



ANTROPÓLOGOS Y PUEBLOS ORIGINARIOS: REVISIÓN DE UNA CRÍTICA DE PRINCIPIOS DE LOS ‘70

*María Jorgelina Ivars**

Resumen

Entre las preocupaciones constantes del accionar de Jaime de Nevares, obispo de Neuquén, se encontraba la situación del pueblo mapuche. A comienzos de los '70 se publicó un documento en donde realizó duras críticas a distintos actores sociales a los que consideró como explotadores y responsables de la miseria en que se encontraban los indígenas en ese momento en la provincia de Neuquén. Uno de los blancos de dichas críticas fueron los antropólogos. Con pocas y contundentes palabras, sin eufemismos, el prelado denunció, entre otras cosas, cómo estos usaron a los mapuches para hacer sus carreras, yendo verano tras verano a abrumarlos con preguntas, sin aportarles ninguna respuesta que ayude a revertir su realidad.

La lectura de dicho documento ha disparado algunos interrogantes a los que este trabajo intentará dar respuesta: ¿de qué antropólogos está hablando Jaime de Nevares? ¿Cómo era la práctica antropológica en ese momento en Argentina y, concretamente en Neuquén, que llevó al sacerdote a considerar a aquellos culpables de la miseria y despersonalización de los indígenas? La reflexión sobre estas cuestiones se apoyará en algunas de las herramientas de la antropología contemporánea que politiza los procesos que estudia, así como discute la base epistémica que ha sustentado sus estudios. Si bien la crítica de de Nevares no es enunciada desde la ciencia, pero tampoco desde la barricada política, puede considerarse que las palabras motivadas por su accionar pastoral y su pragmatismo arrojan luz sobre un modo de construir conocimiento que ha conducido a excluir a los pueblos originarios de la sociedad argentina.

Palabras clave: de Nevares - pueblos originarios – antropólogos – Neuquén - antropología contemporánea

Resumo

A situação do povo mapuche foi, sem dúvida, uma preocupação constante em todo o trabalho realizado por Jaime de Nevares, bispo de Neuquén, que no começo dos anos 70 publicou um documento onde criticava duramente diferentes atores sociais, os quais ele considerava exploradores e responsáveis pela miséria em que se encontravam os povos indígenas da província de Neuquén. Um dos alvos de tais críticas foram os antropólogos. Com poucas e contundentes palavras, sem eufemismos, o prelado denunciou, entre outras coisas, como os

* Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina. **Contacto:** marivars@yahoo.com.ar



mapuches foram usados pelos antropólogos, interessados apenas em construir suas carreiras, que todos os verões submetiam os indígenas a um exaustivo questionário e que nunca deram nenhuma resposta para ajudá-los a reverter a realidade em que viviam.

Este trabalho tenta responder a algumas perguntas que surgiram após a leitura do documento mencionado acima: quem eram os antropólogos citados por Jaime de Nevares? Como era a prática antropológica naquela época na Argentina? Quais foram os motivos que levaram o sacerdote a considerar os antropólogos culpados pela miséria e despersonalização dos indígenas? A reflexão sobre estas questões se apoia em algumas das ferramentas da antropologia contemporânea, a politização dos processos que estão sendo estudados e o questionamento da base epistêmica que sustenta seus estudos. Embora a crítica de Nevares não possua base científica, pode-se considerar que as palavras motivadas por sua ação pastoral e seu pragmatismo puseram em evidência uma forma de construir conhecimento que levou à exclusão dos povos indígenas da sociedade argentina.

Palavras-chave: de Nevares - Povos Originários - antropólogos – Neuquén - antropologia contemporânea

Abstract

Among the continuing concerns of Jaime de Nevares, bishop in Neuquén, was the situation of the Mapuche people. In the early 70s, a document was published in which he severely criticized different social players whom he regarded as exploiters and responsible for the misery in which the indigenous people lived at that time in Neuquén Province. One of the targets of this criticism was the anthropologists. In few and strong words, without using euphemisms, the prelate denounced, among other things, how these people had used the Mapuche people to develop their careers, overwhelming them with questions summer after summer, without providing them with answers to help them reverse their reality.

