



INTELECTUALES,  
MEDIADORES Y  
ANTROPÓLOGOS.  
LA TRADUCCIÓN Y LA  
REINTERPRETACIÓN DE LO  
GLOBAL EN LO LOCAL

Mónica Martínez Mauri  
Eugenia Rodríguez Blanco  
(Coordinadoras)

7

# LA AGENDA DE LA ANTROPÓLOGA VERSUS LA AGENDA DE L@S ACTIVISTAS INDÍGENAS: ¿DESENCUENTROS O COMPLEMENTARIEDAD?

SABINE KRADOLFER

Universidad de Lausanne (Suiza)

## INTRODUCCIÓN

En este artículo quiero interrogarme acerca de la manera en que armé mi investigación de campo entre l@s Mapuche de la Patagonia argentina, a partir de las comunidades rurales, para dirigirme solamente en un segundo tiempo hacia grupos mapuche urbanos mucho más mediáticos y politizados que están en contacto con otr@s actores·a·s de las luchas de los pueblos indígenas a través del mundo entero. Al manejarme así me encontré en una paradoja: siendo extranjera conocía bien el modo de vida rural mapuche y los problemas con los cuales se enfrentaban las comunidades, mientras que los activistas mapuche –quienes en su mayoría se habían criado en las ciudades– defendían a estas comunidades sin haber convivido mucho con ellas. Entiendo que el rol de los activistas se ancla en otro nivel social y político que el de las comunidades y que por estas razones, al defender los derechos de su pueblo a un nivel más global, usan un lenguaje y actitudes destinados a personas exteriores a su cultura. Por esta exterioridad son, a veces, percibidos por las poblaciones rurales mapuche como muy extrañ@s y/o criticad@s porque son vist@s como personas que “trabajan de Mapuche”.

Quisiera aquí reflexionar sobre la postura que tuve durante mi trabajo de campo entre estos dos tipos de población mapuche que formaban parte de mi entorno pero con los cuales había que interactuar de manera muy distinta y tal vez, para mí, incompatible con lo que fue mi postura al empezar mi investigación. Como lo hace resaltar Claudia Briones en su tesis de doctorado: “( ...) anthropological work with cultural activists differs widely from fieldwork within Mapuche communities. Activists behave indeed differently. They are extremely

aware of their being engaged into a political struggle” (1999: introduction, s/p.). Exploraré estas diferencias a través del análisis reflexivo de diferentes momentos de mi investigación de campo: la elección del lugar de mi estudio, la llegada al campo, la ampliación de mi investigación a campos exteriores a las comunidades. Este recorrido en cierta forma “cronológico”, del trabajo que llevé a cabo en la provincia del Neuquén en Argentina, se concluirá con el relato de una situación vivida durante un ritual en el cual trataba de cumplir con todas las reglas y normas de comportamiento adecuadas mientras l@s activistas estaban llevando a cabo un trabajo político que les hacía funcionar según una agenda muy diferente a la mía. En esta oportunidad me encontré tomada en plena paradoja entre dos códigos diferentes: por una parte era parte de un ritual con el cual no estaba totalmente familiarizada, razón por la cual mis informantes me cuidaban y me vigilaban para asegurarse que me comportaba de manera adecuada, y por otra parte, interactuaba con l@s activistas que tenían discursos y comportamientos que percibía como mucho más familiares, por no ser “tan mapuche”. Esta cercanía seguramente tiene que ver con el hecho que sus discursos retomaban argumentos legales, antropológicos, sociológicos, políticos, etc. comunes a muchos grupos de defensa de pueblos indígenas a través del mundo. Pero a su vez, sus maneras de comportarse dentro del ritual no cuadraban con las reglas que mis informantes me habían transmitido. La necesidad de articular estas dos facetas de la sociedad mapuche con mi propia postura de antropóloga en situaciones muy complejas me resultó bastante costosa y me hizo interrogar intensamente sobre mi rol y mis relaciones con mis distint@s interlocutore·a·s.

