



Autogestión de la identidad y la memoria en la Patagonia Argentina¹

Leonor Slavsky

*Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación. Argentina*
juanaleo@mail.retina.ar

¹ Una versión de este trabajo fue presentada en el VII Congreso Argentino de Antropología Social, Villa Giardino, Córdoba, mayo de 2004. Artículo cedido por la autora al Portal Iberoamericano de Gestión Cultural para su publicación en el *Boletín GC: Gestión Cultural Nº 11: Participación Ciudadana*, marzo de 2005. ISSN: 1697-073X.

Abstract:

El presente trabajo presenta un análisis de los procesos que condujeron a la concreción de un proyecto de autogestión cultural del pueblo Mapuche de la Provincia de Río Negro, en la Patagonia Argentina. Se plantean los cambios en la relación de los indígenas con las políticas del Estado, con los antropólogos y las posibilidades que las metodologías participativas presentan para la resolución de los conflictos interculturales.

Los años del decenio 1994-2004, que se inician con la incorporación de los derechos indígenas a la Constitución, marcaron un avance cualitativo importante en el reforzamiento y aparición de nuevas organizaciones indígenas, a nivel local, provincial y nacional. Lentamente se va produciendo un recambio de la vieja dirigencia caracterizada por un liderazgo de tipo autoritario y poco participativo hacia la interioridad de las organizaciones, por otra formada por hombres y mujeres que se encuentra en la franja etaria de los 30 a los 45 años y cuyos rasgos más salientes son un mayor nivel de educación formal (egresados de escuelas secundarias y en varios casos con formación universitaria) y una alta conciencia de la identidad étnica, combinación difícil de encontrar en años anteriores. El correo electrónico y la Internet agilizaron la fluidez en los contactos y estimularon la proyección de interesantes líderes locales a la arena nacional e internacional.

También ha cambiado el eje del debate y los reclamos hacia el gobierno nacional, los académicos y la sociedad en general. Ya no se trata de crear legislación¹, sino de avanzar hacia su aplicación efectiva y garantizar la participación indígena en los temas que los involucran. Aparecen temas nuevos, como el reconocimiento de los derechos de propiedad intelectual, la biodiversidad y los derechos consuetudinarios, pero el "núcleo duro" de los derechos indígenas, (respeto a la identidad étnica y cultural, tierra, educación, personería jurídica de las comunidades) ya está sancionado, si bien su aplicación en la práctica todavía es muy precaria. Estos derechos se encuentran íntimamente relacionados, se implican los unos a los otros, e involucran el derecho a la participación y a la autodefinición.

¹ Art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ley 23.302 (a pesar de sus falencias), Constituciones y leyes provinciales.

El derecho a la participación es claramente un reclamo político vinculado con el ejercicio del poder. Bonfil Batalla en su teoría del control cultural ponía este concepto en el centro de su definición de grupo étnico: "Conjunto relativamente estable de individuos que mantiene una continuidad histórica porque se reproduce biológicamente y porque sus miembros establecen entre si vínculos de identidad social distintiva a partir de que se asumen como una unidad política (real o virtual, presente o pasada) que tiene derecho exclusivo al control de un universo de elementos culturales que consideran propio" (Bonfil Batalla 1989):

