
POLÍTICAS PATRIMONIALES Y PROCESOS DE DESPOJO Y VIOLENCIA EN LATINOAMÉRICA

CARINA JOFRÉ Y CRISTÓBAL GNECCO
(EDITORES)

EDITORIAL UNICEN
TANDIL 2022

LOS ENTERRATORIOS INDÍGENAS COMO CAMPO DE DISPUTA. REFLEXIONES DESDE LA ONTOLOGÍA POLÍTICA

MARIELA EVA RODRÍGUEZ

INTRODUCCIÓN

Los enterratorios indígenas constituyen un campo de disputa en términos políticos, epistemológicos, legales y también ontológicos, en el que participan entidades y agentes humanos y no humanos con accesos diferenciales al poder. La mayoría de los dispositivos estatales y científicos conciben el conjunto conformado por restos humanos de indígenas y ajuares funerarios como objetos, ya sea como “objetos de estudio” de la arqueología o de la antropología biológica, como inventario de las colecciones de los museos o como bienes patrimoniales del Estado a ser valorados y protegidos. Los pueblos indígenas, en contraste, suelen considerar a los muertos como seres que atravesaron un cambio de estado, pero que continúan teniendo agencia. Tomando en consideración el marco normativo de los derechos de los pueblos indígenas y conceptos ligados al *giro ontológico* –entre los que se encuentran *persona* y *ontología política*–, analizaré los conflictos que, generados por la remoción de restos humanos de sus tumbas, involucran especialmente al pueblo mapuche-tehuelche de la Patagonia argentina.

En este escenario, los indígenas enuncian como sujetos de derecho y reclaman la restitución no sólo de los restos de sus ancestros, sino también de sus territorios, a la vez que impugnan los términos definidos por los agentes hegemónicos para dirimir los desacuerdos, así como también sus procedimientos. Entre tales agentes, se encuentran el Estado –organizado según distintos niveles (nacional, provincial, municipal) y Poderes (Ejecutivo, Legislativo, Judicial)–, las empresas neoextractivistas –en las que convergen capitales privados y estatales– y el campo científico. Dado que la antropología operó como herramienta para la subalternización de los pueblos indígenas y que ha sido cómplice de la continuidad de los *legados coloniales* (Mignolo 2000), reflexionaré sobre sus responsabilidades y sobre los desafíos que plantea un nuevo giro: el giro hacia la etnografía con adjetivos (o adjetivada).

“COLECCIONES” DE MUERTOS

A diferencia de los difuntos que yacen en cementerios, numerosos restos mortales de indígenas forman parte de “colecciones” y repositorios de museos e institutos de investigación. El proceso de acumulación de dichos restos humanos se generalizó entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en el contexto de la expansión capitalista sobre sus territorios, avalada por una ciencia incipiente moldeada por teorías evolucionistas y raciales. Argentina no fue una excepción y, en el marco de campañas militares referidas en su conjunto como “Conquista del desierto” (1879-1885), el Estado –junto a la Iglesia– avanzó sobre los territorios

indígenas de la región pampeana patagónica, asesinó a quienes opusieron resistencia, desmembró familias y comunidades, desplazó a los sobrevivientes hacia distintos puntos en los que se requería mano de obra y los sometió a realizar trabajos forzados.

Los militares que dirigieron las campañas y los naturalistas civiles que los escoltaron –encargados de explorar los territorios, elaborar cartografías y relevar los “recursos” humanos y naturales (minerales, agua, flora y fauna) con potencial para ser explotados– construyeron las primeras “colecciones”. El caso paradigmático es el del Museo de La Plata, fundado por Francisco P. Moreno (1997), que formó colecciones de ciencias naturales. Entre ellas, las había de restos humanos que él mismo había exhumado y otros que fueron comprados, intercambiados con museos o donados por coleccionistas, entre los que se encontraba Estanislao Zeballos. El museo se alimentó también de los sobrevivientes que fueron desplazados desde la Patagonia a la isla Martín García –lugar que operó como campo de concentración–, tal como ocurrió con el cacique Inacayal y su familia, quien había recibido a Moreno en sus tolderías y que ahora les retribuía la atención llevándolos a vivir a la institución, donde realizaron tareas de limpieza. Luego de fallecer, sus restos descarnados pasaron a engrosar las “colecciones” del museo.

Si bien Julio A. Roca dirigió las campañas militares de la “conquista”, Zeballos (1878) –en su triple rol como militar, político y científico– fue el ideólogo. Sus escritos sobre etnología sentaron las bases del discurso nacionalista que extranjerizó a los mapuches a través de una retórica que naturaliza las fronteras geopolíticas y extiende los orígenes del Estado a la prehistoria. Dicho discurso sostiene que los mapuches (referidos como araucanos) son invasores de origen chileno y que fueron responsables de la supuesta extinción de los tehuelches (apropiados como “indios argentinos”). En la década del treinta, estas premisas fueron avaladas científicamente por Salvador Canals Frau (1946) –quien acuñó el término araucanización en 1935– y por José Imbelloni (1949), impulsor de la Escuela Histórico-Cultural y director del Museo Etnográfico Ambrosetti durante el peronismo, a mediados del siglo XX. Enmarcado en la eugenesia, con la intención de constatar cuántos tehuelches “puros” quedaban y cuánto se habían mezclado, en 1949 realizó una “expedición” a las “reservas” indígenas de Santa Cruz. Concluyó que el mestizaje de mujeres tehuelches fecundadas por varones –a los que refiere como araucanos-chilenos-chilotes– tuvo efectos monstruosos tanto en lo biológico como en lo cultural y en lo moral.