En este contexto surgieron preguntas fundamentales a nivel ético como metodológico: ¿cómo trabajar entre, con y/o sobre los diferentes niveles y campos en el cual se mueve los distintos actores del mundo mapuche, quienes tienen agendas a veces muy contradictorias? ¿A quien tengo que dirigirme para conseguir un permiso de investigación? ¿A quien le restituiré mis resultados? ¿Con quien puedo entablar una investigación en colaboración? Si los indígenas pueden criticar el hecho de que ciertas categorías de sus poblaciones desaparecen de los discursos universalistas desarrollados por las

ciencias humanas, ¿cómo los puedo reintegrar dentro de mi cuadro analítico, devolviéndoles así la voz y el lugar que les corresponde?

Si bien, no podré responder a todas estas preguntas en este artículo quisiera, por lo menos, acercarme a este conjunto de problemáticas y analizar la manera en que construí mi investigación de campo y me relacioné, o no, con distintos actores de grupos que forman, o dicen formar, “el pueblo mapuche neuquino”.

## **1. LA ELECCIÓN DE UN TEMA DE ESTUDIO O COMO EL INFORMANTE SE OFRECIÓ**

El tema que traté en mi tesis de doctorado surgió, como es común en los trabajos de l@s antropólog@s, de un encuentro particular con un pueblo. Mi primer contacto con gente mapuche de la Patagonia argentina se dio, por casualidad, en un viaje de turismo en el año 1992, cuando estaba visitando a unos familiares establecidos en el norte de la provincia del Neuquén. Dadas las pocas actividades que brindaba el lugar donde vivían mis pariente·a·s, nos llevaron a visitar una comunidad mapuche vecina. Allí me encontré con un anciano – lo llamaré Don Juan<sup>1</sup> en este artículo – quien me pidió escribir sobre su historia y la del pueblo mapuche, para dar a conocer su modo de vida y sus dificultades. En varias oportunidades, al contarme la historia de su comunidad, insistía diciéndome: “Gringa<sup>2</sup>, Usted tiene que escribir nuestra historia. Tiene que escribir de nuestro sufrimiento”. Estos momentos de intercambio me impactaron tanto que, al volver a Suiza, decidí retomar mis estudios y reorientarlos desde la sociología, materia en la que ya tenía una licenciatura, hacía la antropología para

---

<sup>1</sup> Los nombres de las personas como también de las comunidades son pseudónimos.

<sup>2</sup> Como explique a l@s Mapuche con quien vivía, que asumía ser una gringa por el hecho que nosotr@s, l@s “Blanc@s”, hicimos y seguimos haciéndoles daño a las culturas originarias de América latina y del mundo, se acostumbraron, y yo también, a este nombre, pero creo – o por lo menos, espero – de que perdió en mi caso, su significación peyorativa. Ahora soy, a veces, también la gringuita o por l@s niñ@s, su tía gringa. L@s Mapuche me llamaron la atención sobre el hecho que la palabra indi@ es para ell@s peyorativa cuando es utilizada por l@s Blanc@s, mientras la usan mucho entre ell@s. Es así que entramos en una relación de gringa a indi@s y de indi@s a gringa, ¡muchas veces amistosa, pero a veces también conflictiva!

realizar un master y después, el doctorado. Así es como la antropología vino a mi vida después de l@s Mapuche.

Cuando volví a Argentina para poder llevar a cabo mis investigaciones<sup>3</sup>, me instalé en esta misma comunidad que llamaré aquí *Quiñe Mapu*, sin pasar por los canales habituales (indígenas o no) que comúnmente usan l@s extranjero@s para acercarse a las comunidades. Así es que llegué con una camioneta de pariente-a-s de Don Juan, establecid@s en una pequeña ciudad vecina, quienes venían a pasar unos días de vacaciones en su comunidad de origen. Como quería responder a la pregunta del anciano, el cual me había fascinada con su discurso y su historia de vida focalicé la primera etapa de mi investigación sobre la organización social de las comunidades mapuche de la provincia del Neuquén, tema que terminó siendo el tema central de mi tesis doctoral (Kradolfer, 2005). Trabajé en particular sobre la temática mapuche en Neuquén, y no sobre la situación general en toda Argentina (hay también poblaciones mapuche en las provincias de Buenos Aires, La Pampa, Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz) porque existen importantes diferencias en términos de organización social y comunitaria entre los Mapuche de estas diferentes provincias. La variedad de las situaciones tiene que ver con las legislaciones y/o políticas indígenas locales quienes cambian radicalmente de una provincia a otra (Briones, 2005) ya que el estado federal dejó, durante décadas, el manejo de la cuestión indígena en manos de las autoridades provinciales.