Los reclamos por la autodefinition (también de carácter político) confrontan no solo con el estado, sino también con la autoridad académica en una puja por la atribución de "autenticidad" de las culturas indígenas. Citando a Robert Paine "Por largo tiempo, el "ser" aborígen ha sido una construcción subalterna atribuida por el mundo colonial a los indígenas de acuerdo a su propio entendimiento – una comprensión del sí mismo a través de un retrato contrastivo con el mundo aborígen. Sin embargo hoy, las sociedades aborígenes están comprometidas en una autodefinition cara a cara con el mundo colonial, y la autenticidad se ha transformado entre ellos en un tema bajo intenso escrutinio. Esto significa – en todo el mundo – que la vieja dicotomía "colonial" que clasificaba a la gente como civilizada o incivilizada (...) – digamos A o no-A – como única opción, está desapareciendo con la auto atribución de autenticidad. Así, el mundo del colono "A", no se confronta con su construcción opuesta, sino con los mundos diferentes de "X", "Y" y "Z", esto es Dene, Cree, Inuit. Los pueblos están clamando, o mejor dicho reclamando su aboriginalidad, tal como ellos la entienden. En síntesis, están reclamando (y reformulando en el proceso) su propio yo (...) No estoy sugiriendo (...) que en el mundo de A vs no-A, el no-A carecía de autoatribución de identidad. Por supuesto que sí. (...) Pero la actual politización de los temas sobre la identidad aborígen y sus derechos (...) es bastante diferente, porque es fundamentalmente una cuestión de redefinición y redistribución. (...) Los esfuerzos de auto atribución entre las poblaciones aborígenes, los han conducido a preguntarse: "¿Quiénes somos *Nosotros*? ¿Cuál es nuestra tradición? ¿Cuáles de nuestras tradiciones deberían restituirse?" y no simplemente a proclamar su emancipación. Y entre los

colonos, particularmente los que tienen derechos sobre la tierra, se escucha: "¿Qué es lo que reclaman? ¿Qué pasa con nuestros derechos?" Y como un atrincheramiento en el pensamiento colonial clásico: "¿Los indígenas entienden realmente lo que están haciendo?" (Paine 2000: 77-78)

Este planteo no se limita al campo de las políticas públicas, también involucra el terreno de la investigación, cuestionando la autoridad antropológica. Las posturas extremas se presentan en los Estados Unidos, dentro de posiciones multiculturalistas que plantean la incapacidad del investigador ajeno a una cultura para llevar a cabo su trabajo, tanto en el campo de la antropología social como de la arqueología: "las tribus indígenas demandan en forma creciente que el experto sea el propio indígena, y sostienen que en muchas circunstancias el no indígena es irrelevante, no deseado y a quien se debe negar el acceso a la información" (Klesert y Benallie, 1994).

Esto implica un replanteo en varios sentidos. ¿Se investiga *sobre* los indígenas, *con* los indígenas o *para* los indígenas? ¿Se gestiona *con* o *para* ellos? El "sobre" define la actividad académica clásica, el "con" las posturas del indigenismo participativo, el "para" puede implicar o bien una posición de defensa de derechos participativa o no, o bien la realización de trabajos a solicitud de las comunidades u organizaciones, poniendo al servicio de los mismos conocimientos y metodologías, pero respetando sus objetivos y límites. ¿Se puede trabajar *sobre*, *con* y *para* simultáneamente?

Veremos el caso de dos experiencias recientes: la elaboración del documento para la presentación binacional argentino-chilena para la "Proclamación de obras maestras de la herencia oral e intangible de la humanidad" ante UNESCO "*El universo cultural mapuche: El Nguillatun, ceremonia religiosa en Argentina y Chile*"² y la génesis del proyecto "*Educación Intercultural Bilingüe y Rescate del Acervo Cultural Mapuche*" en la provincia de Río Negro.

² "El *Nguillatun* (es una ceremonia que) elabora un complejo sistema de significaciones que establece relaciones entre los hombres, las fuerzas de la naturaleza, los grupos de parentesco, y el pueblo en su totalidad. En su desarrollo se transmite el conocimiento sagrado, el "kimún", conectando distintos planos cosmogónicos y temporales, actualizando y equilibrando las fuerzas que intervienen en la vida del mundo, de las cuales cada individuo es una síntesis, un cosmos en miniatura." (Documento final 2002)

El Nguillatun como patrimonio mapuche

El proyecto UNESCO surgió de una iniciativa de la Secretaría de Cultura de la Nación y fue remitido al INAPL para su realización a principios del 2002. Se constituyó un equipo técnico conformado por tres investigadores del Instituto Nacional de Antropología, dos antropólogos visuales y cuatro dirigentes mapuches. Este equipo fue el responsable de la elaboración del plan de trabajo conjuntamente con los técnicos chilenos, su realización, la elaboración del documento final, y del contralor de la aplicación del presupuesto. Se realizaron tres talleres participativos (ciudad de Neuquén, Junín de los Andes en Argentina y Villarrica, Chile) con el objetivo de producir la información para la elaboración del documento requerido según un formulario preestablecido que contemplaba los siguientes puntos: identificación, justificación, descripción y gerenciamiento del bien cultural a ser presentado. En el primero de ellos participaron veinte pillan kuses (mujeres sabias), lonkos (jefes tradicionales) y werkenes (emisarios, dirigentes políticos) de la Argentina (Puel Mapu) y en los dos siguientes se sumó la presencia de lonkos, machis (shamanes) y dirigentes de Chile (Gulu Mapu).

