientes de las ciencias sociales, consecuencia en gran parte del acceso a la educación superior de una cantidad creciente de jóvenes originarios,<sup>2</sup> pero también de la lectura voluntariosa y “amateur” de trabajos académicos que llegan a las comunidades, barrios o familias. Nociones como *descolonización*, *visibilización* / *invisibilización*, *genocidio*, *expropiación capitalista*, *territorialización*, *homogeneización*, y otros, son parte del vocabulario usual de las nuevas generaciones (y muchos ancianos) indígenas aun cuando la escolaridad sea escasa y breve, y son también objeto de reformulación crítica (Ramos, 2007).

Esta situación ha creado nuevos lazos entre representantes de pueblos originarios y antropólogos, ya que se posibilita y se reclama un lenguaje común que ayude a superar la vieja distancia entre investigador e investigado. En algunos casos, son los antiguos investigados los que demandan o motorizan la creación de nuevos conceptos –por ejemplo, el de *daño cultural* (Lenton 2008)- para adecuar la batería conceptual académica a sus realidades específicas y a su percepción específica de las mismas.

En tercer lugar, algunos estados de nuestra región han iniciado un proceso de reforma –liderado por Bolivia y Ecuador, con distinta suerte- por el cual, en mayor o menor medida, se incorporan a la propia estructura estatal conceptos y prácticas que suelen ser denominados “interculturales”. Por ejemplo, se ha prestado mucha atención al llamado “buen vivir” y su equivalente en diferentes lenguas originarias, que resume no sólo la descripción holística de una forma de vida pretendida que sintetiza normas y prácticas ecológicas, económicas, políticas, simbólicas, incluyendo las relaciones de género, y concebida en oposición al modelo hegemónico occidental capitalista, sino una toma de posición política activa antisistema y por lo tanto capaz de aliarse políticamente con otros sectores antisistema de

occidente.

Este contexto ha resultado favorable a la inserción de antropólogos en espacios de debate donde el lenguaje del buen vivir encuentra sintonía con el discurso antropológico, siendo especialmente valorados ciertos enfoques, como los llamados giro decolonial (Castro-Gomez y Grosfoguel, 2007) y giro ontológico (Stolcke, 2011; Tola, 2012).

Por todo lo dicho, creo que no es correcto en esta temática hablar de “antropología aplicada”, dado que en general, se trata de espacios de investigación, debate y reformulación, más que de aplicación de un conocimiento previamente adquirido. En ese sentido, me permito plantear mis dudas sobre la pertinencia de esta diferenciación en cualquier “rama” de la antropología. Y más aún, en el campo de la administración de la política indigenista se evidencia que está todo por hacerse. Tal vez la expresión “antropología y gestión” pueda reservarse para quienes ocupan cargos ejecutivos, entendiéndose que se trata de espacios donde, mientras se realiza investigación, se bajan decisiones políticas antropológicamente sustentadas.

El juicio crítico desde la observación antropológica sobre la gestión de la política indigenista resulta casi siempre negativo, tanto a nivel de las teorías como de las metodologías implicadas. A pesar de la contribución de cierto número de antropólogos tanto en agencias estatales<sup>3</sup> como no estatales (ONGs, Fundaciones, e inclusive organizaciones de inspiración o compuestas por indígenas), la estructura burocrática y los objetivos de corto o mediano plazo de dichas instituciones (Ramos, 1994) parecieran “devorar” las posibilidades de ejecución de una política indígena reflexiva.

En contraste, son escasos los estudios realizados desde las ciencias sociales sobre los discursos, prácticas, estructuras e historia de estas agencias.<sup>4</sup> Sin una ampliación de los estudios sobre las agencias que intervienen en la política indigenista, entonces, la argumentación crítica suele otorgar a dichas instituciones un tratamiento de “caja negra”, por el cual se ignoran sus procesos internos, su relación con otras agencias y actores, y se les atribuye un homogéneo rol de consolidación o contestación –según el caso- de las políticas oficiales. Se desconoce su propia impronta, y la especificidad de instituciones que atravesaron con suerte dispar las últimas décadas de la historia argentina (Lenton, 2014).