Cabe notar que la problemática indígena tiene una resonancia muy diferente en Chile, donde está radicada la mayoría de la población mapuche, considerada como un “problema” mientras en Argentina fue “invisibilizada” (Menni, 1995) durante casi un siglo, después de la conquista armada por el ejército nacional de los territorios indígenas libres de la Patagonia entre 1874 y 1885. Después de esta fecha, Patagonia y Tierra de Fuego fueron administradas por el estado federal y convertidas en Territorios Nacionales hasta la creación de las provincias en 1955. Para mi investigación, el Neuquén presenta un

---

<sup>3</sup> Entre diciembre 1994 y abril 1998, pasé unos 30 meses en Argentina (parte con una beca de investigación del *Fonds national suisse de la recherche scientifique* a quien quiero agradecer aquí) y desde entonces trato de volver uno o dos meses cada dos años para poder seguir mis observaciones en una perspectiva diacrónica.

cuadro interesante al protagonizar, en los 40 últimos años, varios ejemplos de reconocimiento de las comunidades mapuche. En su voluntad de diferenciarse de la nación integró la presencia mapuche en su construcción de la provincialidad<sup>4</sup> rescatando “el peso histórico de lo mapuche en la conformación de la sociedad e identidad regionales” (Briones y Díaz, 1997). A su vez, esta misma provincia albergó un fuerte movimiento indígena en la década del los años 90, período en el cual estaba empezando mis trabajos.

## **2. POR DONDE SE EMPIEZA, EMPIEZA TAMBIÉN EL POSICIONAMIENTO DE LA ANTROPÓLOGA**

Cuando volví en 1994, llegué directamente a la comunidad de *Quiñe Mapu* para quedarme unos meses sin pasar ni presentarme en ninguna organización urbana mapuche, y me inscribí, sin darme cuenta, en una postura particular. Al convivir con unas familias integrantes de esta comunidad aprendí a comportarme de manera adecuada y pude comprender y analizar la sociedad mapuche, pero los discursos militantes de las organizaciones que leía en los diarios, miraba por la televisión o bajaba de Internet, no cuadraban con los relatos de vida y las reivindicaciones de mis informantes. La distancia con l@s activistas no era solamente palpable en términos discursivos sino también a nivel interpersonal, por el hecho que durante varios meses de estadía en *Quiñe Mapu* no me crucé allí con ninguna persona integrante de una organización mapuche. Tampoco vi representante·a·s de entes provinciales (sea del Ministerio de Salud y Acción Social, de la Dirección de Asuntos Indígena, etc.) ya que *Quiñe Mapu* se encontraba situada en plena Cordillera de los Andes, muy lejos de la capital provincial<sup>5</sup>. Esto tal vez se puede explicar por el hecho que los problemas que encontraba esta comunidad con el corrido de los alambres por parte de un estanciero vecino quien se quería adueñar de mas tierras, la falta de agua potable y de leña, la ausencia de luz eléctrica en gran parte de la comunidad, etc. eran de poca importancia política en relación con los grandes temas (conflictos con empresas

---

<sup>4</sup> Otras provincias de asentamiento de poblaciones mapuche sólo empezaron a reconocer las comunidades indígenas en la década del 80 (Río Negro) o del 90 (Chubut).

<sup>5</sup> La provincia del Neuquén abarca un territorio de 94'078 km<sup>2</sup>

petroleras, con industrias extractivas, con el estado provincial o grandes terratenientes por los derechos a la propiedad del territorio, etc.) que focalizaban la atención tanto de l@s activistas mapuche como del gobierno provincial en otros lugares de la provincia<sup>6</sup>.