Reading the mentioned document has triggered some questions which we mean to answer: who are the anthropologists mentioned by Jaime de Nevares? What were anthropological practices like at that time in Argentina, and specifically in Neuquén, since they lead the priest to consider the anthropologists as responsible for the misery and depersonalization of the indigenous people? Reflection on these matters will be based on some tools used in contemporary anthropology which politicizes the processes it studies, and which, at the same time, discusses the epistemic base which has supported its studies. Even though de Nevares' criticism is neither stated from a scientific point of view nor from a political barricade, it can be considered that his words, originated in his pastoral work and his pragmatism, shed light on a way of building knowledge which has led to exclude native peoples from the Argentine society.



Key words: de Nevares – native peoples – anthropologists – Neuquén - contemporary anthropology

Introducción

A lo largo de 30 años, Jaime de Nevares, obispo de Neuquén, manifestó su compromiso con la situación de los pobladores indígenas de dicha provincia, de quienes se convirtió en emisario y defensor de sus reclamos y derechos; entre ellos, el de la recuperación de la tierra.

En 1971 dio a conocer un documento en el que denunció las injusticias y humillaciones permanentes sufridas por el pueblo mapuche, adjudicando responsabilidades a distintos actores sociales, incluyendo a los antropólogos¹. Esa lectura ha disparado algunos interrogantes a los que se intentará dar respuesta: ¿de qué antropólogos está hablando Jaime de Nevares? ¿Cómo era la práctica antropológica hegemónica en ese momento en Argentina y, concretamente, en Neuquén, que llevó al prelado a considerar a aquellos entre los culpables de la miseria y despersonalización de los pueblos originarios?

Considero que las breves pero contundentes palabras de de Nevares presentes en el escrito aludido, animadas por su sensibilidad y su sentido práctico, nos invitan a una reflexión crítica tanto de los métodos como de la base epistémica que ha sustentado los estudios antropológicos en Neuquén y en todo el territorio de Argentina. Alentado por el decir de una persona que no habla como científico, pero tampoco desde la barricada política, este trabajo tiene por objeto revisar las prácticas de investigación del paradigma antropológico dominante en la época de enunciación de la denuncia aludida. Se pretende contribuir a instalar una discusión más amplia sobre una ciencia que, si bien tiene sus orígenes académicos en la expansión y consolidación del colonialismo, pareciera no haberse readecuado al contexto de estas tierras –tal como lo ha analizado Héctor Trinchero (2007)-, al menos hasta el momento en que se pronuncia el obispo, como tampoco construir conocimiento que incida de forma directa en la toma de decisiones que contribuyan a revertir la situación de marginalidad de los pueblos originarios.

En un primer apartado abordaré la situación política de la provincia y el accionar de sus gobernantes hacia los indígenas en el tiempo en que de Nevares realiza su denuncia,



con la finalidad de contextualizar su discurso. Luego me centraré en las relaciones que pueden establecerse entre las palabras del obispo y algunos estudios llevados a cabo en el marco de la antropología que hegemonizaba la investigación en esos años, así como otros realizados sobre los pueblos originarios hasta la época, que, aunque no se ajusten a ese campo disciplinar, dan cuenta de la imbricación de quehaceres de distintas personalidades que confluirían, para el sacerdote, a reproducir la realidad mencionada.

Neuquén y la población indígena hacia la segunda mitad del siglo XX

Hacia unos pocos años que el territorio de Neuquén se había provincializado – proceso iniciado por el peronismo histórico y culminado durante el gobierno de la Revolución Libertadora- cuando de Nevares asumió como primer obispo de la diócesis creada en 1961 por el Papa Juan XXIII.

Hasta ese momento la población indígena de la novel provincia había sido incorporada a programas de colonización rural, con estrategias de administración de tierras fiscales, por un lado, -lo cual asignaba una gran precariedad a la ocupación y explotación de las mismas- y por otro, las instituciones encargadas de la formación de ciudadanía –vgr. la escuela- intentaban el reemplazo de determinadas formas de vida, consideradas como “atrasadas”, por otras acordes con la perspectiva de modernización e integración de entonces. Ello formaba parte de una política de nacionalización y homogeneización cultural de los pobladores de Neuquén tendiente a la incorporación definitiva de los territorios patagónicos y a la restricción de redes con las regiones trasandinas para contrarrestar lo que se identificaba, hasta bien avanzado el siglo XX, como “peligro chileno” (Sánchez 2004). A esa aspiración por integrar a la población mapuche a la nación, se va a sumar la de asociarla a la provincia, en el marco de la política impulsada por el Movimiento Popular Neuquino.