El análisis completo de esta experiencia merece un trabajo aparte. Centrémonos ahora en el taller que se realizó en Neuquén para analizar el proceso de apropiación que del mismo hicieron las organizaciones mapuches. El taller "Nguillatun - patrimonio oral religioso de la cultura mapuche" fue organizado por la Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén con la participación de autoridades filosófico - políticas de esa provincia y de Río Negro. La modalidad de trabajo propuesta por ellos fue el "Nutram" o conversación formal. El encuentro se desarrolló en dos reuniones paralelas. 1. *La ceremonia del Nguillatun*. Desarrolló los temas propuestos por los líderes mapuches: el rol de los principales especialistas o autoridades tradicionales que participan en el nguillatún y los elementos constitutivos de la ceremonia. Nguillatun como expresión de la identidad y la cosmovisión mapuche. Origen del Pueblo Mapuche. Conceptos centrales de la Cosmovisión Mapuche. Rol de las autoridades filosóficas mapuche. Ordenamiento del Rewe (centro ceremonial y cultural de la vida mapuche). Participaron lonkos y pijan kuses y buena parte de la reunión se desarrolló en lengua propia

(mapuzungun) 2. *Dificultades y propuestas para su preservación.* Analizó y especificó los problemas para la continuidad y resguardo de la ceremonia y la situación de los sitios ceremoniales, de la cultura mapuche en general y elaboró propuestas para su salvaguarda. En esta reunión participaron los werkenes.

Estas son algunas de las palabras del werken Jorge Nahuel en la apertura de las jornadas que establece los roles de los participantes indígenas y antropólogos:

"Uds. son invitados especiales porque son lonkos reconocidos por sus conocimientos filosóficos y por su lucha para defender los derechos de los mapuche. Son portadores de conocimiento y defensa de la identidad. Vamos a hablar de nguillatún, camaruco con los diferentes nombres de diferentes regiones. Cuando el winka³ llegó a nuestro pueblo, la primera intención fue negar, invadir. Pero 500 años después van entendiendo los tremendos valores de nuestra cultura, a tal punto que quieren destacarlo, protegerlo. El mundo winka está preocupado porque puede desaparecer. Pero nosotros mismos tenemos que asegurar que no desaparezca, que tenga pleno reconocimiento de la sociedad. La nación mapuche vive rodeada de la sociedad winka que nos desprecia, invade, pero hay otros que se comprometen con nuestra lucha, hay respeto, reconocimiento. El papel que van a hacer (los antropólogos) no es penetrar en nuestro conocimiento para apropiarse, sino que esto va a quedar en nuestras manos. Van a documentar lo que nosotros digamos (en papel y en video). La palabra y cultura mapuche es tan poderosa que a pesar a no ser escrita, ha persistido. Tenemos que fortalecer nuestra identidad en la cámara. Es una arma para nuestra lucha".

En otras palabras: los lonkos poseen tanto el conocimiento como la interpretación correcta de ese conocimiento. El rol del antropólogo tradicionalmente ha sido apropiarse de él para su propio beneficio. Pero entre ellos hay quienes nos respetan y reconocen. Estos, con sus técnicas, solo van a registrar, y lo van a hacer para nosotros. Hay elementos de la cultura general de los que debemos apropiarnos para fortalecernos. Los videos no solo son para mostrar al mundo culturas exóticas, sino que podemos usarlos como arma de difusión a nuestro favor. Nosotros somos responsables por nuestra cultura.