En relación con estos casos de mayor interés, me llamaban la atención las denuncias difundidas por las organizaciones mapuches a nivel internacional así también como la dureza de los enfrentamientos, verbales más que físicos<sup>7</sup>, entre activistas y gobierno provincial reseñados y difundidos en los medios de comunicación<sup>8</sup>. El corpus de datos que estaba juntando me parecía carecer de la presencia de ciertas voces, y me daba la impresión de que mi trabajo no podría nunca ser completo. Me parecía que no era posible llevar a cabo una investigación sin tomar en cuenta los discursos de los voceros de un pueblo aún si las comunidades rurales, en las que estaba viviendo e investigando, era considerada un ejemplo por su forma de organización social más “tradicional”, tanto por los Mapuche urbanos como por la población no mapuche. Si esta ejemplificación ya parecía un poco paradójal a mitad de los años 90 -por apoyarse sólo en una parte de la población indígena que no parecía ser la más importante- esta impresión se confirmó con datos precisos en el censo del 2001<sup>9</sup>. En esta oportunidad, se calculó que el 71% de las 113.680 personas

---

<sup>6</sup> Sigo preguntándome, si la cercanía con la capital provincial o con ejes principales de comunicación, los cuales permiten una movilidad rápida y cómoda entre las zonas de conflictos y la capital, influyen en la radicalización de los antagonismos.

<sup>7</sup> La situación conflictiva entre Mapuche y Estado es mucho más violenta en Chile, y el recurso a la fuerza para ocupar o recuperar territorios, oponerse a la construcción de obras en zonas mapuche, etc. llevo a la encarcelación de varios dirigentes mapuche así como a la muerte de dos Mapuche en enfrentamientos con carabineros (Alex Lemún en noviembre del 2002 y Matías Catrileo Quezada en enero del 2007)

<sup>8</sup> En aquella época, dos casos movilizaban las fuerzas tanto de las organizaciones como del gobierno. Un conflicto por contaminación medioambiental oponía las comunidades de Painemil y Katipayiñ en el paraje Loma de la Lata con la empresa petrolera Repsol-IPF. El otro problema se radicaba en los campos de Pulmari en una zona turística de la Cordillera de los Andes, donde los Mapuche iniciaron un proceso de recuperación de tierras ocupadas tanto por el ejército argentino, así como también por pequeños, medianos y grandes productores o empresarios.

<sup>9</sup> El anterior censo de nacional de población indígena se llevo a cabo en los años 1960 y solo tomo en cuenta la población indígena rural, razón por la cual la cifra de 33'352 Mapuche era errónea.

autodefinidas como Mapuche en la *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI)* de las provincias patagónicas radicaba en zonas urbanas, o sea, en localidades de 2000 y más habitantes (INDEC 2001: s/p.). Y en las zonas rurales, el 60% de la población mapuche rural vivía en comunidades, mientras que el 40% restante estaba disperso sobre el territorio (INDEC 2001: s/p). El fenómeno de urbanidad mapuche también se observa en los resultados del censo chileno del 1992, según el cual casi el 10% de la población de más de 14 años se identificaba como Mapuche, y el 80% de esta población tenía residencia urbana, con una gran concentración en la Región Metropolitana (IEI/UFRO-INE 1998: 7).

Para diversificar mis informantes y entender cómo las organizaciones urbanas articulaban sus discursos sobre las reivindicaciones de las comunidades, me interesé entonces en acercarme a las organizaciones y a sus integrantes. Estos grupos de defensa de los derechos indígenas que se dedican a la recuperación de la cultura mapuche (rituales, lengua, artesanía), se desarrollaron en las ciudades después de la vuelta a la democracia en 1983. Encontraron una audiencia receptiva en los años 1990 con los debates acerca de las actividades conmemorativas de los 500 años de la llegada de Colón a las Américas y se apoyaron en los fuertes movimientos de Derechos humanos que incentivaron las luchas para hacer reconocer y valorizar su diferencia cultural. Por estos motivos pudieron además contar con el sostén del movimiento indígena a nivel internacional y de varias ONGs. Quería entonces escuchar directamente sus análisis de la problemática mapuche en la provincia. Sin embargo, este interés intelectual no cabía en las agendas de lucha política de l@s activistas, a l@s cuales además me resultaba muy difícil acercarme por no compartir las mismas redes de personas conocidas. Veamos como este hecho está íntimamente ligado a mi manera de acceder a mis informantes y a la manera en que construí mi tema de investigación.