En la década del sesenta una serie de propuestas oficiales va a promover un cambio en la consideración de los pueblos indígenas. Entre esas medidas estará la creación de reservas a través de una serie de normas (Decreto Nro. 0737 y sus complementarios) que buscaban regularizar la ocupación territorial por parte de las agrupaciones mapuches.

En efecto, en el año 1964 el gobierno provincial concedía, a través de dicha normativa, el usufructo de la tierra que ocupaban a un cierto número de comunidades



indígenas, y en un futuro, luego de formalizadas las mensuras de los predios, se concederían los títulos de propiedad. El objetivo de dicho decreto consistía en preservar los territorios ocupados por los indígenas del voraz mercado de tierras en la región. No obstante, a más de medio siglo de la promulgación de dichos instrumentos legales, escasas comunidades mapuches neuquinas han obtenido la propiedad de la tierra que habitan (Gómez Isa y Ardanaz Iriarte 2011:66, Radovich 2013).

Otras de las medidas oficiales que marcan el cambio que adviene con la provincialización, son la valoración del patrimonio tangible e intangible del pueblo mapuche promovida desde el Primer Congreso del Área Araucanista Argentina, realizado en 1961, y la ejecución de un censo que reavivaba el interés por la demografía indígena, ya presente en la etapa territorialiana, que se vinculaba a un fin práctico como era el de asignar las tierras de acuerdo a las necesidades de las familias indígenas (Sánchez op.cit., Falaschi et al. 2005).



Figura 1: Portada de la Revista Argentina Austral (Izquierda) y Nota “Los indios del Neuquén” (Derecha).

Resulta interesante destacar cómo *Argentina Austral*, una revista patagónica editada por la corporación Braun-Menéndez, dio a conocer los resultados de dicho censo² en una breve nota titulada “Los indios del Neuquén” (Figura 1) y publicada en diciembre



de 1962. Se informa que en la provincia viven veintiséis ‘tribus’, aunque no se explicita el alcance de esta clasificación, y se dan los nombres de dichas agrupaciones. Llama la atención la foto que se inserta, no sólo por su tamaño en relación con el texto –ambos tienen prácticamente el mismo- sino fundamentalmente por el patetismo que transmite. La inclusión de esa imagen en el artículo hace ostensible la representación dominante en la revista -y lleva a pensar en su potencial influencia sobre los lectores, si tenemos en cuenta su amplia difusión en la Patagonia- que no es de compromiso con las condiciones de vida de las “tribus” aborígenes y que busca sensibilizar al receptor en favor de su mejoramiento, sino que asocia a los pueblos originarios con la miseria, la suciedad, la fealdad y la brutalidad y a la reproducción de estos frenos para el progreso, encarnado en el pasado por Roca y la avanzada militar y en ese momento por los fundadores de “La Anónima”, por ser niños en estado de abandono lo que muestran. La portada de la edición de octubre de 1964 en homenaje a la figura de Roca (Fig. 1) y la “conquista del desierto” condensa en una ilustración ese esquema mental, no dejando lugar a dudas con respecto a la interpretación realizada.

En relación al Congreso mencionado, llevado a cabo en San Martín de los Andes, organizado por el Ministerio de Asuntos Sociales de la provincia y que contó con la presencia de delegados chilenos y de representantes de los pueblos originarios, la revista también se hizo eco al publicar una nota del Dr. Gregorio Álvarez³ en la que expuso los objetivos, participantes y resultados. En palabras del autor:

“[...] Neuquén tomó la iniciativa de invitar a los investigadores de la antropología morfológica y culturológica, así como los de sus ciencias auxiliares, a fin de considerar los propósitos enunciados y establecer, con todos los elementos de juicio posibles, una fuente autorizada y fidedigna para consulta y difusión del acervo patrimonial auténtico de dicha zona. Las conclusiones [...] serían utilizadas no sólo en la faz cultural, cuanto para determinar la vía y la forma de aplicarlas también a la integración del aborígen y su familia a la comunidad dinámica del país” (Álvarez 1961: 6).