Los conceptos de Paine resuenan en este párrafo del documento final para la UNESCO: "Algunas organizaciones se encuentran en un trabajo al que denominan de "descolonización" del cuerpo filosófico-religioso mapuche, intentando eliminar aquellos elementos que la evangelización y la occidentalización hubieran introducido, buscando una actualización que les permita transitar por el mundo

moderno con una identidad propia y renovada. Esta tarea apunta a retomar el control cultural sobre aquellos elementos alienados por la sociedad general, de modo de poder producir y reproducir los aspectos simbólicos que apoyan las reivindicaciones a los derechos que como pueblos indígenas les reconoce la legislación nacional e internacional. Las nuevas generaciones (...) se encuentran en un proceso de análisis y debate acerca de la propia identidad y la cosmovisión que la sustenta. Buscan respuestas a preguntas tales como: *¿Qué es ser mapuche? ¿Cómo mantener una identidad que no desvirtúe sus raíces históricas y su sentido y que al mismo tiempo sea vigente en el mundo moderno? ¿Qué podemos aportar como pueblo a este mundo desacralizado e irrespetuoso de la naturaleza?*" (Documento final 2002)

Este documento finalmente no fue presentado ante UNESCO por una decisión unilateral de las autoridades del gobierno chileno. Pero la experiencia de la metodología participativa de trabajo y la movilización conceptual y afectiva que significó reunir autoridades mapuche de Chile y Argentina (Puel Mapu y Gulu Mapu) tuvo consecuencias inmediatas en Río Negro.

Los mapuche al rescate de su cultura

Miércoles 30 de octubre de 2002. *Mapuches rescataron por la fuerza vestigios de su cultura de una muestra. La exhibición se realizaba en el Centro Municipal de Cultura de Viedma.* Un grupo de indígenas (...) retiró ayer abruptamente del Centro Municipal de Cultura una serie de réplicas y elementos que pertenecen a la cultura mapuche, y estaban siendo exhibidos en una muestra organizada por la Dirección de Cultura de la provincia. La acción (...) habría provocado algunos picos de tensión ya que una de las encargadas de la exhibición habría protagonizado un forcejeo cuando quisieron retirar uno de los objetos. (...) el grupo habría ingresado a los gritos y una vez retirados los vestigios habrían realizado una ceremonia religiosa reivindicatoria. Uno de los referentes de la comunidad, justificó la maniobra al sostener que "veíamos que estaban avasallando nuestra espiritualidad, nosotros hicimos una nota al director de Cultura. Fuimos personalmente antes de hacer esta "movida", y él nos dijo que nos daría una respuesta pero al ver que había demora y la muestra ya terminaba, hicimos esta acción política". A su criterio, varios elementos exhibidos en esa muestra fueron producto de una "profanación de tumbas" por lo tanto "siguen mirando para otro lado y la única manera de que nos escuchen debe ser ésta". (...) Reveló que los elementos fueron depositados en la casa de la comunidad y luego un Consejo de Ancianos "determinará qué se hará con

³ Blanco

ellos". (...) Las autoridades de Cultura optaron por presentar una exposición policial y convocar a profesionales de la Escribanía Mayor de Gobierno para efectuar un arqueo del patrimonio faltante..."

Enterado el gobernador de la provincia instruyó a las autoridades del Museo para que retiren la denuncia policial y establezcan los mecanismos de negociación con la comunidad. Sigue una síntesis del acta de la reunión realizada con ese objetivo:

El Museo: Sostuvo que siempre se mantuvo abierto al diálogo, que la muestra se realizó a partir de una investigación exhaustiva y de buena fe y que no poseía una visión tradicional y positivista de la historia, sino fuertes rasgos revisionistas. Que rescataba al pueblo y la cultura mapuche como algo vivo, como parte integrante de la historia y actualidad de la identidad de la provincia y que si se hirió algún sentimiento de la comunidad, pedía disculpas. Propuso una solución integral al conflicto consistente en la devolución de los elementos al museo por parte de la Comunidad, con el compromiso del Museo de no exponer los elementos que crean susceptibilidad en la Comunidad ofreciendo que una persona de la Comunidad sea contratada para que oficie de guía en la muestra y la explique en ambos idiomas (mapuche-castellano). También ofreció restituir inmediatamente los enterratorios y los cráneos que hay en exposición.

