

## DEBATE

### Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia

#### Editor

Axel Lazzari (*presentador y comentarista*)

#### Autores y comentaristas (*en orden alfabético*)

Patricia Arenas

Rafael Curtoni y María Gabriela Chaparro

María Luz Endere

Anne Gustavsson

Karina Oldani, Miguel Añon Suárez  
y Fernando Miguel Pepe

Mariela Eva Rodríguez

Gustavo Verdesio

## “Casualidades” y “causalidades” de los procesos de patrimonialización en la provincia de Santa Cruz\*

Mariela Eva Rodríguez\*\*

#### Introducción

En la provincia de Santa Cruz, los discursos hegemónicos suelen sostener que “no hay indios”, fundamentando tal enunciado en que los mapuche son ajenos a la provincia (“indios chilenos” que “vinieron después”) y que los tehuelche (considerados como los “verdaderos indios argentinos”, los “originarios de acá”) “se extinguieron” o “se mezclaron”. Este ensayo se centra en los efectos de los dispositivos patrimonializadores que actuaron de manera diferencial para uno y otro pueblo indígena, en los cuales intervinieron discursos y prácticas científicas y normativas enmarcadas en matrices ideológicas evolucionistas, civilizatorias, racistas y nacionalistas<sup>1</sup>. Los tehuelche fueron apropiados como símbolos: sus restos mortales se volvieron “vestigios arqueológicos” propiedad del Estado provincial, sus melodías y cantos familiares nutren los pilares del folklore local, en tanto que sus narrativas de origen fueron reducidas a “mitos y leyendas”. Entre las décadas del 60 y del 80, en el marco de taxonomías científicas basadas en criterios lingüísticos y raciales, la competencia lingüística operó como marcación de “pureza étnica” y, al dejar de transmitir la lengua, los discursos culturalistas decretaron su “extinción” definitiva. Sus vocablos nominan calles, escuelas y comercios, en tanto que sus retratos vaciados de vida —sin nombres propios ni historia— adornan edificios, cuelgan en salas de museos y se venden como postales turísticas. La presencia mapuche, por otro lado, continuó siendo ocultada, subsumida bajo la categoría peyorativa “chilote”.

Argumentaré aquí que, al negar a los mapuche y apropiarse a los tehuelche como “nuestros indios, nuestros ancestros”, las políticas patrimoniales mantienen una continuidad con dispositivos científicos coloniales en el marco de un régimen democrático que camufla actos de violencia en términos aparentemente inocuos como “tradición”, “cultura”, “folklore”. Es decir, al borrar los efectos del “legado colonial” (Mignolo 2000), dichas políticas silencian situaciones de explotación y subordinación y, simultáneamente, niegan a los indígenas,

\*Este trabajo es una versión abreviada de un artículo que se encuentra en preparación, basado en el último capítulo de mi tesis doctoral (Rodríguez 2010).

\*\*CONICET, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: marielaeva@gmail.com

agencia y creatividad. Paradójicamente, las dependencias administrativas en las que se gestionan políticas culturales constituyen el principal espacio de interlocución entre indígenas, funcionarios y académicos. A partir de la comparación de dos casos que permiten ilustrar el contexto actual de emergente autoafirmación y reorganización indígena en Santa Cruz, me propongo analizar algunos de los dispositivos patrimonializadores que entran en tensión con las demandas de reconocimiento de existencia y preexistencia étnica y cultural, y reflexionar sobre las consecuencias de los posicionamientos (epistemológicos, éticos y políticos) de la Antropología en sus múltiples orientaciones.

### **“Indios coleccionables”: procesos de patrimonialización**

Los científicos-viajeros funcionarios del Estado nacional cristalizaron representaciones y clasificaciones macroétnicas en las que distribuyeron a los indígenas, objetivándolos como patrimonio de la ciencia y de la patria. Mediante identificación de atributos distintivos dispuestos en el eje raza-cultura imaginaron unidades discretas “puras” y, en el siglo XX, sostuvieron que las mismas se “extinguieron” como consecuencia de procesos de hibridación biológica (leídos como “degeneramiento”) y de “aculturación” (entendida como pérdida de rasgos culturales esenciales). La “extinción” de los tehuelche ha sido ante todo discursiva: desaparecen porque dejaron de ajustarse a los modelos idealizados construidos a partir de descripciones inauguradas en el siglo XVI. Ese era su destino de acuerdo con la matriz evolucionista, civilizatoria y racial que postulaba que las “razas inferiores” estaban destinadas a desaparecer.