Mi primer encuentro con Don Juan se produjo en el 1992. Luego, antes de llegar para quedarme en el 1996 por un año y medio en Argentina con una beca, pasé unos meses en los años 1994 y 1995 en la comunidad de *Quiñe Mapu* para realizar encuestas y entrevistas preliminares, y, sobre todo, para averiguar de la factibilidad del estudio que quería llevar a cabo en esta comunidad. También me

acerqué a divers@s profesionales de la ciencias sociales, a l@s cuales encontré en los lugares donde trabajan: museos, universidades, oficinas públicas (cultura, salud), etc. Algun@s me recibieron con cierta distancia, otr@s me abrieron sus casas, sus bibliotecas y me ayudaron a poder repensar mi problemática en un contexto local que resultaba muy complejo para mí. En todas estas andanzas, me encontré con pocas personas en contacto con l@s activit@s mapuche, l@s cuales me fueron descrit@s en varias oportunidades como poco abiert@s hacia l@s investigadores.

Por consecuencia, al salir de la comunidad de *Quiñe Mapu* para establecerme un rato en la capital provincial en busca de otr@s interlocutores mapuche, sólo quedé en las redes de pariente·a·s de mis informantes y amig@s de la comunidad, así como en contacto con profesionales que tampoco estaban ligad@s a organizaciones de defensa de l@s Mapuche. Al final, como me encontraba bastante cómoda anímicamente dentro de estas redes de informantes, decidí no arriesgar a contactar directamente l@s activistas mapuche, ya que podía acceder a su voz a través de los medios de comunicación. Por estos motivos mi tesis terminó siendo un estudio de la organización social comunitaria a través de las redes de solidaridad y parentesco, pues en estos lugares podía moverme y llevar a cabo mi investigación con más facilidades (Kradolfer, 2005).

#### **4. DE RITUAL EN RITUAL, LO MISMO Y LO DIFERENTE**

Logré encontrarme con un@s integrantes de organizaciones urbanas, cuando menos me lo esperaba. Después de casi un año de convivencia en la comunidad de *Quiñe Mapu* llegó la fecha de la rogativa anual del *Nguillatun* (en *mapudungun*, el idioma mapuche). Para esta ocasión empezaron a llegar a la comunidad un@s familiares de la capital provincial. En los diferentes trabajos de preparación de la rogativa (carnear animales, cocinar pan, comprar todos los alimentos y preparar todas las cosas que se necesitaban para alojar invitados durante tres días en la ramada del *Nguillatun*) pudimos compartir intensamente con la gente que había venido de la ciudad de Neuquén. Con una joven mujer, que llamaré Ana, nos caímos muy bien y nos hicimos amigas. Para mí, resultaba muy interesante hablar con ella y sus herman@s ya

que compartíamos mucho más cosas en nuestras vidas cotidianas, como gente que vive en ciudades –sea a miles de kilómetros de distancia– que con la gente de la comunidad que vivía todavía sin luz eléctrica, y a veces sin agua corriente, y trabajaba en la cría de animales o en un vivero provincial cercano. Ana y sus familiares llegaron con periódicos (¡después me enteré que los tenían porque trabajaban en la venta callejera de diarios!), entendían muy bien mi castellano y habían oído hablar de Suiza y Europa. Todo esto me dio un descanso en mis esfuerzos para articular mi mundo de origen y el de la comunidades, pero a su vez me di cuenta de que mis nuev@s amig@s a veces también se sentían muy perdidas y extrañas al modo de vida de sus pariente·a·s rurales. L@s niñ@s, en su inocencia, por ejemplo, se sorprendían cuando buscaban unos baños de cemento con inodoro y papel higiénico mientras sólo había un hueco en el suelo “allí, tras los árboles”, o se preguntaban “¿adonde duermen?” porque veían pocas camas ya que nos amontonábamos 4 o 5 personas en una cama doble, o hacíamos camas con los elementos de las monturas de caballo y, por supuesto, no usábamos pijama pero nos dormíamos con la misma ropa puesta durante el día. La presencia de estas visitas me permitió comprobar mi buena integración al grupo porque en un momento dado una niña de unos diez años me preguntó sobre mi relación de parentesco con la hija de la casa porque, según ella, parecíamos hermanas (por nuestra cercanía pero no por nuestro aspecto físico) a pesar de que era obvio que yo no era hija de los padres de mi supuesta hermana...