## Desafíos éticos en un caso reciente de intervención antropológica.

En noviembre de 2015 culminó un proceso judicial que, aunque se desarrolló en la provincia de Neuquén, obtuvo gran repercusión nacional e internacional durante los tres años en los que se extendió. En el mismo se hallaban imputados por daño agravado tres conocidos militantes políticos del pueblo mapuche de la zona centro de la provincia, aunque una de ellos recibió además una acusación por homicidio en grado de tentativa, que podría haber significado una condena de hasta quince años de cárcel efectiva.

Si bien por cuestiones de espacio no es posible abundar en detalles,<sup>5</sup> es importante al menos dejar en claro tres elementos: primero, que el proceso judicial ha sido consecuencia de un conflicto de muy larga data en la zona, que enfrenta a las comunidades mapuche con las compañías mineras y petroleras y sus aliados en la política, la policía y la justicia (Lenton, 2008); segundo, que los daños y heridas referidas –y que llevaron a la acusación de intento de homicidio- son las que recibió una empleada del Poder Judicial de la provincia al ir a notificar a la comunidad Winkul Newen que debían permitir el ingreso a su territorio de los vehículos y maquinarias de la empresa petrolera Apache, situación que se desbordó hasta que la comunidad reaccionó lanzando piedras contra los vehículos de la empleada y de los policías y miembros de la empresa que la acompañaban; y en tercer lugar, que siendo lógicamente imposible conocer el autor del lanzamiento de cada piedra y específicamente la que lastimó a la oficial, la querrela y la fiscalía en conjunto decidieron acusar a los tres dirigentes más conocidos del grupo de mapuches que se hallaba en el lugar, a quienes tanto esta empresa como otros representantes del establishment vienen desde hace años intentando acallar de todos los modos posibles. Esta decisión evidenció no sólo la connivencia entre la fiscalía y el sector petrolero, sino también la impunidad con la que el poder señala objetivos a destruir dentro de los sectores menos privilegiados. Habiendo ya terminado el proceso judicial, estamos en condiciones de afirmar que la costumbre de ganar impunemente le costó caro en este caso a la fiscalía, a la empresa petrolera y a la querellante que quedó sin satisfacer su demanda, ya que el cuidadoso trabajo de contrahegemonía realizado por estos militantes mapuche y las organizaciones y entidades que los apoyaron<sup>6</sup> obligó al Tribunal de Zapala a revisar los estereotipos sobre los que

normalmente se imparte justicia. En el proceso, pudo probarse la politicidad de la acusación en el contexto del conflicto mapuches-petroleras, la desaprensión con que el poder judicial y policial amenaza a las comunidades en sus territorios, y en este caso particular, que no había evidencias realistas acerca de la intención homicida de la principal acusada, ni siquiera de la acción que le atribuyeron (lanzar una piedra al rostro de la empleada judicial). El juicio oral terminó con la absolución de los tres acusados, decidida, por primera vez en el país, por el veredicto de un jurado popular compuesto en un 50 % por ciudadanos locales autoadscriptos como mapuches.

La razón de la intervención de este jurado tan particular (que rápidamente fue definido por el tribunal y por la prensa como “intercultural”) debe hallarse, en primer lugar, en el código procesal neuquino, que prevé, junto con los juicios orales y la participación de jurados populares en los casos que impliquen la posibilidad de una pena de cárcel prolongada, que al menos la mitad de los miembros del jurado correspondan al mismo “entorno sociocultural” que el acusado. Pero también debe adjudicarse a la rápida reacción de los abogados defensores, que en acuerdo con sus defendidos, buscaron y lograron alejar el proceso del marco del “delito común” para explicarlo en función de las conflictivas e injustas relaciones interétnicas en la región.

Y aquí es donde aparece la demanda de antropología, en un caso que, si bien no parece representativo de la antropología de gestión, y no se direcciona aparentemente a la política indigenista, tiene relación con la forma en que el Estado, en este caso a través de uno de sus poderes, administra y dispone de la suerte de una parte de sus ciudadanos, caracterizados como aquellos Otros, cada vez menos pasivos, y lo realiza echando mano a todos los recursos económicos, físicos y simbólicos que suelen darse lugar en la relación desigual entre sectores “propietarios” y pueblos originarios explotados.