Los discursos de Zeballos (1878) que se apropiaron de los tehuelche como “indios originarios del país”, en contraste con los mapuche, expulsados bajo la etiqueta

de “indios chilenos”, tornaron discurso científico bajo el concepto “araucanización”, acuñado por Canals Frau (1935) (ver Lenton 1998, Lazzari y Lenton 2002). Orientados a resolver las incógnitas sobre el origen de la humanidad, los voceros de la ciencia se apropiaron de restos mortales formando las primeras “colecciones” que luego transfirieron al Estado. La mayor acumulación se produjo durante las campañas militares de exterminio y apropiación de los territorios indígenas (“Conquista del Desierto”) en el marco de asesinatos, desplazamientos, desmembramientos, deportaciones, trabajos forzados y torturas en campos de concentración (Mases 2002, Delrio 2005, Lenton 2007).

Los inventarios colmaban la fantasía de acceder a la totalidad. Objetivados como “bienes tangibles”, sus cuerpos descarnados constituyeron una sinécdoque de totalidades de distinto alcance (bandas, parcialidades, tribus, clanes o “barbarie”). La materialidad indígena se volvió deseable porque apropiarse de sus pertenencias era un modo de poseerlos indicialmente, lo cual permitía poseer sus territorios y el pasado de la humanidad. Los objetos sustituyeron metonímicamente a sus hacedores y, concatenados sintagmáticamente, fueron leídos en una trama lineal como la prehistoria de una nación cuya historia era narrada por la “ciudad letrada” (Rama 1998).

Las escasas políticas indigenistas luego de la provincialización de Santa Cruz (1957) actuaron en detrimento de los indígenas aplicando enfoques asimilacionistas orientados hacia la urbanización, negándolos como sujetos de la historia y enajenando tanto sus territorios como sus niños, muchos de los cuales fueron institucionalizados en el sistema de orfanatos (Rodríguez 2009). En otros casos, operó una indiferencia que se evidencia en leyes paternalistas de “protección” y “apoyo” que nunca se concretaron en la práctica. Frente a los “indios extintos”, quienes se autoadscriben como miembros de co-

munidades tehuelche son considerados “descendientes” y, en caso de manifestarse públicamente, son imputados como indios truchos. Si bien dicha categoría es polisémica, subyace en los discursos oficiales una idea de “degeneración” (biológica, moral y cultural), tal como sostenía Imbelloni (1949), refiriendo al mestizaje como un “efecto monstruoso”, particularmente si el padre era chileno.

Las demandas de restitución operan en un juego de experiencias afectivas, alianzas y acciones constreñidas por el espacio social hegemónico, dado que los sujetos se desplazan y posicionan en el marco de una movilidad estructurada en la que se conjugan tensiones entre la agencia y los lugares (físicos y sociales) habilitados por las estructuras de poder (Grossberg 1992). Algunos indígenas sostienen que el traslado de los muertos conlleva una peligrosidad latente y prefieren dejarlos donde están. Quienes acuerdan con las restituciones se interrogan sobre el destino apropiado para los cuerpos<sup>2</sup> en un proceso en el que reacentúan discursos hegemónicos, interpelan a diversos agentes (funcionarios, académicos, corporaciones) y, mediante actos performativos, invierten trayectorias negativas constitutivas de sus subjetividades en agencia política.

### **(a) “Vamos a buscar políticas de acción”**

“Es como si estuviéramos en el siglo pasado, ¡pero ya no estamos en la época de Roca!” exclama Sergio Nahuelquier, werken de la Comunidad Mapuche-Tehuelche Fem Mapu (Puerto Santa Cruz) en una conversación sobre los cráneos que se encontraban en una vitrina en el museo de Gaiman (Chubut), extraídos de un chenque (enterratorio cubierto con piedras) entre el 2008 y el 2009. “Es una gran tristeza que todavía se haga esto, más en el propio territorio. Y peor todavía... Por más que sea mínimo, que se pague para ver esto —sostuvo—; vamos a buscar políticas de acción para que no suceda de nuevo

esto con los nuestros". Luego de una presentación formal, los cráneos fueron removidos de la exhibición.