En la década del sesenta, tres de las seis reservas (creadas entre 1898 y 1927) se dejaron sin efecto y el resto se redujo notablemente.³⁶ El despojo se sustentó en informes previos de inspección (de la Dirección General de Tierras y Colonias), en los cuales los inspectores afirmaban que los indígenas no se encontraban “en condiciones de contratar con el Estado”. Las razones apuntaron en dos direcciones: (a) dado que continuaban cazando guanacos en un territorio amplio, los consideraron resistentes a la civilización e inadecuados para explotar la tierra acorde a la única lógica posible –la lógica capitalista centrada en la ganadería ovina– y (b) las clasificaciones etnológicas sustentadas en estereotipos raciales y nacionalistas sostuvo-

36 En los veinte años posteriores a la “Conquista del desierto”, los indígenas fueron territorializados siguiendo los prejuicios de las clasificaciones etnológicas de la época de acuerdo a gradientes de salvajismo: los de Tierra del Fuego fueron localizados en misiones, los tehuelches (cazadores de alta movilidad) en reservas y los mapuches en colonias agropastoriles (Delrío 2005). En Santa Cruz hubo algunas variantes. La primera reserva fue la de Camusu Aike, para “la tribu tehuelche”, cuya finalidad era que “se extinguieran en paz”. Algunas tierras fueron reservadas para familias mapuche-tehuelches y otras para mapuches. Desde el 2007 en adelante, los indígenas solicitan que no se utilice el término “reserva” sino “comunidad” (Rodríguez 2010).

ron que ya no había “indios puros”, ni tampoco “descendientes” –eufemismo de “mestizo”–, sino que allí (en el caso de la actual comunidad Camusu Aike) solo había “chilenos de mal vivir”. En esos años, las políticas asimilacionistas y los deseos de encontrar “una vida mejor” intensificaron los desplazamientos hacia los centros urbanos, donde tehuelches, mapuches y mapuche-tehuelches se volvieron invisibles; marginales indiferenciados (Rodríguez 2010). Al negarles el derecho a existir, la lógica occidental que vincula modernidad y capitalismo también negó a los existentes no humanos.

El colonialismo implementado en la Patagonia se enmarca en el *colonialismo de colonos* (Veracini 2010; Verdesio 2017a). Éste último se caracteriza, entre otras cuestiones, por el desplazamiento forzado de los indígenas, el exterminio de quienes ofrecen resistencia y la asimilación de los sobrevivientes en una ciudadanía indiferenciada. Los colonos, generalmente migrantes europeos, ocupan los territorios indígenas como si fuera *res nullius* y, tal como ocurre con sus descendientes, legitiman las narrativas fundacionales en torno a la figura del “pionero” –portador de las promesas de “civilización” y el “progreso”– sin tener conciencia sobre el origen de sus privilegios ni sobre la violencia implicada en el proceso. Con la intención de darle profundidad temporal, estas narrativas señalan que la “extinción” de los tehuelches fue total e inevitable y, a la vez, se apropian de su historia, de sus conocimientos, de sus manifestaciones materiales y de las personas mismas como patrimonio, ya sea provincial o nacional. La apropiación también involucró a los inicios de la antropología local. Desde la “Conquista del desierto”, la disciplina se nutrió de indígenas que aportaban datos lingüísticos, musicales, mitológicos, conductuales, biofísicos, raciales, pero también información ligada al territorio sobre los caminos y los mejores sitios para el desarrollo de la vida. Entre los “informantes”, se encontraban los muertos.

Los tehuelches, entre otros pueblos considerados “extintos”, reemergen en la arena pública organizados como agentes políticos que reclaman el derecho a la existencia y el reconocimiento de su preexistencia a los Estados. Los mapuches, por otro lado, impugnan las fronteras geopolíticas que se impusieron sobre su pueblo, cuyo territorio (anexado a la soberanía de Chile y de Argentina) se extendía desde el Pacífico hacia el Atlántico. Los mapuche-tehuelches, finalmente, además de adherir a estos reclamos, cuestionan las clasificaciones científicas-estatales que silencian su existencia. A pesar de las diferentes trayectorias, la preocupación por los restos humanos los atraviesa por igual. No obstante, son pocas las comunidades que han solicitado formalmente la restitución de los cuerpos.³⁷ En el próximo apartado, analizaré dos casos de conflictos ontológicos en los que coliden concepciones del mundo acerca del estatus de los muertos. De la pregunta por éste último –si se trata de un ser o un objeto–, derivan otras dos: ¿quiénes son los legítimos poseedores? y ¿cuál debería ser su destino?

37 En noviembre de 2019, se realizó la primera restitución en la provincia de Santa Cruz de un cuerpo incluido entre las “colecciones” del Museo de la Plata. Luego del fallecimiento de Sam Slick –uno de los hijos del cacique tehuelche Casimiro Biguá–, sus restos óseos fueron llevados por Moreno al museo, donde estuvieron en exhibición durante cuarenta años hasta que fueron llevados al depósito. Esta restitución en dos etapas presenta sus propias particularidades. El cuerpo fue entregado primero a una comunidad mapuche-tehuelche de Chubut que había solicitado la restitución en 2016 y luego, a través de un acuerdo por fuera del Estado, se completó la segunda etapa al Lote 6, en la zona del Lago Cardiel, a familias de origen tehuelche que no están organizadas formalmente como comunidad (Sardi y Rodríguez, 2021).