La comunidad Mapuche: La Comunidad no percibió que la muestra tuviera un contenido revisionista. Sintieron que se vulneraba y no respetaba su cultura y su espiritualidad y que se violaron sus derechos como Comunidad Mapuche y sus derechos humanos. Que hace tiempo que las Comunidades y Organizaciones trabajan en la idea del rescate del patrimonio cultural y para generar política de Estado en tal sentido. Ante la oferta del Museo respondieron que deben debatirlo en la Reunión de la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche (CPPM) y que de allí surgirá una propuesta global al Museo.

Finalmente se arribó al acuerdo de que la Comunidad traería al Museo una propuesta global de trabajo para toda muestra que tenga que ver con la cultura y espiritualidad del Pueblo Mapuche y que hasta tanto ello ocurra la Comunidad sería depositaria y guardadora de todos los bienes que se retiraron de la exposición.

La CPPM me convocó los primeros días de diciembre para discutir la situación y colaborar con ellos para la presentación de la propuesta global de trabajo a las autoridades de la provincia. El planteo inicial fue que la propuesta del Museo era insuficiente y la decisión era no solo la no devolución del material sino avanzar en el rescate de los bienes culturales depositados en todos los museos de la provincia. Después de dos días de intenso debate se arribó a las conclusiones que siguen. El pueblo mapuche de la provincia tiene dos problemas para llevar adelante el rescate del patrimonio depositado en los museos por dos razones. La primera tiene que ver con las condiciones materiales para su depósito y conservación. La segunda con la capacidad inmediata de generar un discurso que sostenga un guión museográfico alternativo. Se discutió acerca de la necesidad de actualizar el conocimiento histórico sobre el pueblo a través del análisis crítico de la bibliografía existente, del rescate de las historias posteriores a la conquista de la Patagonia que se encuentra en el seno de las propias comunidades (historias de vida, de las comunidades y de las organizaciones) y el inventario del patrimonio que se encuentra en manos de los mapuche (fotografías, documentos, objetos tradicionales). Asimismo se estableció la necesidad de crear un nuevo corpus de prácticas para resolver las situaciones emergentes, entre otras: ¿cómo disponer de forma culturalmente apropiada de los restos humanos que serán devueltos o de los enterratorios que se descubran? ¿cómo proceder con los objetos ceremoniales que se restituyan? Se discutió acerca de qué tipo de institución debería ser la depositaria del material (¿un museo propio? ¿qué tipo de museo? ¿una casa de la cultura mapuche? ¿un centro cultural?) y sobre la metodología para llevar adelante el rescate histórico-cultural hacia el interior de las comunidades. Se acordó elaborar un proyecto en el cual se propusiese la capacitación de alumnos mapuche avanzados de las escuelas secundarias y de los terciarios de la provincia para llevar adelante la tarea, consistente en la realización de historias de vida y registro del material patrimonial. El rol de la antropóloga consistió en aportar información conceptual, sugerir ejes de discusión y señalar contradicciones. La Coordinadora redobló la apuesta ante el gobierno provincial y fue por más: no solo un proyecto para el Museo, sino uno de Educación Indígena para la provincia.

El 24 de febrero de 2003 se firma entre el Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas, la CPPM y el Consejo Provincial de Educación un Convenio de "Educación Intercultural Bilingüe y Recuperación del Acervo Cultural Histórico del Pueblo Mapuche de la Provincia de Río Negro" como un reconocimiento del "reclamo del espacio que se merecen, es decir, protagonismo activo dentro del ámbito de la Educación y la Cultura, particularmente en lo que se refiere a la visión que tienen los Museos con el tratamiento que se le da al patrimonio cultural del Pueblo Mapuche". En función de ello la provincia se compromete a contratar personal mapuche para elaborar una propuesta global en forma inmediata que contemple aspectos socioculturales y empíricos de la realidad de las comunidades, asegurar una propuesta museológica con la participación y la consulta a las comunidades indígenas, diseñar una propuesta de experiencia piloto en escuelas de la línea sur, armar un padrón de mapuches hablantes de la lengua, y realizar la investigación necesaria para la recuperación del acervo histórico, cultural social y geográfico del pueblo mapuche de la provincia.