Desde hace algunos años, Fem Mapu y Millanahuel (Río Turbio) evocan el "Día del Indio Americano" (19 de abril) para lo cual realizan actividades en un evento al que denominan "Semana de los Derechos de los Pueblos Originarios", entre cuyos temas de agenda se encontraba la restitución del cuerpo de un niño de aproximadamente 1.750 años de antigüedad y de un cráneo en poder de la municipalidad. A fines del 2009, una ordenanza municipal concretó la restitución de los restos humanos, prohibió su exposición y dispuso que sólo los arqueólogos autorizados pudieran realizar excavaciones, con el consentimiento de dicha comunidad y/o de otros que acrediten pertenencia a los pueblos originarios. Algunas peculiaridades de la normativa llamaron mi atención: acredita a Fem Mapu como comunidad indígena sin necesidad de exhibir personería jurídica (ReNaCI-INAI), incluye el derecho al consentimiento y restituye los restos sin demostrar filiación cultural. Dos de los artículos evidencian el proceso de negociación: uno que establece "la conformación de una Comisión Permanente de 'cuidado del pasado'" con participación de los "descendientes" y "expertos", entre los cuales sólo figuran los arqueólogos y antropólogos físicos, y otro que propone la "creación de un mausoleo definitivo que resguarde los restos humanos de los denominados 'pueblos originarios'" en consonancia con los requerimientos de conservación preventiva. La categoría "descendientes" conjuntamente con el término "denominados" confluyen en un campo semántico que diferencia implícitamente "indios verdaderos o puros" de otros espurios. Por otra parte, el mausoleo y la cláusula sobre conservación no han sido preocupaciones centrales de Fem Mapu, sino que se considera "guardiana" de los restos hasta que alguna de las comunidades los solicite para ser sepultados en territorio indígena<sup>3</sup>.

Cuando los funcionarios municipales enviaron la información a la Secretaría de Estado de Cultura en un contexto en el que los diputados estaban evaluando proyectos para reformar la Ley de Patrimonio, la Directora de Cultura argumentó que la municipalidad no se encontraba habilitada para restituir restos humanos porque los mismos son patrimonio provincial y deberían ser enviados a Río Gallegos. En una serie de reuniones con la nueva secretaria de cultura, en una de las cuales participó la diputada que llevaba adelante la iniciativa, advertí sobre la inconstitucionalidad de la ley provincial —que seguía los lineamientos de la ley nacional— y las contradicciones con la ley N° 25.517. Se mostraron sensibles y reformularon el proyecto incrustándole un artículo sobre restitución, lo cual dio por resultado un texto en el que la contradicción ya no estaba en relación con la ley nacional sino en su propio cuerpo. Los restos humanos quedaron alojados bajo la cláusula "restos bioantropológicos", considerados como "bienes" junto a "cualquier otro rastro de existencia humana susceptibles de ser estudiados con metodología arqueológica y que posean valor científico para la disciplina". Es decir, mantuvieron su estatus decimonónico, en tanto "objetos coleccionables", "cosas" pasibles de ser investigadas, extraídas, manipuladas y exhibidas<sup>4</sup>.

Tal como ocurre en otras provincias, Santa Cruz reinscribe la relación provincia/nación y la relación provincia/alteridades internas a partir de estilos performativos singulares que denotan diferencias en las construcciones de hegemonía, en las políticas indigenistas de inclusión/exclusión y en las políticas indígenas. Las negociaciones de Fem Mapu con organismos municipales y provinciales evidencian tensiones tanto en las interacciones entre los distintos "niveles anidados de estatalidad" (Briones 2005), como entre dependencias administrativas de un mismo nivel confirmando que el Estado no es un bloque homogéneo. Es en sus intersticios en donde operan los

agentes indígenas para efectivizar los derechos reconocidos en normativas nacionales e internacionales. El reconocimiento de tales derechos, sin embargo, parecería depender del compromiso individual de algunos funcionarios más que de las estructuras burocráticas, dado que las políticas favorables no suelen sobrevivir en la siguiente gestión administrativa.

## (b) "Nuestros ancestros y nosotros"

El tema de los restos humanos no atañe exclusivamente a enterratorios antiguos, sino que también afecta al cementerio de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike. En una entrevista a los abogados de la oficina central de Petrobras sobre la demanda por destrucción del mismo y contaminación, apelaron al marco jurídico según el cual "legalmente una tumba se convierte en un bien. No es una valoración moral, es legal —aclararon. Una persona fallecida deja de ser sujeto y se vuelve objeto. Legalmente el cementerio es una cosa". La conversación giraba en torno a la responsabilidad de la empresa Quintana y las consecuencias de los pasivos ambientales para su sucesora. "Lo del cementerio es bastante opinable —sostuvieron— por la marcación, donde pasó el caño", utilizando la expresión "supuesto cementerio". Enfatiqué que eso era un cementerio, a lo cual alegaron: "está bien, por lo que sabemos nosotros, nunca estuvo marcado como 'esto es un cementerio' ". Les expliqué que la gente entierra a sus muertos ahí y que, si bien el predio no tiene ningún cartel que indique "esto es un cementerio", es el cementerio que usan todavía, están las tumbas, las cruces".

Dado que en ese momento no contaban con la personería jurídica, los abogados cuestionaron su posición como demandantes diferenciando "comunidad" en tanto "concepto cultural" y "concepto jurídico": "la comunidad de Camusu Aike hoy por hoy es un concepto cultural, pero no es un concepto jurídico", sostuvieron.