LA FUERZA DE LOS ANCESTROS

Más allá de la diversidad, los indígenas encuentran puntos comunes en el cuestionamiento a las nociones y dicotomías occidentales sagrado / profano, espíritu / materia, espiritualidad / política, tierra / territorio. Los reclamos ligados a la recuperación del territorio suelen plantear que éste no remite a la tierra entendida como “recurso” o naturaleza, sino a la posibilidad ontológica de su ser en el mundo como miembros de un pueblo, así como también a la existencia misma de otros seres no humanos. El destino de los muertos es “volver a la tierra, tocar tierra”, no una vitrina de exhibición o un depósito, insiste Rolando Álvarez Antilef –de la comunidad mapuche-tehuelche *Newen Mulfuñ* de Pico Truncado–, que rememora los relatos de su madre sobre el desalojo de 1937, cuando las fuerzas de seguridad arrojaron a su familia en las afueras de Comodoro Rivadavia.

Habiendo crecido en la ciudad, Rolando se pregunta por el destino de los restos humanos: “si no tenemos territorio ¿adónde lo vamos a dejar?”. La pregunta surge en relación con un cráneo que había sido llevado a un establecimiento educativo en el marco de un proyecto titulado “El museo va a la escuela”. “La directora contó que esos restos estaban ahí desde que ella era niña”, ante lo cual él concluyó con pesar: “se había naturalizado ya”. Luego de dos intentos fallidos en los que solicitó que el cráneo barnizado y emparchado fuera removido de la exhibición, en una feria en la que la comunidad expuso fotografías y producciones propias, colocó un cartel como forma de protesta que decía: “si fuese tu abuelo, ¿lo exhibirías?”. La difusión de la foto en Facebook condujo finalmente a quitar el cráneo de exhibición y a consensuar su destino en una reunión en la que participaron representantes de diversas instituciones. Los restos de esta persona no identificada tienen que estar libres, apunta Rolando:

Alguna familia con sus lágrimas, sus sentimientos, los dejó ahí. Cuando muere la persona abandona el cuerpo y pasa a ser parte de algún *newen* que lo conformó. Vuelve al río, vuelve al viento, a cualquier otro lado para renacer, en algún animal, en otra persona. Somos fuerzas, energías vivas. Cuando se lo saca de ese lugar se está interrumpiendo algo. En los *chenques* [tumbas] se lo enterraba con todo. No eran las joyas de la abuela que quedaban para las siguientes generaciones. La protección continuaba, hasta después de muertos. Lo mismo pasaba con los hombres. Si ya empiezan a sacarles las cosas, empiezan a producir desequilibrio, están generando un impacto negativo. Todavía no terminó de ser parte de la *mapu* [tierra], está en parte de ese proceso (...) ¿Qué pasaría si yo voy al cementerio de la Chacharita, desentierro a uno de los primeros europeos y lo armo en una vitrina? Yo sería un loco. Dirían “¡estos son salvajes!”. Pero ¿por qué lo hacen con los nuestros? Parecería que hay clasificación de humanos: hay humanos de primera y humanos de segunda. No tienen el mismo respeto. Encuentran un resto y dicen: “ah... puede ser de la época de la dictadura, o de las huelgas del 21”. Y después dicen: “¡ah no...! ¡jera de un indio!” y juegan con las calaveras o las usan de cenicero. Tengo compañeros de trabajo que hacen eso. Y ahí está ese vacío de qué hacer. Si no tenemos territorio, ¿adónde lo vamos a dejar? (Rolando Álvarez, comunicación personal, 26 de noviembre de 2016).

Para los mapuche-tehuelches (cuya espiritualidad se ancla en los conocimientos mapuches), los ancestros se vuelven *newen* o *ngen* –fuerzas, energía– cuando sus *püllü* abandonan los cuerpos y viajan a través de los ríos hacia la cordillera. Las relaciones intersubjetivas con los vivos continúan tras el fallecimiento, metamorfoseados en otros *newen*. Los *ngen* incluyen a los ríos, los volcanes, las montañas, las piedras y otros elementos que en la perspectiva occidental son considerados como naturaleza inerte. En su análisis sobre la lucha mapuche y los conflictos ontológicos en el NO de Chubut, Ana Ramos (2016) sostiene que las “agencias humanas de los ancestros y no humanas de distintos *newen* o fuerzas ejercen acciones per-

formativas que inciden en las acciones de los seres humanos” (p. 140) y que los modos en que estas agencias desbordan la agencia propia son heterogéneos.

Luego de compartir una versión previa de este trabajo, algunas personas mapuches me aclararon que los muertos “no son personas” y manifestaron que les sonaba extraño que utilizara este término. A pesar de que la jerga académica no siempre se ajusta bien a las conceptualizaciones indígenas, intentaré poner en diálogo estas perspectivas. Uno de los atributos de la *persona* es, según Philippe Descola (1996) y Florencia Tola (2012), la capacidad para poder comunicarse entre sí. Los *ngen* cumplen con las características que diversos autores han considerado,³⁸ tales como tener conciencia reflexiva, intencionalidad, afectividad y voluntad, así como también agencia y subjetividad. Es decir, el concepto de persona refiere a seres humanos y no humanos relacionados en un marco de sistemas de valores y preceptos éticos sancionados socialmente. Descola plantea que, a diferencia de la *ontología naturalista*, en las *ontologías animistas* los seres humanos perciben a los no humanos como si tuvieran atributos idénticos, como seres con distintas *fisicalidades* (cuerpos, carcasas, pieles, fluidos, etc.) que comparten, sin embargo, la misma *interioridad* (espíritu, alma, conciencia, ánima, etc.). El animismo rompe así con el naturalismo occidental que considera la naturaleza como objeto a ser controlado, dominado, explotado, etc., planteando una continuidad entre naturaleza y cultura; un *continuum* de socialidad.