Mi primera intervención en este proceso, a mediados de 2014 y a pedido de la defensa,<sup>7</sup> consistió en la exposición en audiencia pública de las características de la lengua del pueblo mapuche, el *mapuzugun*, dado que el mismo quedó en el centro de una polémica entre las partes. Mientras la defensa de los mapuche solicitaba la intervención de un intérprete de *mapuzugun* para cumplir con la pauta de interculturalidad que el nuevo código procesal de la provincia, y varias normativas internacionales, garantizan frente a la diversidad cultural, la querella señalaba que los

imputados “no necesitaban” el intérprete, ya que hablan castellano, y negando en sí mismo el carácter de “idioma” del *mapuzugun* para excluirlo de las disposiciones legales. En concreto, el abogado querellante –un pretendido “experto” en cuestiones “araucanas”- recorrió audiencias y medios de comunicación locales asegurando que el *mapuzugun* en realidad es un dialecto, que nunca fue un idioma completo, que consta de unas pocas palabras, que no está en uso, y principalmente, que sería imposible traducir “los conceptos más profundos del derecho” a un lenguaje tan primitivo. Además, rechazando las demandas de interculturalidad de la defensa, la querella expresó “advertencias” a la ciudadanía acerca del carácter vengativo, poco objetivo, etc., de la “justicia indígena”, desconociendo la práctica jurídica tradicional del *Nor Feleal* para equiparar en cambio a la justicia mapuche con la Ley del Talió y los linchamientos.

Mi intervención entonces no representó, para mí misma, un dilema ético ni ideológico, ya que se trató de explicar al tribunal de Zapala las claves para identificar un idioma; la definición de dialecto; la caracterización hecha del *mapuzugun* como un idioma complejo y rico en géneros lingüísticos propios, tanto por cronistas clásicos como por investigadores posteriores; la presentación de datos oficiales acerca de la vitalidad de la lengua materna hoy, tanto en el campo como en las ciudades; y los alcances de la justicia tradicional representada en el *Nor Feleal*. Los tres jueces que componían el tribunal se mostraron especialmente interesados en saber si sería posible ubicar intérpretes de *mapuzugun*, para descartar que se tratara de una maniobra dilatoria, y finalmente fallaron a favor de la demanda de la defensa, es decir, reconociendo la pertinencia de un intérprete y disponiendo su convocatoria para las audiencias siguientes.

Meses después, la defensa solicitó nuevamente mi intervención como “testigo de concepto” para describir las prácticas funerarias mapuche, dado que parte de sus argumentos se relacionaban con la situación especial que la comunidad atravesaba en el momento de los hechos, ya que el enfrentamiento se había producido durante el ritual del entierro de una beba, sobrina de dos de los imputados. Nuevamente, mi intervención se limitó a explicar algunos elementos del ritual funerario, y especialmente, el componente temporal de la muerte, entendiéndola como un proceso social que por ende, no es igual en diferentes culturas.

Cuando se aproximaba la culminación de la cau-

sa judicial, comenzó la etapa de definición, convocatoria y selección del jurado “intercultural”.<sup>8</sup> Como ya se ha dicho, la intervención de un jurado popular fue consecuencia de la caratulación del caso como homicidio en grado de tentativa, correspondiendo que el 50% del jurado popular perteneciera al mismo “entorno sociocultural” de los acusados. Dado que la defensa ya había tenido éxito, en audiencias anteriores, en definir dicho entorno como mapuche, la cuestión pasó a ser cómo identificar ciudadanos mapuches en el seno de una ciudadanía que no acostumbra explicitar identidades étnicas en su interior -invisibilizando algunas, generalizando o proyectando otras- y que hace un lema del “crisol de razas” entendido como borramiento interno de los diversos orígenes, más allá de que en la práctica, la diferencia cultural o fenotípica sea socialmente operativa. La delgada línea entre reconocimiento de la diferencia y discurso políticamente incorrecto fue explotada por la querrela y por grupos de opinión que expresaron escándalo por lo que señalaban como práctica “racista” y como “retroceso social” de la justicia neuquina, que pretendería señalar a determinados ciudadanos como “diferentes al argentino medio”, amalgamando argentinidad con unidad étnica. Por otro lado, los imputados temían que la “parte mapuche” del jurado, por error o por mala fe, no fuera “realmente mapuche”, ya que depositaban su confianza en un jurado que pudiera entenderlos “de igual a igual”.