Para ser considerada interlocutora válida, la comunidad debía demostrar su existencia en términos formales ante el ordenamiento jurídico, el cual regula derechos y obligaciones y reconoce a las “personas jurídicas” que hayan sido debidamente acreditadas. Si bien éstas son consideradas por el derecho como “personas ideales” conformadas por “personas físicas” (de carne y hueso) agrupadas, asociadas, etc., tienen mayor legitimidad que el “concepto cultural”, que podría ser tan ideal como la “persona jurídica” misma, o bien tan concreto y real como las “personas físicas” que se reúnen, llevan a cabo acciones colectivas y se consideran parte de una comunidad anclada en un pasado común. El contraste entre ambos conceptos (cultural/ jurídico) refuerza el aspecto coercitivo de un Estado que se impone sobre otros sistemas de reconocimiento y representación, así como sobre sistemas jurídicos alternativos.

El cementerio es uno de los lugares de expresión de la memoria colectiva, un espacio significativo que inscribe la historia de los “antiguos” y las ausencias recientes en el paisaje. Son esos ancestros los que refuerzan los sentidos de pertenencia y les recuerdan derechos territoriales sobre lotes enajenados por la Fuerza Aérea y el Ejército en los que operan las empresas petroleras. Tales sentidos se sostienen también sobre trayectorias colectivas que debieron acreditar en distintos momentos. Las inspecciones iniciadas a comienzos del siglo XX fueron consolidando la idea de que “la reserva” no cumplía su fin y que debía distribuirse entre privados. Los argumentos sostenían que la “tribu” había desaparecido, que el lugar estaba ocupado por personas de mal vivir (“restos” de la misma, chilenos y mestizos) que no explotaban el predio racionalmente y que no eran “indios” ni tampoco “descendientes” (Rodríguez 2010).

El último 19 de abril (2011), la Dirección de Patrimonio organizó un “acto en homenaje a los descendientes de la comunidad tehuelche en el cementerio local”<sup>5</sup>. En

una performance anclada en dispositivos que confirman el supuesto de la extinción y que los homenajeados deben ser ancianos o haber muerto, la tumba de Carmen Vargas se constituyó como “lugar de memoria” (Nora 1989), entre anuncios sobre un “programa destinado a poner en valor a los representantes vivos de dicha comunidad”. Estos enunciados participan de la misma formación discursiva que enmarcó la peculiar propuesta de Imbelloni sesenta años atrás<sup>6</sup>. Ante el horror de que algunas “personas no se ajustaran a la taxonomía de Escalada” (fuéguidos, pámpidos y ándidos) consolidada como régimen de verdad, propuso habilitar los “medios tendientes a la conservación de un reducido núcleo de representantes de la raza tehuelche”, ya no en formol, vitrinas, ni sótanos del museo como Moreno, sino en espacios provistos por la Administrador General de Parques Nacionales y Turismo. El “stock” de “indios vivientes” estaría conformado por unas cuatro o cinco familias que serían aisladas con fines científicos, para vigilar y proteger a los “ejemplares”, tanto de los comerciantes como de sí mismos, evitándoles “la hibridación en lo fisiológico” (Imbelloni 1949:56-57).

La idea de trabajar con los “descendientes de la cultura tehuelche”, continúa la funcionaria, surge cuando “descubrimos que había resabios de lenguaje, artesanías, modos de vida diferentes”, lo cual “insta a reflexionar sobre nuestra identidad y la cultura de los pueblos originarios”, sobre “las diferencias que había entre nuestros ancestros y nosotros”. El vicegobernador fue más explícito al sostener que son “nuestros antepasados ... los que primero comenzaron a construir esta provincia”<sup>7</sup>. Poco antes de fallecer, Carmen había sido descubierta como “tesoro viviente” y, tras su muerte, se inmortalizará en una calle. Aquellos que no tienen nombre, en cambio, continúan siendo extraídos de chenques y luego almacenados en depósitos custodiados por los guardianes del patrimonio. Mientras que la tumba de Carmen se cons-

tituyó en escenario para la recreación de la identidad santacruceña, las de otros indígenas enterrados en el mismo cementerio han quedado vacantes debido a que los aranceles son inaccesibles. Ésta es una de las razones que explican que el cementerio comunitario, atravesado por una ancha línea sismográfica que no parece tener responsables, siga siendo una alternativa para quienes migraron a la ciudad.

El acto-homenaje descripto ilustra la continuidad de dispositivos coloniales que silenciaron procesos de subordinación y estigmatización, un evento que no contó con la participación de los miembros de Camusu Aike —rotulados como “descendientes”, meros productores de “cultura” leída como artesanía y lengua— y en el que los mapuche ni siquiera fueron mencionados.