Por otro lado, Eduardo Viveiros de Castro (2014) sostiene que los seres humanos y no humanos apprehenden el mundo desde un punto de vista propio, centrado en el cuerpo. De este modo, aporta a la teoría animista el *perspectivismo*, según el cual el cuerpo no es un sustrato natural al que es necesario desanimalizar, sino que requiere de procedimientos para individualizarse y distinguirse de los cuerpos de las otras especies, así como de los de la misma especie. En otras palabras, los seres tienen una misma *cultura* –es decir, una misma humanidad– con cuerpos diferentes que se van construyendo a través de procesos rituales. Desde esta concepción, el mundo no estaría conformado por una única naturaleza en la que conviven distintas culturas –a lo cual refiere como *multiculturalismo*³⁹–, sino que existiría una sola cultura (la humana) frente a múltiples naturalezas –*multinaturalismo*–.

Estas concepciones plantean que no estamos frente a distintas representaciones de un único mundo, sino a múltiples mundos. Ahora bien, ¿cuál es la situación de los pueblos indígenas en la Patagonia cuyos territorios fueron apropiados por el Estado, considerados como “tierra pública” y poco después convertidos en propiedad privada? ¿Cómo sobreviven sus cosmologías frente a las políticas de incorporación forzada y asimilación a una ciudadanía indiferenciada; a un mundo que se presenta como único? Y, en este contexto, ¿son sus cosmologías objetivadas como herramientas de lucha en el espacio público para lograr la autodeterminación o son silenciadas y ocultadas en el marco de la *aboriginalidad privada*?⁴⁰

38 Entre los estudios pioneros sobre el concepto de persona en antropología, se encuentran los de Marcel Mauss y Lucien Lévy-Bruhl.

39 El término *multiculturalismo* refiere en este caso a la diversidad cultural, no a las *políticas multiculturalistas* ligadas a los programas neoliberales impulsados desde la década del ochenta. De acuerdo con Stuart Hall (2010), el multiculturalismo es un sustantivo que refiere a las políticas gubernamentales destinadas a administrar la diversidad desde un centro desmarcado que se presenta como neutral y “tolerante”, que oculta los conflictos que producen las desigualdades frente al poder y folkloriza las diferencias. *Multiculturalidad*, por otro lado, remite al adjetivo (multicultural) que describe la coexistencia de diferentes grupos humanos.

40 De acuerdo con el antropólogo australiano Jeremy Beckett (1988), el término *aboriginalidad* refiere a

Tal como sostuve antes, para la mayoría de los pueblos indígenas, a pesar de haber atravesado un cambio de estado, los muertos continúan teniendo agencia, sentimientos, racionalidad, presencia y, en este sentido, continuarían siendo *personas* de acuerdo con la terminología antropológica. Su fisicalidad diferente es relatada por enunciaciones que los conjuran, los evocan, los rememoran y, en ocasiones, los confrontan. La continuidad de la agencia de los muertos queda en evidencia en una larga conversación con F.N.⁴¹ –una amiga mapuche-tehuelche, académica, con la que estamos vinculadas desde hace años–. Cuando me contó que había estado en la restitución de Margarita Foyel, le pregunté si tenía ganas de compartir sus percepciones. Aunque inicialmente los restos de Margarita iban a ser llevados a Tecka (provincia de Chubut), durante el traslado la comunidad mapuche Las Huaytekas (de la provincia de Río Negro) reclamó que la llevaran allí. El personal del museo no tuvo conocimiento de esta demanda durante los preparativos de la restitución, ni tampoco tuvieron la oportunidad de contactarse directamente con los miembros de la comunidad, lo cual generó complicaciones que podrían haberse evitado. En la conversación con F.N. participó también S.N. (de la comunidad Nahuelpan), quien contó su experiencia sobre dos de las tres instancias implicadas en la restitución del cacique Inacayal, distanciadas por casi dos décadas, y en la discusión sobre los tres cerebros restituidos que terminarían distribuidos entre Tecka y Las Huaytekas. Fue S.N. quien insistió para que conversáramos juntos. F.N. comenzó vinculando su historia personal con la restitución de Margarita, que le permitió comprender los sentidos de la vida y de la muerte a partir de su experiencia, e introdujo el tema con las siguientes palabras:

Yo tenía una pena muy grande el año pasado cuando falleció mi mamá. El *machi*⁴² me decía que tenía que estar tranquila, que mi mamá iba a estar siempre conmigo. Pero yo entendía que para que eso pase, para que ellos puedan cumplir su rol con los que estamos acá, ellos se merecen el tratamiento que corresponde y que nosotros tenemos la obligación de darle. Eso lo terminé de entender cuando fue la restitución de Margarita, acá en Las Huaytekas. Porque claro, yo me imagino a Margarita en un