El mismo día apareció la noticia a nivel nacional en el diario Pagina12 con el título:

La lengua de los mapuches, para no extinguirse, llega a las escuelas. El mapu zungun llegará a los pichi wentru y a las pichi zomo de Río Negro (...) El convenio reconoce también la autoridad de los mapuches para revisar qué visión de su historia se ofrece en los museos provinciales; quienes se proponen también rectificar versiones de museos nacionales y del Ejército. "Acuerda en la devolución de todos los objetos de nuestra cultura mapuche que puedan ser restituidos a lugares sagrados, como cementerios; otros objetos permanecerán a resguardo en los museos pero no como parte de su patrimonio, sino a la espera de que la comunidad mapuche disponga de los lugares más adecuados para su conservación", explicó la presidenta del Codeci⁴ (...) En estos últimos años, en los profesorados se empezó a impartir una visión crítica del discurso tradicional, que denigraba a los que llamaba 'indios'; muchos docentes rurales cambiaron su punto de vista y muchos chicos se atreven a identificarse con la condición de mapuche.

Pocas semanas después se puso en marcha el proyecto⁵ con la designación de un coordinador y cuatro sub coordinadores regionales. Estos solicitaron la continuidad del asesoramiento antropológico al que se sumó un profesional del

⁴ Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas, órgano mixto provincial

Ministerio de Educación de la Nación. Se realizaron cuatro reuniones en Viedma entre coordinadores y asesores y se estableció en forma conjunta un programa de trabajo en tres áreas: cultura, educación y registro en video.

Algunas reflexiones

Volvamos a la confrontación con la autoridad etnográfica. En ambos proyectos los mapuche se negaron casi totalmente a la utilización de bibliografía producida desde la academia, a la cual le niegan valor interpretativo basados en tres criterios. El primero tiene que ver con el contexto de producción de la información, esto es la apropiación del conocimiento por terceros en situación desigual; el segundo con su destino esto es la alienación del conocimiento propio para beneficio ajeno. El tercero con la autoridad atribuida a esos textos para establecer criterios de autenticidad sobre la cultura propia.

“Zygmunt Bauman (...) considera que la autenticidad tiene tanto que ver con lo que somos como con lo que seremos o deberíamos ser. (...) Esto se aplica bien a las visiones de las sociedades coloniales como siendo o deviniendo en “un pueblo”. El costado petulante de esta visión es el que carga a la aboriginalidad con una autenticidad que tiene que ver con el pasado. Sin embargo, la visión del colono del pasado aborígen varía. Así veremos contradicciones y aun ambivalencia entre un pasado que desaparece y uno que debería ser rescatado. Estas contradicciones existen también en las visiones de los nativos (...) sobre su futuro y quizás igualmente sobre los sentidos del pasado de un yo impuesto y del pasado de un yo “real”, de los cuales el primero debe ser exorcizado, el otro realizado nuevamente mientras se lo actualiza, pero ¿que manera?” (Paine 2000:79-80). Este lúcido planteo remite a ambos proyectos.

No podemos entonces pensar la autenticidad ni como dada ni como inmodificable, sino como un proceso con cualidades relacionales y contingentes. En otras palabras “lo auténtico” tiene fecha y no es inmune al cambio cultural aún cuando el sentido común diga que si es auténtico es “genuino”, y por lo tanto no “ficcional” en el sentido atribuido por Hobsbawm y Ranger (1987). El argumento

⁵ Una experiencia muy semejante en EEUU se describe en artículo de Annette Kuhlmann citado en la bibliografía.

dominante para Friedman es que las realidades culturales son siempre producidas en contextos sociohistóricos precisos y que es necesario tener en cuenta el proceso que genera esos contextos para dar razón de la naturaleza de la práctica de la identidad y la producción de esquemas históricos. Esto incluye tanto las identificaciones “inventadas por los antropólogos” como también las de los pueblos que nos ocupan. (Friedman 1992)