### “Ólogos”, “casualidades” y “causalidades”

Objetos, lugares y sujetos son habitados por recuerdos. Los rastros de sus desplazamientos exponen desigualdades de poder entre memorias en pugna, entre las historias indígenas y la historia estatal que resignifica acciones de conquista territorial, sometimiento, humillación, asesinato y objetivación. Mediante un doble juego de inclusiones y exclusiones, los restos óseos de personas indígenas fueron exhibidos como el pasado de la patria, excluidos del futuro, tal como habían sido excluidos los mapuche del espacio nacional. ¿Es posible hablar de acciones acordes al horizonte o “espíritu de la época”, tal como justifican los defensores de los héroes patrios? Hubo voces contemporáneas que cuestionaron el “trato ilegal dado a los muertos” (Podgorny y López 2008:227) y a los vivos, así como en el presente se mantienen vigentes enunciados que justifican hechos aberrantes.

“¿De qué civilización nos hablan?” se pregunta Victorina en un recorrido a contrapelo de la historia oficial en el que evoca el tratamiento dado a los indígenas falle-

cidos. “Uno no tiene que esperar que el museo de ciencias o la universidad tal vengan a hablar con nosotros”, sostuvo explicando las motivaciones de su participación en el debate sobre los restos de Inacayal y cuestionando la praxis científica de un conjunto al que refiere como “los ólogos”, imputados de imponer jerarquías de conocimientos y hablar en nombre de los indígenas<sup>8</sup>. “No hay casualidades... sólo hay causalidades” insiste; palabras que resuenan en aquellas con las que Celia Rañil solía recordarme la peculiaridad de nuestra relación y el devenir de mis intereses académicos. Los “antes” (los ancestros), sostiene, señalan a ciertas personas para llevar a cabo determinadas “misiones”. Los “antes” —dijo interperándome como “nyc” (nacida y criada), a la vez que se apropiaba de mi investigación desde una cosmovisión mapuche—

“también utilizan en el camino a otros seres como instrumento... Por esta razón creo que no es casualidad, sino causalidad, la que la ha hecho a usted llegar a este diálogo... Usted fue puesta en el camino... A través de los antes de Santa Cruz, porque usted nació allá, no se olvide de eso”.

Si bien no es mi intención reflexionar sobre las injerencias de los “antes” entre los académicos, sus palabras nos interpelan al cuestionar nociones naturalizadas entre las cuales se encuentran las dicotomías sagrado/profano o espíritu/materia. Las cosmologías indígenas no constituyen una dimensión separada de la lucha política orientada al reconocimiento de la preexistencia y diversidad cultural, sino que es allí donde radica su fuerza. Los territorios no son sólo tierra (recurso) sino la posibilidad ontológica de su ser en el mundo así como la de otros seres no humanos. Los indígenas consideran a los *chenques* como “sitios sagrados” y a los restos humanos como “ancestros”, agentes que tienen injerencia sobre las personas vivas, ya que las esferas de la vida y la muerte se encuentran imbricadas, así como lo están las de la

naturaleza y la cultura (Descola 1986). Nuestros posicionamientos epistemológicos, éticos y políticos tampoco son ajenos a las elecciones de nuestros marcos teóricos y metodológicos (Verdesio 2001), ya que los mismos condicionan nuestras agendas de investigación y los modos de interacción con grupos que han sido subalternizados.

Las discusiones sobre restitución propulsadas por el movimiento indígena en Estados Unidos tomaron estado público a fines de los años 80 materializándose en dos leyes pioneras<sup>9</sup>. Las discusiones que siguieron en Canadá, Australia, Nueva Zelanda, Uruguay y Argentina rompieron la monoacentualidad científica apuntando a dos ejes cruciales: las consideraciones acerca de la jerarquía del conocimiento científico que continúa considerando a los indígenas como “informantes” aún después de su fallecimiento (Klesert y Powell 2000:202) y la justificación de toda investigación científica mediante el enunciado “bien general de la humanidad”. Entre los arqueólogos que trabajan en Santa Cruz, algunos temen que las demandas indígenas afecten sus futuras investigaciones y se muestran reticentes al diálogo, tal como se puso de manifiesto en el debate que siguió a una de las charlas que dimos con Verdesio convocados por las comunidades indígenas de la provincia en el 2009. Posicionándome en un “nosotros los científicos” y retomando los enunciados de los arqueólogos presentes argumenté en dos direcciones: (a) enfocando en las prácticas discursivas, sostuve que en la medida en que hablamos de “colecciones” (obtenidas en contextos de violencia física y simbólica) y empleamos el término “indio” en lugar de “pueblos originarios” estamos objetivando e ignorando sus derechos y (b) en la práctica académica, que al desligar la agenda de investigación de los planteos de los sujetos con quienes trabajamos, continuamos subalternizándolos.