un tipo particular de etnicidad, vinculada tanto a la preexistencia de los pueblos originarios a los Estados (coloniales y republicanos) como a la continuidad de dichos pueblos en el presente, en contextos interétnicos en los que los indígenas resisten, se enfrentan, dialogan o negocian con las estructuras dominantes. La aboriginalidad remite, por lo tanto, a la autoctonía y a procesos de construcción en los cuales participan asimismo académicos, funcionarios y opinión pública, entre otros actores sociales. Tales procesos involucran autoadscripciones indígenas y adscripciones impuestas, así como también comunalizaciones y recreaciones de los sentidos de pertenencia que apelan a la herencia cultural y a los *usos del pasado*. Inspirado en la *comunidad imaginada* de Benedict Anderson (1990), el concepto refiere a una unidad panaborigen –horizontal– de los pueblos originarios (el *cuarto mundo*), construida a partir de dilemas compartidos. Claudia Briones (1998) propuso abrir la categoría en un sentido longitudinal, para atender la diversidad de cada colectivo indígena y sus procesos de transformación según las peculiaridades de los diferentes frentes colonizadores en cada formación social. Retomando a Stephen Cornell (1990) sugirió, entonces, considerar tres ejes involucrados en los procesos de incorporación indígena: (a) la naturaleza de los recursos en juego (particularmente la tierra y la fuerza de trabajo), (b) los medios de articulación política utilizados para asegurarlos, y (c) las concepciones sociales y categorías. En el contexto de la elaboración de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP 2007) –cuyo debate llevó veinticinco años desde la creación del Grupo de Trabajo de los Pueblos Indígenas en 1983–, y particularmente durante la década del noventa, el término *indigenidad* (*indigeneity*) ha ido ganando preeminencia en el ámbito internacional sobre aboriginalidad.

41 F.N. optó por aparecer citada con sus iniciales.

42 Persona sabia, con autoridad, que ha recibido el poder de sanar y de comunicarse con los *newen*.

museo, a Inacayal en un museo, cómo fueron tratados. Uno pasa por ciclos de la vida, uno está acá, pero sigue viviendo en otro lado y de otra forma y no sé si esos espíritus, esos *piüllü*, pudieron entrar en ese ciclo de la vida. Cuando el día del reentierro sacaban todo lo que el museo de La Plata entregó de Margarita, sus huesos estaban en unas bolsas de plástico, como las bolsas en las que pones la carne que guardas en la heladera para que no se te pudra –comentó envuelta en lágrimas–. Y cómo no te va a dar un sentimiento de pena ¿no? Lo que hicieron con nuestra gente ¿Qué ser humano se merece eso? ¿Cuándo nosotros como pueblo mapuche pudimos haber hecho algo así con otro pueblo, con otras personas, por más *winkas*⁴³ que sean? Cuando yo leía sobre la ley de restitución de Estados Unidos [Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA)], entendí que a veces ni los científicos, ni las leyes, ni el Estado van a entender, o ni siquiera al menos van a intentar ponerse en el lugar de uno (...). El proyecto Navidad [de la minera Pan American Silver] que se hizo en la meseta [de Chubut] profanó muchos cementerios. La gente llevaba la problemática de que muchas mujeres del lugar se estaban volviendo locas. Entonces, ahí hay algo que no se pronuncia. Es decir, no se habla de cuál es la entidad de los muertos y qué influencias tienen en nosotros todavía, cuál es el efecto concreto. Eso no te lo va a explicar el grupo GUIAS⁴⁴ que impulsa las restituciones, ni un forense, ni un arqueólogo que date la fecha. Y eso está presente en nosotros, esas consecuencias las padecen hoy las personas que viven ahí. Eso te permite ver la dimensión del problema ¿no? (F.N., comunicación personal, 27 de noviembre de 2016).⁴⁵

La pregunta de F.N. sobre cuál es la entidad de los muertos apunta a la tensión entre dos mundos, que a su vez se corporiza en dos leyes nacionales contradictorias (Rodríguez 2011, 2013). La ley de patrimonio arqueológico y paleontológico considera los restos humanos de indígenas y sus ajuares funerarios como “bienes” a ser valorados y protegidos y, también, como “objetos de estudio”.⁴⁶ Luego de noventa años, dicha normativa reemplazó a la primera ley que estableció que el conjunto de lugares, objetos y personas fallecidas indígenas pasaran a ser propiedad del Estado, bajo escrutinio científico.⁴⁷ La nueva versión del 2003 mantiene el espíritu positivista que jerarquiza el conocimiento científico sobre otros saberes. Todo cambia para que nada cambie; en el siglo XXI, la voz autorizada del Estado define una vez más qué es el patrimonio, delega en la ciencia el poder de sancionar cuál es el conocimiento útil a obtener de la materialidad vinculada a los indígenas, cómo obrar para su “preservación, protección y tutela” (art. 1), mediante qué técnicas, en qué espacios, con qué finalidad, etc. De este

43 *Winka* refiere a los europeos y criollos afines a la ideología que llevó adelante la enajenación de sus territorios.

44 El Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social (GUIAS), colectivo autoconvocado en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata, se conformó en 2006 (<http://colectivoguias.blogspot.com.ar/>). En el 2010, “atendiendo a históricas demandas de los pueblos originarios”, la presidenta Cristina Fernández de Kirchner firmó dos decretos (n° 701 y n° 702) en los que, bajo el subtítulo “En materia de Reconocimiento y Reivindicación Histórica”, incluye la reglamentación de la Ley nacional n° 25517 sobre restos mortales y estipula que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) sea la autoridad de aplicación (Boletín Oficial, 21 de mayo de 2010). Posteriormente, dos integrantes de GUIAS fueron contratados por el INAI para dicha tarea, generando una superposición en la reivindicación de las restituciones entre GUIAS e INAI que continúa en el presente.

45 Sobre el caso de la explotación minera en Chubut, y particularmente sobre el proyecto Navidad, se puede consultar Claps (2010) y las respuestas de Gómez y Moreno, quienes hicieron el trabajo arqueológico. El caso de Margarita Foyel fue analizado por Crespo (2018) y Masotta (2017).