Durante los diez días que pasamos junt@s antes, mientras y después del *Nguillatun*, aprendí, con mucha sorpresa y alegría, que algun@s de mis nuev@s amig@s de Neuquén eran miembr@s de una organización mapuche muy activa políticamente. Como les comenté mi interés por acercarme a otros niveles organizativos del pueblo mapuche, me invitaron a visitarl@s en la ciudad de Neuquén, y a la comunidad que habían formado al ocupar unas tierras muy fértiles a algunas decenas de kilómetros de la capital provincial. Me presentaron sus pariente·a·s y amig@s con quienes habían llevado a cabo el proceso de ocupación de las tierras recuperando el modo de vida “tradicional” de sus antepasad@s.

Unos meses después de haberme encontrado con ellos en el *Nguillatun*, invitaron a sus parientes de *Quiñe Mapu* a una rogativa en su comunidad, y por supuesto yo también viajé para volver a verles y ampliar mis experiencias y conocimientos sobre la religión mapuche. Como me había pasado en mi primer *Nguillatun*, no me sentía totalmente legitimada para participar en la rogativa y me quedé cerca del fogón de la familia de Ana para ayudarles a cocinar. Veía que en otro fogón estaban los líderes de la más importante organización mapuche de la provincia pero el lugar no me parecía adecuado como para acercarme a ell@s ya que estaban en plena maniobra política de negociación con el gobierno provincial y eran acompañad@s por el *lonco* (cacique) de una comunidad en conflicto.

Al atardecer, el marido de Ana, quien iba y venía entre los diferentes grupos, me hizo saber que l@s líderes del movimiento mapuche querían hablar conmigo. Estaba muy angustiada ante esta noticia, porque al hablar con otr@s antropólog@s quienes trabajan en otras partes del mundo, sabía que las organizaciones indígenas o indigenistas a veces eran las encargadas de otorgar permisos de investigación, lo que no era el caso en Argentina. Temía entonces que cuestionen mi trabajo. Me acerqué a su fogón tratando de cumplir con todas las reglas mapuche de buena educación por no caerles mal. Di la mano a todas las personas que formaban el grupo preguntándoles como es costumbre: “¿Cómo le va?” y esperé que me invitaran a sentarme y a tomar mate (en las comunidades, las cosas importantes sólo se hablan después de varias vueltas de mate y de manera muy lenta). L@s activistas me dejaron parada, lo que interpreté como un rechazo hacía mi persona, y me empezaron a bombardear a preguntas tuteándome. Este hecho me sorprendió mucho, pues en el campo, hasta a los perros o a los caballos se les llama de usted. Querían saber ¿si pensaba que los Mapuche eran los habitantes originarios de la Patagonia o si como otros antropólog@s (Casamiquela, 1995) defendía la tesis del poblamiento tehuelche? ¿Qué pensaba de los conflictos en los territorios mapuche? ¿Si había estado en contacto con ONGs? Y por supuesto ¿Cuál era el trabajo que llevaba a cabo en la comunidad de *Quiñe Mapu*?