La arqueología que no contempla la consulta y participación es imperialista y racista, sostiene Riding In

(2000), catedrático miembro de la Tribu Pawnee, dado que bajo la premisa de objetividad descalifica las tradiciones orales, intenta convencer a los indígenas de la necesidad de la arqueología imponiendo una visión secular de la muerte como objeto de investigación y enuncia desde una supuesta obligación moral de enseñarles sobre su pasado, en una ecuación en la que el fin justifica los medios. Hacia fines de la década del 70, en el marco del “Linguistic Turn”, los antropólogos sociales cuestionaron el rol de los investigadores y las complicidades de la antropología con el imperialismo, tal como sintetizan las discusiones de la publicación *Writing Culture* (Clifford y Marcus 1986). Me pregunto por qué tales discusiones no involucraron a los arqueólogos con la misma intensidad y, si bien he ensayado algunas respuestas estimulada por las reflexiones de Vidal (1993) sobre los procesos de arqueologización de los indígenas en Tierra del Fuego, coincido en que el alejamiento de los enfoques humanísticos hacia un énfasis en las técnicas podrían aportar una clave. El conocimiento arqueológico “es construido a través de un proceso interpretativo de acuerdo con una meta-narrativa culturalmente específica (no universal) sobre la historia humana”, sostiene Bray (1996:441) —arqueóloga que se desempeñó en la Oficina de Repatriación del Museo Nacional de Historia Natural Smithsonian (1991-1995)— señalando que los significados de objetos y restos humanos son contingentes y emergentes y que, dado que las demandas de restitución se entranan en negociaciones ancladas en políticas de identidad y reconocimiento, deben ser abordadas transculturalmente.

Ante un dilema que no acepta medias tintas dejo planteadas mis inquietudes sobre la necesidad de una práctica profesional en diálogo con las agendas, metodologías e interpretaciones teóricas indígenas en un “mutuo proceso de exégesis” (Rappaport 2005:89) —que involucra interpenetraciones mutuas y diálogos de saberes— adje-

tivada según los énfasis de distintos autores como investigación “acción-participativa” (Fals Borda 1979), “militante” (Colectivo Situaciones 2003), “en colaboración” (Rappaport 2005), “colaborativa” (Field 1999), “comprometida” (Hale 2006), “activista” (Kropff 2007), entre otras posibilidades. Consulta y participación no son significantes vacíos, sino la clave de una praxis científica que podría romper la continuidad de epistemologías imperiales y situaciones coloniales que invisibilizaron a los indígenas, una invisibilización sustentada a través de dispositivos cuya vigencia se traduce en la negación del derecho no sólo a la preexistencia, sino también a la existencia.

## NOTAS:

- 1 Los discursos de la extinción tehuelche y la extranjería mapuche constituyen el epicentro de una formación discursiva particular (Foucault 2002), un corpus conformado por enunciados heterogéneos —dispersos en el tiempo, en el espacio y en soportes diferentes— dependientes de un mismo sistema de formación, de un conjunto de reglas anónimas que habilitan nuevos enunciados en un juego intertextual y que, pudiendo ser cuestionados o rechazados fueron sucediéndose acriticamente, tal como se puede observar en los trabajos de Casamiquela o en los de algunos historiadores y periodistas santacruceños. Legitimada mediante dispositivos científicos, esta formación discursiva se cristalizó en textos escolares, políticas estatales y en el sentido común.
- 2 En caso de realizar reenterramientos se preguntan por los emplazamientos apropiados (en tierra o en contenedores que permitiera analizarlos), por la participación o no de agentes estatales y por los rituales (si deberían ser públicos o privados). Estas inquietudes suelen ser compartidas por diversos pueblos

en un entramado panaborigen ligado por dilemas comunes y sentidos de pertenencia anclados en la preexistencia (“aboriginalidad horizontal”, de acuerdo con Beckett 1988). Sin embargo, los modos en que se lleva a cabo cada restitución y los debates que las sustentan son variados, tal como se observa en el caso de Inacayal (Endere 2002) o en el de Mariano Rosas (Lazzari 2008), dado que dependen de los posicionamientos ontológicos y cosmológicos acerca de la vida y la muerte, de las peculiaridades de las trayectorias indígenas y de sus relaciones con las formas que asumieron los frentes colonizadores en cada formación social, según sostiene Briones (1998) abriendo la categoría aboriginalidad en un sentido “longitudinal”.