46 Ley nacional de Patrimonio Arqueológico y Paleontológico n° 25743 de 2001.

47 Ley nacional de Ruinas y Yacimientos Arqueológicos n° 9080 de 2013.

modo, avala que en el presente los cuerpos de indígenas de más de cien años de antigüedad continúen siendo exhumados por equipos de arqueología y bioarqueología (o antropología biológica) alimentando las “colecciones” de museos (nacionales, provinciales o municipales, según las actualizaciones de la ley en cada provincia), los centros de investigación y también los juzgados, donde son alojados algunos de los muertos “en espera”. En ambas versiones de la ley, convergen dispositivos disciplinares colonialistas: dispositivos de arqueologización –que enfatizan en las discontinuidades entre los indígenas del pasado y los del presente– y dispositivos de apropiación –que lo hacen en continuidades imaginadas entre los indígenas y los colonos–. La ley del 2003, promulgada sin consulta ni participación de los pueblos originarios, no sólo contradice la ley de restitución impulsada por los propios indígenas,⁴⁸ sino también los derechos consignados en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).⁴⁹ “La ciencia tiene su manera de develar la verdad y trata de usarla con nosotros” sostiene F.N.:

Pero ¿de qué se trata? esto es lo que nos seguimos preguntando ¿Qué parte de la historia terminás contando? ¿O qué parte terminás restituyendo cuando solamente te manejas por esos canales? Sabemos que las restituciones están por nuestra lucha, la lucha de los pueblos originarios, porque si no, no se hubiera dado, nadie se hubiera preguntado qué hacen tantos indios en un museo.⁵⁰ Pero todavía falta tanto, porque esto que nosotros expresamos como sentimiento, también tiene que ver con la manera de entender quiénes son los muertos, el valor que tiene un espíritu, dónde está, dónde reside, para qué los necesitas con vos. Yo no sé cuándo un científico va a poder entender eso. La justicia tampoco lo va a entender (F.N., comunicación personal, 27 de noviembre de 2016).

Cuando leí avances de este artículo en un simposio del 2016, se encontraba entre el público Marina Sardi, antropóloga bióloga, a cargo de la División Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata.⁵¹ Nos conocimos en el 2013 –en el III Taller de Discusión sobre Restitución de Restos Humanos de valor arqueológico y bioantropológico (TADIRH)– y, desde entonces, iniciamos una comunicación intensa y enriquecedora a través de la cual fuimos forjando nuestra amistad. Si bien la extensión limitada de este artículo no me permite explayarme sobre el contenido de las conversaciones con ella, quisiera remarcar que los cuestionamientos de los indígenas repercutieron en su concepción sobre la ciencia y la llevaron a reflexionar sobre las categorías, sobre su propia praxis e incluso produjeron un impacto en su subjetividad. Cuando Marina escuchó los sentimientos de F.N. sobre el modo en que llegaron los restos de Margarita Foyel a su territorio comentó apesadumbrada que el traslado se había hecho en cajas de madera, siguiendo cuidadosamente el protocolo museístico. Esto incluye colocar los restos humanos en espuma y polipropileno, lo cual evita la manipulación directa y que no se extravíen las partes pequeñas (por ejemplo, dientes o huesos). Considerando este caso, entre otros, sostiene que es necesario y urgente que el museo pueda contactarse directamente con las comunidades (actualmente el Instituto

48 Ley nacional de Restitución de Restos Humanos n° 25517 del 2001.

49 Argentina adhirió al Convenio 169 de la OIT través de la Ley Nacional 24071. Esta normativa es vinculante y, tras el depósito de la firma en Ginebra en el 2000, entró en vigor pleno en julio del 2001.

50 *Pueblos originarios* es el enunciado que suelen utilizar los indígenas de la Patagonia argentina para referir a *pueblos indígenas*, término corriente en las normativas internacionales y que ellos utilizan a veces en las presentaciones ante la burocracia estatal.

51 Coloquio *Debates sobre giro ontológico y cosmopolíticas*, Universidad de Buenos Aires.

Nacional de Asuntos Indígenas opera como intermediario), para poder saber cómo cada comunidad desea recibir a sus difuntos y también para poner a disposición e informarles sobre los demás cuerpos que han sido identificados. Para ella no cabe duda sobre quiénes son los legítimos poseedores (Sardi y Ballester 2017), asunto que no es evidente para toda la “comunidad científica” –como pude constatar en los cuatro TADIRH a los que asistí–.

La ontología, sostiene Mario Blaser (2013), posibilita articular un reclamo fundacional sin fundamento; es un modo de “mundear” (*worlding*), una forma de poner en acto la realidad. La *ontología política* –continúa– consiste en escuchar con cuidado lo que otros mundos proponen, en atender los modos en que otras ontologías –diferentes a la moderna– reclaman su existencia, en oír otras narrativas, en comprometerse con otros mundos que podrían conducir a reconocer ontologías múltiples que se encuentran en conflicto. Es decir, la ontología política no se interesa en los grupos específicos, sino en las prácticas y en las *performances*, en las posibilidades de los espacios que los reclamos de los indígenas, entre otros, puedan abrir para enfrentar problemas políticos-intelectuales emergentes y urgentes. Entre dichas urgencias, se encuentra las demandas de restitución de restos humanos, los pedidos de no excavar las tumbas y –tal como analizaré en el próximo apartado– la necesidad del diálogo entre indígenas y académicos.

¿UN GIRO HACIA LA ETNOGRAFÍA ADJETIVADA?

El debate en torno a los enterratorios y al destino de los cuerpos muertos involucra a los pueblos originarios, a quienes llevan adelante sus investigaciones sobre estos temas y a quienes se desempeñan en la función pública. La diversidad de posicionamientos de los actores sociales en cada uno de estos grupos, las tensiones y los conflictos que se suceden, así como las particularidades de las trayectorias que posibilitan ciertas alianzas y obliteran otras, ofrecen una trama heterogénea de relacionamientos.