Como puede vislumbrarse en la cita precedente, se pretendía no sólo acrecentar el conocimiento del área de expansión araucana –y en este sentido el evento cumplió una



extensa labor en lo atinente a los estudios arqueológicos, lingüísticos y toponímicos-sino utilizar los aportes del congreso con una finalidad práctica que implicaría integrar a los indígenas, pero de manera subordinada, con una marcada impronta paternalista.

Unos años después, en 1964, el gobernador Felipe Sapag informaba la política de regulación de tierras para las agrupaciones indígenas como parte del “Operativo Araucano”, que también dispondría su asistencia a través de escuelas y puestos sanitarios, junto con la realización de campañas de extensión agrícola con entrega de materiales para la labranza.

En 1971, Jaime de Nevares, habiendo vivenciando directamente los resultados de esa política, expresaba su denuncia sobre la condición de miseria y marginalidad en que se encontraban los mapuches en Neuquén, reconociendo diversos “culpables” y especificando las responsabilidades de cada uno por esa realidad.

Las denuncias de de Nevares: los antropólogos que callan

En el documento que con el título “No callar” se reproduce en *La verdad nos hará libres* (1990), el obispo parte de la consideración del fuerte contraste que presenta la provincia de Neuquén al ser, por un lado, un paraíso turístico, por sus paisajes y sus riquezas, y, por otro, una en las que más predominan el raquitismo infantil, la tuberculosis, el bocio y la diarrea estival que azotan a las familias más pobres que son las de los indígenas mapuches, que viven “acorralados en el sentido estricto de la palabra en tierras llamadas ‘reservas indígenas’, que son en su mayoría verdaderos pedreros yermos” (174); entre ellos, Ruca Choroy, lugar que el prelado visitó acompañado de un grupo de misioneros y que Miguel Bartolomé ha descrito como “de una delicada belleza y aparentemente bucólico” (2007:27). Jaime de Nevares señala, además, que es imposible que puedan por sí solos salir de la miseria que soportan.

Y se pregunta quién es el culpable, respondiendo que todos los que los explotan de cerca y de lejos. Entre los primeros están los “bolicheros” que les cambian por sobras de harina, yerba o sal sus trabajos manuales, que luego venden a precios altísimos a los turistas. Entre los segundos se incluyen “los organismos oficiales que planifican en sus regias oficinas” y los “indigenistas” que dan conferencias, cursos y congresos “para alimentar su hambre de cultura nativista y folklórica” (175). Podríamos pensar que esas últimas palabras probablemente aludan a la obra de quienes llevaron adelante el



Congreso comentado anteriormente, que coincide con el año en que se hace cargo de la diócesis, y que alentaban ese redescubrimiento de lo autóctono impregnado de una retórica exotizante e interesado en la búsqueda de las raíces de la neuquinidad. Los trabajos del Dr. Gregorio Álvarez, por ejemplo, forman parte de esa tendencia nativista (v. nota 3). Se percibe, por otra parte, por estos comentarios del obispo, que aparentemente los conocimientos producidos por esa reunión científica no habían sido empleados para impulsar ningún cambio en la realidad de los indígenas a diez años de haberse realizado. En cuanto a los antropólogos, los califica de “explotadores esporádicos”,

“para quienes el indio es un objeto de estudio, una pieza de museo. Son los que hacen su ‘curriculum’ a costa del indígena. Llegan a Neuquén todos los veranos en equipo con preciosas carpetas cargadas de preguntas. Hacen visitas protocolares, que también ponen en su ‘curriculum’ a toda personalidad que les pueda enriquecer su ‘blabla’. Van luego a las tribus con su bagaje inquisitorio y sus encuestas. Molestan al indígena que ya está harto de preguntas y quiere respuestas [...] pero ellos no cesan en sus ‘estudios’ porque tienen que justificar las suculentas becas que consiguen para hacer turismo antropológico (175).