Traté de responder todas las preguntas con rigor, pero esta actitud era difícil ya que al terminar de responder o al tomarme un tiempo para

reflexionar, ya venían las preguntas siguientes. Después de media hora de lo que parecía más a un examen universitario que a una interacción durante una rogativa, mis interlocutor@s se levantaron diciendo: “Bueno, mañana tenemos una entrevista con el gobernador, así que tenemos que irnos a prepararla” miraron al *lonco* y le preguntaron: “¿Ud. se quiere venir con nosotros? Porque tal vez sería mejor que Ud. se quede aquí con la gente, y la venimos a buscar mañana. ¿Le parece?”. El *lonco* a pena tuvo el tiempo de aceptar la propuesta que ya el grupo de activistas se había ido. El me miro, parecía entender tan poco de la situación como yo, y volviendo a otros códigos me invitó a sentarme, sacó la pava del fuego y empezó a cebarme mate... ¡en silencio! Esta noche estaba sentada al lado de un informante potencialmente muy interesante por tratarse del jefe de una comunidad en conflicto, pero por todo lo ocurrido antes, no pude hacerle preguntas. Después de quedarnos un tiempo sentados ante el fogón abandonado por l@s activistas (cosa que no se tiene que hacer en una rogativa), lo invité a seguirme al fogón de mis amig@s donde terminamos la noche hablando de todo y de nada.

## CONCLUSIÓN

Este encuentro con las personas que anhelaba poder entrevistar me dejó una impresión de malestar pero también me confortó porque constaté que mi investigación en las comunidades podía llevarse a cabo sin un análisis desarrollado de las actividades de los dirigentes indígenas, ya que obviamente, había podido comprobar que se movían a un nivel totalmente diferente. Esto también me hizo entender porque las organizaciones urbanas estaban relativamente aisladas de sus bases y en ruptura con la vida mapuche campesina que defienden de manera muy mediatizadas. Mi experiencia no es un fenómeno aislado ya que, como lo aprendí al leer unos años después la tesis de Briones (1999), este tipo de situaciones pueden ocurrir cuando científic@s se encuentran con activistas que cuestionan su trabajo. En este sentido, Briones relata la experiencia de una colega arqueóloga que llega a la oficina de una organización mapuche en la provincia de Río Negro: “When the professional got there, a bunch of people asked her to sit down in front of all of them. They turned on a video recorder adjusting

lens right at her face, and the ‘cross-examination’ started. What were her purposes? How did she plan to go about them? What kind of academic and practical results did she foresee from her work to pay them back for the knowledge that the Mapuche People was giving to her? The ‘raw material’ that archaeologists handle is Mapuche culture and belongs to the Mapuche after all” (1999: Introduction s/p.). La conclusión que la arqueóloga sacó de esa experiencia es que « these guys are influenced from the outside, for the (true) Mapuche never act as aggressively as these persons do. » (Briones 1999: Introduction s/p.). Si bien es cierto que en un primer momento esta conclusión también fue la mía, pienso que tenemos que evitar clasificar a nuestros interlocutores como verdaderos o falsos representantes de su cultura, pero tratar de interpretar y analizar sus discursos y prácticas a partir del contexto en el que se desarrollan.

## BIBLIOGRAFÍA

BRIONES, Claudia (1999) *Weaving “the Mapuche People”: The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*, Austin, University of Texas (tesis de doctorado).

BRIONES, Claudia (ed.) (2005) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia.

BRIONES, Claudia y DÍAZ, Raúl (1997) “La nacionalización/provincialización del “desierto”. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén”, *V Congreso de Antropología Social*, La Plata, Argentina, (documento electrónico: [www.naya.org.ar](http://www.naya.org.ar)).

CASAMIQUELA, Rodolfo (1995) *Bosquejo de una etnología de la provincia del Neuquén*, Buenos Aires, La Guillotina.

IEI/UFRO-INE (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera e Instituto Nacional de Estadística) (1998) *XVI Censo Nacional de Población 1992: Población Mapuche, Tabulaciones Especiales*, Temuco, Chile.

INDEC (2001) *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001*, Instituto Nacional de Estadística y Censos, Buenos Aires, documento electrónico ([www.indec.mecon.gov.ar/webcenso/ECPI/index\\_ecpi.asp](http://www.indec.mecon.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp))

KRADOLFER, Sabine (2005) *Organisation sociale, don et identité dans les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine)*, Lausanne y Paris, Université de Lausanne et Université de Paris III – Sorbonne Nouvelle (tesis de doctorado en cotutela)

MENNI, Ana María (1995) *Relaciones interétnicas en Argentina y Chile del siglo XIX*, Neuquén, IREPS, APDH. (La tierra indígena americana, Vol. 6)