Por todo esto, la cuestión del jurado popular y la demanda de interculturalidad dirigida al mismo constituyó un proceso más desafiante en términos ideológicos y éticos, y en mi caso particular, más complejo en relación con las herramientas que podía aportar como antropóloga. Personalmente, pienso y logré explicar que aún decepcionando las expectativas de quienes creyeron que desde la antropología se podía ayudar a identificar quiénes cumplían o no con alguna definición de “mapuche”, la posibilidad de construir una lista de características a cumplir habría significado un retroceso en dos niveles. No sólo respecto de lo que los antropólogos sostenemos, al menos desde Barth (1976), acerca de la flexibilidad de los criterios identitarios, sino también en el contexto de las luchas de los propios pueblos origi-

narios, que vienen desde hace décadas reclamando el derecho al reconocimiento de su existencia y de la vigencia de sus culturas tradicionales, pero junto con ellas también el reconocimiento de las nuevas formas de ser indígena: en la ciudad, con perspectiva de género, con diversidad ocupacional y vocacional, con diferentes militancias políticas, con nuevos cultos religiosos, etc. Si el reconocimiento de la hibridez dentro de las identidades resultó exitosa justamente cuando dejó de verse como hibridez, no habría sido enriquecedor desarrollar criterios de “pureza” para identificar quién es “realmente mapuche” y podía ser convocado, o no.

Afortunadamente, el trabajo conjunto entre el tribunal y las partes, permitió diseñar un breve cuestionario basado en el autorreconocimiento, que se agregó al que normalmente utiliza la agencia judicial para convocar a los jurados. La autoridad política mapuche local, el Consejo Zonal Centro *Ragiñce Kimvn*, expresó que el poder consignar un *tuwvn* y un *kypan* —es decir, el origen familiar y el origen regional de la persona, junto con la autoadscripción, era el elemento más importante a considerar para reconocer como mapuches a los ciudadanos, primeramente convocados “por apellido”. Este mecanismo permitió seleccionar seis titulares y seis suplentes mapuche, que se sumaron a la otra mitad “no mapuche”, para conformar el jurado que en noviembre de 2015 dio como veredicto la no culpabilidad de los acusados.

La narración, algo prolongada, de este ejemplo de aplicación del trabajo antropológico tiende a plantear, en consonancia con Segato (2010), la importancia de la *escucha etnográfica*, y más aún en un campo como el de la llamada política indígena, tan normalizada en el nombre de los derechos universales y la modernidad. Me interesa plantear también, la importancia de la reflexividad en el quehacer de la antropología llamada “aplicada” tanto como en la “investigación pura”, no sólo para revelar lo que pudiera afectar la objetividad de nuestro propio acercamiento, sino también para esclarecer y prevenir las tensiones provenientes de las expectativas que los otros sectores intervinientes tienen acerca de la intervención antropológica.

## Bibliografía

- Barth, F. (comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FEC.
- Briones, C. (ed.) (2005). *Cartografías Argentinas. De políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

- Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en la Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la 'nacional y popular' de la última década. *Antípoda* 21, (21-48).
- Briones, C. y Lenton, D. (2015). Propuestas para poner los reconocimientos en contexto e historia: Antropología y Políticas Indigenistas en Argentina. *Seminario internacional Políticas públicas, reconocimiento y derechos de los pueblos indígenas. Visiones comparadas entre América Latina y Oceanía*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile. Inédita.
- Carrasco, M. (1991). Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco centro-occidental. *América Indígena*, LI(1), (63-122).
- Carrasco, M. (2002). El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas. Disponible en: <http://utexa.edu/cola/llilas> - [20 de enero de 2016].
- Carrasco, M., Sterpin, L. y Weinberg, M. (2006). Entre la cooperación y la asistencia: un análisis de la incidencia del apoyo económico internacional en el movimiento indígena en Argentina. *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, Salta: Universidad Nacional de Salta. Inédita.
- Castro, M. (2008). *¿Reconocimiento o Asistencialismo? Antropología de la Negociación de un Proyecto de Turismo Cultural Indígena con Financiamiento del BID*. (Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas no publicada). FFyL-UBA, Buenos Aires.
- Castro-Gomez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) (2007). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. *Nómadas*, 27, (239-242).
- Colombes, A. (1974) *La colonización cultural de la América Indígena*. Quito: Ediciones del Sol, Serie Antropológica.
- Cuyul Soto, A. y Davinson Pacheco, G. (2007). *La Organización de los Pueblos Indígenas en Argentina: el caso de la ONPIA*. Buenos Aires: Ed. de Autor.
- Echeverri, J. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: diálogo intercultural? En A. Surrallés y P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, (pp. 259-277). Lima: IWGIA 39.
- Escolar, D. (2007). *Los Dones Étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lazzari, A. (2002). Indio argentino, cultura (nacional). Del Instituto Nacional de la Tradición al Instituto Nacional de Antropología (1943-1976). En R. Guber y S. Visakovsky (eds.), *Historias y estilos etnográficos en la antropología argentina*, (pp. 153 – 201) Buenos Aires: Antropofagia.
- Lazzari, A. (2004). Antropología en el Estado: el Instituto Étnico Nacional (1946-1955). En M. Plotkin y F. Neiburg (eds.) *Contribuciones para la historia de los saberes sobre la sociedad en la Argentina: nuevos enfoques y perspectivas*, (pp. 203-229). Buenos Aires: Paidós.
- Lenton, D. (2005a). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. Tesis Doctoral en Antropología, FFyL-UBA, Buenos Aires. Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/1290> - [20 de enero de 2016].
- Lenton, D. (2005b). Todos éramos desarrollistas...: la experiencia del Primer Censo Indígena Nacional. *Etnía*, 46-47 (187-206).
- Lenton, D. (2008). Acuerdos y tensiones, compromiso y objetividad: el 'aporte antropológico' en torno a un conflicto por territorio y recursos entre mapuches, gobiernos y capitales privados. *IX Congreso Argentino de Antropología Social*, Posadas, Universidad Nacional de Misiones. Inédita.
- Lenton, D. (2014). Memorias y silencios en torno a la trayectoria de dirigentes indígenas en tiempos represivos. *Revista TEFROS*, UNRC, Río Cuarto. Disponible en: <http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/> - [20 de enero de 2016].

- Lenton, D. (2015). Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena. *Identidades*, 8 (117-154).
- Lenton, D. y Lorenzetti, M. (2005) Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado. En C. Briones (comp.), *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. (pp. 293-326). Buenos Aires: Antropofagia.
- Mastrángelo, A. (2006). Nuestro sueño es un mundo sin pobreza: Un estudio etnográfico sobre el Banco Mundial. *Avá. Revista de Antropología Social*, 8 (1-22).
- Mato, D. (coord.) (2008). *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: UNESCO / IESALC.
- Mihesuah, D. (ed.) (1998). *Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Nagy, M. (2014). *Estamos vivos. Historia de la Comunidad Indígena Cacique Pincén, provincia de Buenos Aires (siglos XIX-XXI)*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Ramos, A. (1994). The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology* 14(2), (153-171).
- Ramos, A. (2007). ¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico?. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, (231-261).
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Ed. Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2012). Antropologías disidentes. *Cuadernos de Antropología Social* 35, Buenos Aires, ene./jul. 2012. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1850-275X2012000100004&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1850-275X2012000100004&script=sci_arttext) - [20 de enero de 2016].
- Sciortino, S. (2012). *Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las mujeres de los Pueblos Originarios*. (Tesis Doctoral en Antropología no publicada). FFyL-UBA, Buenos Aires.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En A. Quijano y J. Navarrete (eds). *La cuestión decolonial*, (pp. 17-48). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Serbin, A. (1981). Las organizaciones indígenas en Argentina. *América Indígena*, vol. XLI, 3, México.
- Sterpin, L. (2012). *¿De destinatarios a productores de políticas públicas? Discursos y prácticas de 'participación' indígena*. (Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas no publicada). FFyL-UBA, Buenos Aires.
- Stolcke, V. (2011). Presentación del Simposio Internacional “¿Naturaleza o cultura? Un debate necesario”. *Quaderns*, 27 (5-10).
- Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- Valverde, S. (2010). Demandas territoriales del pueblo mapuche en área Parques Nacionales. *Avá. Revista de Antropología Social*, 17 (69-83).