Retomando el planteo inicial sobre cuáles son los antropólogos a los que alude de Nevares y para quienes, como se ve, los indígenas constituyen solo un “otro” sometido a estudio, podemos intuir la respuesta por el hacer que refiere y por la concepción de los pueblos originarios que se desprende de esa crítica; aunque no dé nombres, seguramente, y por su labor habitual caracterizada por la relación directa con las comunidades indígenas, habría tenido contacto con quienes se acercaban a las reservas así como conocería a quienes ocupaban un rol destacado en los claustros universitarios. Por otra parte, el análisis realizado por Héctor Trincheró (op. cit.) respecto del camino recorrido por la antropología en Argentina y en toda Sudamérica arroja luz sobre este interrogante. El autor advierte que la ciencia que él mismo practica no ha hecho más que reproducir, hasta nuestros días, bajo distintas modalidades la teoría y metodología de la antropología clásica, destacándose hegemoníamente por “su no-identidad en tanto producción crítica del conocimiento respecto a la formación social en la cual actúa”,



siendo funcional al sistema colonial y neocolonial. Asimismo, destaca cómo en Argentina los antropólogos han hecho del viaje hacia sus propios territorios el mismo culto que esta disciplina hizo del viaje hacia tierras exóticas y lejanas en los países centrales (53; 24- 25), lo cual se trasluce en la cita del prelado. Trincherro, que posee una vasta trayectoria tanto en el país como en el extranjero, se aboca fundamentalmente a los estudios realizados en el Chaco por Marcelo Bórmida (vgr. 1975; 1976) –exponente de la corriente fenomenológica- y su equipo, que tuvieron un rol hegemónico en la constitución de este campo disciplinar en Argentina, con los cuales demuestra su hipótesis de trabajo.

Llevando el planteo del investigador citado a la antropología practicada en esos años en la Patagonia, es imposible eludir la figura de Rodolfo Casamiquela, cuya obra está siendo seriamente cuestionada en varios contextos académicos en la actualidad, entre otras razones, por alentar el discurso de la extinción del pueblo tehuelche en la sociedad y minar sus posibilidades como comunidad durante la segunda mitad del siglo XX y por considerar al pueblo mapuche como “invasor”, en coincidencia con José Imbelloni, también representante de una antropología que racializa. En *Estudio del nillatun y la religión araucana* (1964) publicado por el Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur -una de las instituciones en las que en ese momento ejercía su actividad de docente-investigador- y que ha sido considerada como una de sus mejores obras, Casamiquela actualiza una modalidad de aproximación a las manifestaciones de los pueblos originarios practicada por la antropología influenciada por la Escuela Histórico-Cultural, corriente de origen germánico y hegemónica durante la mayor parte del siglo XX, y que ha consistido en cosificar y en no intentar comprender el sentido de las prácticas en el contexto en que se producen, sino en poner el interés en lo que atrae por su rareza. En esa obra, el autor se centra en el rastreo de los caracteres ancestrales en el nguillatun mapuche y no en la comprensión de los cambios y adaptaciones que dicha ceremonia revelaría en el momento histórico en que realiza su estudio, algunos de los cuales se evidencian en las fotos que se incluyen en el libro en donde se ve ondeando la bandera argentina, pero que el autor asocia a los colores sagrados de ese pueblo y por lo tanto, no puede interpretar como una resignificación de la rogativa con potencial contenido político en el presente en el que escribe. Casamiquela no realizó su trabajo de campo en Ruca Choroy, en donde sí refiere haber estado de Nevares en el