- 3 Durante tres años seguidos participé en el evento del 19 de abril: la primera vez como jurado de un certamen escolar sobre pueblos originarios y luego como expositora. Cuatro meses después de que se firmara la ordenanza N° 169, me invitaron a una reunión con personal de la municipalidad y con dos investigadores (Ricardo Guichón e Isabel Cruz) quienes compartieron sus objetivos de investigación con la comunidad, en una postura que dialoga con la de Endere y Curtioni (2006, 2007). Revisamos algunos de los puntos y si bien ésta no fue modificada me incluyeron en la comisión.
- 4 A solicitud de dicha secretaría, redactamos conjuntamente con la Lic. Marcela Alaniz (que se había desempeñado en la Secretaría de Estado de Derechos Humanos) un informe de unas veinte páginas sugiriendo modificaciones y fundamentándolas. El escrito quedó en un cajón. La ley del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (n° 3137/10) salió publicada en el Boletín Oficial (20 de julio) con una versión que no contempla la consulta ni la participación de los pueblos indígenas, acepta implícitamente la jerarquía de la ciencia sobre otros saberes, hace recaer en los

científicos la facultad exclusiva de definir qué debe escindirse como conocimiento útil, cuál es el pasado considerado “valioso” cuyo límite son 100 años, quiénes deben protegerlo, de qué modo, a través de qué medios y técnicas, en qué espacios y soportes, con qué finalidad, etc.

- 5 Diario Tiempo Sur (Río Gallegos), 19 de abril de 2011. <http://www.tiemposur.com.ar/nota/23420-se-rendirá-homenaje-a-carmen-vargas-y-a-los-pueblos-origiarios-.html>
- 6 El cometido de la expedición del ex director del Museo Ambrosetti era tomar medidas antropométricas, muestras de sangre y máscaras de yeso de los últimos “indios puros, verdaderos tehuelches” (Imbelloni 1949:11), con el objetivo de constatar si realmente eran gigantes y determinar el índice de hibridación. Su botín incluía también fotografías tomadas por el etnógrafo Bórmida, registros sobre clima, topografía y costumbres, objetos, cráneos y huesos largos exhumados de sepulturas indígenas, vocablos, puntas de flecha, cuchillos y formularios de medidas.
- 7 <http://www.patagonianexo.com.ar/2011/04/19/homenaje-a-los-pueblos-origiarios/>.
- 8 Victorina Mellipán Antieco (Lonka de la Comunidad Mapuche-Tehuelche Callvu Shotel de Villa Elisa) tomó conocimiento de las deliberaciones en torno a la restitución incompleta del cuerpo de Inacayal a la comunidad de Tecka (Chubut) en 1994, a partir de una nota periodística que informaba sobre los hallazgos del Grupo Guías de su cuero cabelludo y cerebro en formol. Apelando a una estrategia de participación en el espacio público se presentó en una reunión del Consejo Académico exhibiendo diacríticos mapuche, en la que cuestionó la ausencia de la participación indígena, exigió la remoción de los restos de las vitrinas y su restitución a las comunidades.

9 Estas leyes son: National Museum of the American Indian Act (1989) y Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA, 1990), que exigía la probación de filiación cultural, hasta que fue reformulada en el 2010. Los arqueólogos resistentes defendieron la legalidad del proceso de acumulación de las “colecciones”, la utilidad del conocimiento arqueológico sobre el pasado humano (patrones migratorios, salud, enfermedad, nutrición, desarrollo cultural, etc.), la legitimidad de los museos como “herencia de la nación” y la dicotomía según la cual la arqueología basada en “evidencia tangible” tiene mayor jerarquía que los conocimientos indígenas, calificados como creencias, misticismo, afectividad, oscurantismo, opinión, antiintelectualismo. Refiriéndose al proceso de conformación de “colecciones” como “delito de lesa humanidad que no puede reconocer justificación alguna”, Rex González planteó la urgencia de llevar a cabo una revisión histórica de nuestras disciplinas (Pepe et al. 2008:4), una deuda pendiente que comienza a saldarse. En marzo de este año, un grupo de arqueólogos y antropólogos biológicos se pusieron a disposición del INAI en lo que atañe a la reglamentación de la ley de restitución, una instancia que profundizará diferencias en el ámbito académico.