A mediados de 2017, los miembros de la comunidad mapuche-tehuelche Fem Mapu de Puerto Santa Cruz me convocaron para contribuir con los argumentos en la presentación de una acción de amparo contra el Estado nacional. En la presentación judicial, denunciaron los efectos negativos que acarrea la construcción de dos megarrepresas en el río Santa Cruz, de origen glaciario, y demandaron que se efectivizara el proceso de consulta de acuerdo con lo estipulado en el Convenio 169 de la OIT que, dado el avance de las obras, ya no es *previa*.⁵² Los

52 El proyecto Aprovechamientos Hidroeléctricos del río Santa Cruz –que prevé la construcción de las represas Cóndor Cliff (ex Néstor Kirchner) y La Barrancosa (ex Jorge Cepernic)– se puso en marcha en 2015. Las obras se enmarcan en la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIR-SA), cuyo objetivo es desarrollar infraestructura de transporte, energía y comunicaciones. Esta propuesta surgió en Brasilia en el 2000, involucra a doce países de la región y a más de quinientos proyectos vinculados al neextractivismo. La construcción de las represas está a cargo de la Unión Transitoria de Empresa (UTE), integrada mayoritariamente por la empresa china Gezhouba Group Company Limited (GGCL) y, en una ínfima parte, por las empresas argentinas Electroingeniería S.A. e Hidrocuyo S.A. La presentación judicial –patrocinada inicialmente por la abogada Melina Lorenti y luego también por el abogado Matías Schraer– se dirigió contra tres organismos nacionales (el Ministerio de Energía y Minería, el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable, y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas dependiente de la Secretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural) y tres provinciales (la Secretaría de Estado de Ambiente del Ministerio de Salud y Ambiente, el Ministerio de Producción, Comercio e Industria, y la Secretaría de Estado de Cultura dependiente del Ministerio de Gobierno).

puntos denunciados incluyen: (a) la obligación del Estado de garantizar el derecho a la consulta (previa, libre e informada) a los pueblos indígenas y que éstos participen en las decisiones que afectan a los enterratorios y a su patrimonio, (b) el cese de las actividades que dañan tanto el paisaje como dicho patrimonio y la reparación o, en su defecto, la indemnización a los pueblos originarios, (c) la finalización del relevamiento arqueológico previo al inicio de las obras y que participen en él técnicos interculturales indígenas (veedores), (d) la preservación de los restos humanos en el lugar en el que se encuentren y, en caso de que el juez ordene su exhumación y traslado, que el procedimiento involucre la consulta con los pueblos indígenas, y (e) la declaración de nulidad e inconstitucionalidad de las resoluciones provinciales que –al avalar la construcción de las represas– violan derechos de incidencia colectiva.⁵³

El Estado inició una Mesa de Diálogo en la que las comunidades convocaron a tres asesoras, entre las que me incluyeron.⁵⁴ No me explayaré sobre este asunto porque el proceso aún está en marcha. No obstante, comparto mis dudas sobre la eficacia de las mesas para dirimir tensiones entre los intereses económicos de la Unión Transitoria de Empresas (UTE) –que licitó las obras–, el Estado nacional –que exige a una región que sacrifique el río de origen glaciar más caudaloso del territorio con el objetivo de generar energía para todo el país–, el Estado provincial –que considera a esta obra como impulso para la economía– y, por último, la comunidad Fem Mapu –que reclama que se detengan estas intervenciones para no afectar los enterratorios y los restos de ocupación humana milenarios, ni tampoco el río, al cual consideran como un *ngen* (un ser no humano) cuyo desequilibrio afecta las relaciones cosmológicas–.

¿Cómo impacta la colonialidad en la lucha indígena? Los legados coloniales (Mignolo 2000) interfirieron en la transmisión intergeneracional hasta tal punto que, cuando comenzaron a organizarse en el contexto de tramitación de sus personerías jurídicas en los primeros años de siglo XXI, muchas personas no sabían quién era Roca ni las consecuencias de la “Conquista del Desierto” para sus vidas. Dichos legados continúan hoy apelando al “progreso” y la “civilización”.

Los mapuche-tehuelches manifiestan preocupación por los muertos y por los desequilibrios cosmológicos que puedan propiciar los ataques a los *newen* de “eso” a lo cual Occidente llama “naturaleza”. Los tehuelches, por otro lado, además de la preocupación por los enterratorios, también les inquieta cómo la destrucción del entorno del río afectará la posibilidad de reconstruir tramas de memorias a través de la experiencia de recorrer los lugares. Ese paisaje, construido en parte por los ancestros de las familias de la comunidad tehuelche Camusu Aike, es clave para los procesos de restauración de la memoria colectiva que comenzaron a transitar desde hace unos años, en cuyo marco se inscribe el proyecto de recuperación de su lengua (*aonekko* o *aonek'o a'yen*). Las reflexiones surgidas en el proceso de las mesas de diá-

53 Resolución n° 333 (29/6/2017) de la Secretaría de Estado de Ambiente del Ministerio de Salud y Ambiente y Resolución n° 147 (29/6/2017) del Ministerio de la Producción, Comercio e Industria de la Provincia de Santa Cruz, y la Resolución Conjunta n° RESFC-2017-1-APN-MAD.