**Notas**

- <sup>1</sup> *Política indigenista* define a toda política de Estado referida a los que hoy llamamos Pueblos Originarios, independientemente de su contenido axiológico; mientras que la *política indígena* refiere a la *política de representación y estrategias de participación y/o autonomización* de las organizaciones de militancia y/o colectivos de pertenencia de los Pueblos Originarios.
- <sup>2</sup> Para una visión comparativa, ver Mato (2008) y Mihesuah (1998).
- <sup>3</sup> En los últimos años, parte de la política indigenista estatal consistió en el establecimiento de “espacios de participación” dentro de la estructura burocrática nacional, donde los “representantes indígenas”, se espera “participen” del gobierno. Así, existen “consejos de participación” o “mesas de trabajo” en el INAI, el INADI, la AGN, la AFSCA, el Programa Médicos Comunitarios, la MEIB, el Ministerio de Cultura, la Cancillería, las Secretarías de Derechos Humanos, de Ambiente, de Agricultura Familiar, etc.
- <sup>4</sup> A riesgo de obviar algunos, mencionaré a Colombres (1974), Serbin (1981), Carrasco (1991, 2002), Lazzari (2002, 2004), Lenton (2005, 2015), Lenton y Lorenzetti (2005), Briones (ed.) (2005), Carrasco, Sterpin y Weinberg (2006), Sterpin (2012), Mastrangelo (2006), Escolar (2007), Cuyul Soto y Davinson Pacheco (2007), Castro (2008), Valverde (2010), Sciortino (2012), Nagy (2014), Briones (2015).
- <sup>5</sup> Para información detallada del proceso judicial y su contexto, recomiendo ver <http://www.amnistia.org.ar/reimu>  
[https://www.youtube.com/watch?v=jQAkadkdHdU&index=1&list=PL-DzzVEpuZhFZYIsHggAMaYjWksHNVK7\\_](https://www.youtube.com/watch?v=jQAkadkdHdU&index=1&list=PL-DzzVEpuZhFZYIsHggAMaYjWksHNVK7_)  
<http://www.zumbido.com.ar/2015/10/cartago-tv-las-petroleras-contra-el-pueblo-mapuce/>  
<http://www.8300.com.ar/2015/04/08/las-petroleras-contra-el-pueblo-mapuce-el-caso-winkul-newen/>
- <sup>6</sup> Entre ellas, Defensoría del Pueblo de la Nación y de la Provincia de Buenos Aires, APDH Capital Federal y APDH La Matanza, SERPAJ, Asociación de Abogados de Derecho Indígena, CEPPAS/GAJAT, Universidad Nacional del Comahue, Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, Colegio de Graduados en Antropología, Marcha Mundial de Mujeres, Pañuelos en Rebelión, Consejo de Participación Indígena del INAI, Consejo Zonal Centro de la Confederación Mapuche Neuquina, Movimiento Popular La Dignidad, Movimiento Comunitario Pluricultural, QoPiWiNi, Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora, Obispado de Neuquén, ATE Neuquén, Amnistía Internacional, CONAMI, Fundación Rosa Luxemburgo, Mesa de Pueblos Originarios de Bs. As. y CABA, Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba, Observatorio Petrolero Sur, Asamblea Permanente del Comahue por el Agua, y otras agrupaciones sociales y sindicales.
- <sup>7</sup> Mi intervención en este proceso representó la continuidad con mi trabajo de más de 10 años en la región y en esta comunidad en particular, a partir de la demanda de una familia mapuche de apoyo antropológico para la elaboración de conceptos que ayudaran en su confrontación con las empresas petroleras. Este trabajo es descrito en detalle en Lenton (2008). Por lo tanto, se trata de una década de trabajo académico, la mayor parte del mismo solventado por la UBA y el CONICET, la que se entrega, junto con el conocimiento derivado, en ocasión del trabajo en colaboración, que podríamos intentar calificar como “antropología aplicada”.
- <sup>8</sup> El entrecomillado de “intercultural” obedece a que es el término literal con que se lo difundió, sin que se corresponda con el concepto antropológico de interculturalidad.