## Referencias bibliográficas

- Beckett, J. (1988). *Past and Present. The Construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Bórmida, M. (1949). *Runa, Archivo para las ciencias del hombre*, 2 (partes 1-2):59-70.
- Bray, T. L. (1996). Repatriation, Power Relations and the Politics of the Past. *Antiquity* 70 (268), 440-444.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, C. (Ed.) (2005). Capítulo 1. “Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en: Briones, C. (Ed.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 11-43). Buenos Aires: Antropofagia.
- Canals Frau, S. (1935). La Araucanización de la Pampa. *Anales de la Sociedad Científica Argentina* CXX, 221-232.
- Colectivo Situaciones (2003). Sobre el militante investigador. <http://eipcp.net/transversal/0406/colectivo-situaciones/es>.
- Clifford, J. y Marcus, G. (Eds.) (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Descola, P. (1986). *Le nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: MSM.
- Endere, M. L. (2002). “The Reburial Issue in Argentina: A Growing Conflict”, en: Forde, J. Hubert y Turnbull, P., *The Dead and Their Possessions. Repatriation in Principle, Policy, and Practice* (pp. 266-283). New York and London: Routledge.
- Endere, M. L. y Curtoni, R. (2006). Entre lonkos y “ólogos”. La participación de la comunidad indígena Rankülche de Argentina en la investigación arqueológica. *Arqueología Suramericana* 2 (1), 72-92.
- Endere, M. L. y Curtoni, R. (2007). Acerca de la interacción entre la comunidad indígena Rankülche y los arqueólogos en el área centro-este de La Pampa. *Quinto Sol* 11, 197-205.
- Field, L. (1999). Complicities and Collaborations: Anthropologists and the “Unacknowledged Tribes” of California. *Current Anthropology* 40, 193-209.
- Foucault, M. (2002) [1969]. *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI.
- Fals-Borda, O. (1979). The problem of investigating reality in order to transform it. *Dialectical Anthropology* 4 (1), 33-56.
- Grossberg, L. (1992). *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge.
- Hale, C. (2006). Activist Research V. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. *Cultural Anthropology* 21 (1), 96-120.
- Imbelloni, J. (1949). Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa, Archivo para las ciencias del hombre* 2 (partes 1-2), 5-58.
- Kropff, L. (2007). *Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- Klessert, A. y Powell, S. (2000). “A Perspective on Ethics and the Reburial Controversy”, en: Mischehuah, D. (Ed.) *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?*, (pp. 200-210). Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Lazzari, A. (2008). La restitución de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en torno a la política de reconocimiento de los ranqueles. *Estudios de Antropología Social* 1 (1), 35-64.
- Lazzari A. y Lenton, D. (2002). “Araucanization and Nation: A Century Inscribing Foreign Indians over the Pampas”, en: Briones, C. y Lanata, J. L. (Eds.) *Living on the Edge. Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego*, (pp. 33-46). Westport: Bergin & Garvey Series in Anthropology, Greenwood Publishing Group.

- Lenton, D. (1998). Los araucanos en la Argentina: Un caso de interdiscursividad nacionalista. III Congreso Chileno de Antropología. Temuco, Chile, 12 de noviembre. [http://www.ceppas.org/gajat/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=90](http://www.ceppas.org/gajat/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=90)
- Lenton, D. (2007). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- Mases, E. (2002). *Estado y cuestión indígena: el destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations* 26, 7-24.
- Pepe, F. M., Añon Suárez, M y Harrison, P. (2008). *Identificación y restitución: "Colecciones" de restos humanos en el Museo de La Plata*. La Plata: Grupo Universitario en Antropología Social.
- Podgorny, I. y López, M. M. (2008). *El desierto en una vitrina: museos e historia natural*. México: Limusa.
- Rama, Á. (1998) [1984]. *La ciudad letrada*. Montevideo: Fundación Internacional Ángel Rama.
- Rappaport, J. (2005). *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Riding In, J. (2000). "Repatriation: A Pawnee's Perspective", en: Misehuah, D. (Ed.), *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?* (pp. 106-122). Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Rodríguez, M. E. (2009). "Empezaron sacándoles las tierras, después las familias, después la identidad": Trayectorias de una recuperación en suspenso (lote 119, provincia de Santa Cruz). *Revista Avá* 14, 85-102 (número especial).
- Rodríguez, M. E. (2010). *De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. Tesis doctoral, Georgetown University. [http://cdm15036.contentdm.oclc.org/cgibin/showfile.exe?CISOROOT=/p15036coll3&CISOPTR=792&file\\_name=793.pdf](http://cdm15036.contentdm.oclc.org/cgibin/showfile.exe?CISOROOT=/p15036coll3&CISOPTR=792&file_name=793.pdf)
- Verdesio, G. (2001). *Forgotten Conquest. Rereading New World History from the Margins*. Philadelphia: Temple University Press.
- Vidal, H. (1993). *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina)*. Tesis de Maestría, FLACSO, Ecuador.
- Zeballos, E. (1878). *La conquista de quince mil leguas: Estudio sobre la traslación de la Frontera Sud de la República al Río Negro. Dedicado a los jefes y oficiales del Ejército Expedicionario*. Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico a vapor de "La Prensa".