verano de 1971, sino en Cortadera (Pcia. de Río Negro) y Cushamen (Pcia. de Chubut). Pero otros investigadores/ras si han estado allí como Martha Borruat de Bun, Profesora de Antropología cultural en la Universidad Nacional de Cuyo, la lingüista Perla Golbert de Goodbar y el cineasta Jorge Prelorán, con quien colaboró como asesora la primera investigadora nombrada. Todos ellos tuvieron contacto con Damacio Caitruz, jefe de la comunidad radicada en Ruca Choroy, abocándose al estudio de su vida -publicada como autobiografía, aunque se han hecho distintos recortes-, como también a la estructura social del grupo. La de Borruat de Bun (1970), por ejemplo, realizada con el método de grabaciones de entrevistas abiertas, fue publicada con el título “Autobiografía de Damacio Caitruz, *un mapuche argentino*”⁴, lo cual marca una notoria diferencia con la representación (Chartier 1990) del pueblo mapuche mencionada anteriormente. La simpatía, afabilidad y veracidad de las informaciones transmitidas por Damacio, contrastadas con las de otros informantes, aspectos destacados en las obras de los autores nombrados, seguramente haya incidido en la visita reiterada a ese paraje neuquino. Particularmente el filme de Jorge Prelorán –“Damacio Caitruz” (1971)-, realizado en el marco de un relevamiento folklórico impulsado por la Universidad Nacional de Tucumán y el Fondo Nacional de las Artes, interesado en documentar al “ser argentino”, que en su visión comprendía una gran variedad de experiencias, sentimientos y conductas humanas, destaca tanto en las imágenes como en el discurso las privaciones y la dureza de la vida en Ruca Choroy, en coincidencia con las palabras de de Nevares, sensibilizando al receptor respecto de la realidad de los mapuches allí radicados. Prelorán buscaba con sus películas contribuir a erradicar prejuicios y actitudes discriminatorias (2006), aunque desafortunadamente han tenido una escasa circulación, limitándose en general, a un público especializado. Cabe destacar, por otra parte, y en relación con el estudio de Casamiquela, que, si bien el cineasta pretendía presentar el nguillatun como un episodio más en la vida de una persona, no escapó totalmente al enfoque antropológico del que buscó distanciarse y que ha exotizado esa práctica cultural, porque centró la filmación en el baile del lonkomeo y por lo tanto en la captación de lo diferente, cosificando, en consecuencia, la rogativa del pueblo mapuche.

A modo de cierre



Las palabras de de Nevares hacen evidente que para él no está presente la voluntad de ayudar a cambiar algo de la atroz realidad que describe en el documento de 1971 y que a más de cuarenta años de esas palabras aún atraviesa, como sabemos, a diversos grupos indígenas en distintos espacios de Argentina.

El análisis realizado permite aducir que sus críticas estuvieron dirigidas a la corriente antropológica hegemónica con raíces en la Escuela Histórico-Cultural alemana y a la fenomenología bormideana que monopolizó los recursos de investigación y la difusión en revistas especializadas y de divulgación en esos años. La práctica de los antropólogos no estuvo acompañada del planteo de proyectos de desarrollo o de líneas de acción e intervención puesto que consideraban que los indígenas se habían quedado encerrados en un pasado que era difícil de cambiar.

Habrá que esperar a la segunda mitad de los ’80 para que las formas de investigación alternativas a ese modelo, que peleaban por tener un espacio en el ámbito académico, encuentren el clima propicio para desenvolverse.⁵

Notas

¹ Dicho documento se encuentra en una compilación de escritos de de Nevares –*La verdad nos hará libres*- realizada por el Centro Nueva Tierra en 1990 y que hemos tomado como fuente. Como todas las declaraciones del prelado reunidas y publicadas allí, la que nos ocupa está precedida de un párrafo que la contextualiza, en donde se explicita la fecha -1971- y se sintetiza su contenido. No ha sido posible establecer dónde fueron publicadas originalmente las palabras que llevan por título “No callar” y que se reproducen en el libro aludido.

² Se trata de los dueños de la Sociedad Anónima Importadora y Exportadora de la Patagonia –actual cadena de supermercados “La Anónima”, presentes en todo el territorio patagónico-. La revista fue creada en 1929 y se publicó, con dos breves interrupciones, hasta 1968. Cfr. *Argentina Austral*, Año XXXIV, Nro. 374, diciembre de 1962, p. 25.

³ Médico neuquino, miembro de la Academia Nacional de la Historia, que ha tenido un gran reconocimiento como estudioso de la cultura de su provincia. Entre sus obras se destacan *El tronco de oro. Folklore del Neuquén* (1968) y *Neuquén. Su historia, geografía y toponimia* (1981). Su acercamiento a los pueblos originarios se derivaba de



su ocupación como médico y de su interés por el conocimiento de los grupos humanos que habitaban Neuquén. Pese a no haber realizado teorizaciones ni clasificaciones, puesto que su trabajo se asocia más al de un aficionado, sus obras revelan sumo respeto y afecto por las personas con las que entró en contacto en su recorridos por el territorio.

⁴ Las cursivas me pertenecen.