Desde la perspectiva de una antropología vinculada a la gestión un abordaje metodológico que permite la incorporación de las voces, perspectivas y recursos de los pueblos indígenas es el abanico de formas que con diferentes nombres (investigación participativa, investigación-acción) retoman los trabajos pioneros de Paulo Freire y Orlando Fals Borda en América Latina y Kurt Lewin en Estados Unidos. Se trata de una manera diferente de producir conocimiento en la que los investigadores y la comunidad movilizan información como parte de una estrategia para el logro de los objetivos planteados con el fin de resolver una problemática determinada, poniendo en manos de los participantes las herramientas metodológicas necesarias para que puedan definir su realidad y elaborar las estrategias para situaciones de cambio autogestionadas. En este sentido se propone una sociedad entre los investigadores y el grupo, ya que ambos participan en la interpretación de la información y comparten diferentes opciones para la acción.

En nuestro medio (muy apegado a la producción académica) todavía resulta novedosa la aplicación de estas metodologías en el campo antropológico. Es una herramienta eficiente para trabajar *sobre* temas de interés antropológico, *con* los indígenas que forman parte del equipo de investigación y gestión, *para* la obtención de materiales útiles que permitan avanzar en el camino de la autogestión cultural, la autodefinición de la identidad étnica en el siglo XXI, la posibilidad de pensar nuevos roles para el antropólogo como profesional y reflexionar críticamente sobre la relación teoría / práctica sin la cual “la teoría se convierte en palabrerío y la práctica en activismo” (Freire 2003:24).

Bibliografía

- Bonfil Batalla, G. (1989) La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos. Caracas, *Arinsana*, n.10, pp.5-36.
- Documento Final (2002). *El Universo Cultural Mapuche: El Nguillatun, ceremonia religiosa en Argentina y Chile* (inédito).
- Fals Borda, O. (1981) *La Ciencia y el Pueblo*. Lima, Mosca Azul.
- Fals Borda, O. (1985) *Conocimiento y Poder Popular*. Bogotá, Siglo XXI.
- Freire, P. (1970) *Pedagogía del Oprimido*. Buenos Aires, Tierra Nueva.
- Freire, P. (2003) *Pedagogía de la Autonomía; saberes necesarios para la práctica educativa*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Friedman, J. (1992) The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist*, 94 (4):837-859.
- Greenwood, D.J y M. Levin (1998) *Introduction to Action Research; Social Research for Social Change*. London, Sage
- Hobsbawm, E. Y T. Ranger eds. (1987) *The Invention of Tradition*. Cambridge, University Press.
- Klesert, A.L. y L. Benallie Jr. (1994) Navajo Nation Archeology Department. Commentary: Indians and Anthropologists. *Practicing Anthropology*, v.16, n° 2.
- Kuhlmann, A. (1992) Collaborative Research among the kickapoo Tribe of Oklahoma. *Human Organization*, Oklahoma, Society for Applied Anthropology, vol.51, n° 3.
- Lewin, K. (1946) Action Research and Minority Problems, *Journal of Social Issues*, N° 2
- Lewin, K. (1984) Dinámica de grupo y cambio social. Amitai & Eva Etzioni, comp. *Los cambios sociales*. México, Fondo de Cultura Económica,
- Paine, R. (2000) Aboriginality, authenticity and the Settler world. Cohen, A.P. ed. *Signifying Identities, Anthropological perspectives on boundaries and contested values*. London, Routledge.
- Perez, C.A. (1997) Participatory Research: Implications for Applied Anthropology. *Practicing Anthropology*, vol.19, n° 3.
- Slavsky, L. (1998) *El patrimonio de los pueblos indígenas*. Actas del I Congreso Internacional sobre Patrimonio Histórico e identidad cultural. Tucumán, CRISCOS-UNSTA, pp. 185-189.
- Slavsky, L (2004) *Memoria y Patrimonio Indígena. Hacia una política de autogestión cultural mapuche en Río Negro*. VII Congreso Argentino de Antropología Social, Villa Giardino, Córdoba.