⁵ En este sentido, y sin pretender ser exhaustiva, cabe destacar que en un extenso y minucioso artículo, Rosana Guber (2007) ha analizado el surgimiento de la “antropología social” como un área de conocimiento en el que confluyeron el clima político y universitario de los '60 y comienzos de los '70 marcado por la radicalización de la juventud universitaria y la intervención del poder ejecutivo en la Universidad de Buenos Aires. Manifestando cierto malestar por reproducir la práctica disciplinar de la institución que los formó, muchos investigadores buscaban un compromiso militante con el destino de los sujetos de estudio y con la transformación social. Pero con la intervención peronista reaccionaria a las universidades en 1974 y con el advenimiento de la última dictadura militar (1976- 1983) el proyecto quedó trunco. La “antropología social” comenzó a enseñarse en las universidades recién a partir de 1984. Entre quienes abogaban por un cambio en ese período que estudia Guber, se encontraba el joven Miguel Bartolomé, antropólogo radicado hace varias décadas en México y que en su obra *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad* (2007) ha volcado la experiencia de sus años de estudiante en sus viajes a la Patagonia y a Ruca Choroy, así como sus reflexiones críticas sobre quienes en ese momento hegemonizaban la enseñanza de la antropología.

Fuentes editas

De Nevares, J. 1990. *La verdad nos hará libres*, Buenos Aires, Centro Nueva Tierra.

Argentina Austral, octubre de 1964. Año XXV, Nro. 396. Portada.

S/D "Los indios del Neuquén", diciembre de 1962. En Argentina Austral, Año XXXIV, Nro. 374. Pp. 25.

Referencias bibliográficas



- AA.VV. 1975–1976. *Scriptaethnologica. Archivo para una fenomenología de la cultura*, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, Nro. 3, Parte 2 y Nro. 4, Parte 1.
- ÁLVAREZ, G. 1961. El Neuquén en la función indigenista de América. *Argentina Austral*, Año XXXII, Nro. 355, mayo: pp. 6–8.
- ÁLVAREZ, G. 1968. *El tronco de oro. Folklore del Neuquén*. Pehuen, Buenos Aires.
- ÁLVAREZ, G. 1981. *Neuquén. Su historia, su geografía y toponimia*. Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, Buenos Aires.
- BARTOLOMÉ, M. 2007 *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*. Antropofagia, Buenos Aires.
- BORRUAT de BUN, M. 1970. Autobiografía de Damacio Caitruz, un mapuche argentino. *Etnia*, Museo Etnográfico Municipal Dámaso Arce e Instituto de Investigaciones Antropológicas, Olavarría, N° 12, 1: pp.11.
- CASAMIQUELA, R. 1964. *Estudio del ngillatun y la religión araucana*. Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.
- CHARTIER, R. 1990. La historia cultural redefinida: prácticas, representaciones, apropiaciones. *Punto de vista*, Buenos Aires, año 13, nro. 39, diciembre: pp. 43- 48.
- FALASCHI, C.; SÁNCHEZ, F. y A. SZULC. 2005. Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente. En Briones, C. (ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia, Buenos Aires: pp. 217- 218.
- GÓMEZ ISA, F. y S. ARDANAZ IRIARTE (eds.) 2011. *La plasmación política de la diversidad. Autonomía y participación política indígena en América Latina*. Universidad de Deusto, Bilbao.
- GUBER, R. 2007. Crisis de presencia, universidad y política en el nacimiento de la Antropología social de Buenos Aires, Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Vol. 43. Disponible en Internet: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015277009>. Fecha de acceso: agosto 2015.
- PRELORÁN, J. 2006. *El cine etnobiográfico*. Catálogos, Buenos Aires.
- RADOVICH, J. C. 2013. Los mapuches y el Estado neuquino: algunas características de la política indígena. *Runa*, vol. 34, n° 1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.



Disponible en Internet:

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96282013000100002. Fecha de acceso: agosto de 2015.

SÁNCHEZ, F. 2004. Procesos de alterización y hegemonía en la política indigenista neuquina. *En 4º Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*, NAYa.

Disponible en Internet:

http://www.equiponaya.com.ar/congreso2004/ponencias/fernando_sanchez.htm.

Fecha de acceso: mayo 2015.

TRINCHERO, H. 2007. *Aromas de lo exótico (retornos del objeto), para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Sb, Buenos Aires.

Fecha de recepción: 1/4/2016

Fecha de aceptación: 8/9/2016