54 El Estado nacional opera como mediador en la mesa de diálogo a través de funcionarios de Integración Energética Argentina S.A (IEASA) –empresa que, a mediados de 2018, absorbió a Emprendimientos Energéticos Binacionales S.A. (EBISA), ambas dependientes del Ministerio de Energía y Minería– y en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). La mesa de diálogo (que a fines de 2019 completó seis encuentros) nuclea a quince comunidades indígenas y, entre las asesoras que acompañamos este proceso, se encuentran la arqueóloga María José Figuerero, la economista Silvina Comachi y la abogada Sonia Ivanoff, que se sumó posteriormente.

logo motivaron cuestionamientos sobre el destino de la materialidad extraída por el equipo de arqueología –almacenada en dos contenedores de siete y trece metros de largo– y manifestaron que todo eso debería ir al territorio comunitario, no al museo proyectado por el Estado provincial que llevaría el nombre de un cantante de folklore fallecido.

El conflicto respecto a la represa trae al foro las relaciones entre la antropología social y la arqueología y, a su vez, abre interrogantes sobre la arqueología de contrato, a la que Cristóbal Gnecco (2017) refiere también como *arqueología multicultural* debido a que

busca satisfacer las necesidades del capital, transformándose en mercancías y acomodándose a una concepción legalista y vertical del patrimonio. La arqueología de rescate, de contrato o de urgencia (varios nombres para una misma maldición) ha abandonado la posibilidad de intervenir con autonomía para dedicarse a la función sumisa de complacer las necesidades del capital (p. 15).

Gnecco alienta a liberar la arqueología de la ontología moderna, a radicalizarla y pensarla junto a sus “muchos objetos discursivos como acontecimientos, como fenómenos históricos con origen, despliegue y destino” (p. 13). Propone así “una arqueología de la diferencia radical –una arqueología radical de la diferencia. No otra arqueología sino otros mundos desde la arqueología: otras sociedades, otras temporalidades, otras formas de aglutinación, otras formas de ser” (p.7). En sintonía con Gnecco, Patricia Ayala (2014) sostiene que el poder y la autoridad de la arqueología se ha fortalecido debido a “su rol activo en la estructuración del campo burocrático” (p. 71) en el que se apoya el Estado multiculturalista neoliberal. Más precisamente, es en la conjunción entre ciencia y políticas públicas donde actúan los procesos de patrimonialización, a los que define como mecanismos de “apropiación, construcción, autenticación y legitimación de la diversidad cultural a favor de la historia del Estado nación” (p. 71).

Retomando también las reflexiones de Gnecco, Gustavo Verdesio (2017b) plantea que suele ser frecuente que quienes defienden la arqueología de contrato la presenten como un “*fait accompli*, como algo inevitable, razón por la cual ni siquiera se molestan en preguntarse sobre su legitimidad o conveniencia” (p. 55). El extractivismo –al que esta práctica legitima– es “parte de ese largo proceso de acumulación primitiva que no cesa de re consolidarse” (p. 70), que se renueva y repite constantemente “para que los poseedores legítimos de la tierra sigan sin recuperar aquel vínculo privilegiado que tenían antes de la llegada del invasor europeo” (p. 69).

A partir de sus investigaciones en la provincia de San Juan, Carina Jofré (2017) plantea que los estudios de impacto arqueológico adoptan una narrativa científica conservacionista que se presenta como neutral, despolitizada. La práctica arqueológica se reduce así a “un trabajo de rescate apresurado y bajo extrema presión política” (p. 134) –materializado en informes funcionales a los intereses de investigación y a los de las empresas–, que no busca comprender ni dialogar con las comunidades locales o se encuentra, en algunos casos, en franca oposición. Este tipo de arqueología –concluye– no sólo legitima el modelo de desarrollo neoextractivista, sino que también le aporta las narrativas científicas necesarias para refinar los proyectos de intervención cultural, bajo el lenguaje pasteurizado de la “responsabilidad social empresarial”, en el marco de una “ficción proteccionista” según la cual las empresas se presentan como protectoras y mecenas del patrimonio arqueológico.

Hacia fines de la década del 1970, en el marco del *linguistic turn* (giro lingüístico) –que fue más bien un giro hacia la literatura–, la antropología social en Estados Unidos cuestionó el rol de los investigadores y las complicidades de la disciplina con el imperialismo, tal como sintetizan las discusiones del libro *Writing culture*, compilado por James Clifford y George Marcus (1986). Me pregunto por qué tales cuestionamientos, particularmente los del postprocesua-

lismo, no tuvieron el mismo impacto en la arqueología. Aunque ensayé algunas respuestas, estimulada por las reflexiones de Hernán Vidal (Rodríguez *et al* 2020) 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 podría aportar algunas claves.

En los últimos años, otro giro –el *giro ontológico*– cuestionó la dicotomía naturaleza / cultura y abrió interrogantes que llevaron a reflexionar sobre las responsabilidades de la ciencia en la negación de los mundos *otros*. Me interesa particularmente la ontología política y sus aportes para reflexionar sobre la subalternización de esos mundos y sobre los modos en que se dirimen los conflictos. Al enunciar como sujetos reclamantes frente al binomio saber/poder e introducir una ontología otra, los mapuche-tehuelches impugnan los términos definidos por los agentes hegemónicos para dirimir los desacuerdos. Por otro lado, para la mayoría de las comunidades, las demandas de restitución no son ajenas a las demandas territoriales –eje de la lucha política–, ya sea en el marco de las “recuperaciones” de los lugares de antaño desde donde fueron desplazados, o bien como parte del proceso de concientización que lleva a preguntarse dónde reenterrarán los cuerpos restituidos si no disponen de territorio, tal como señalaba Rolando.

Las numerosas conversaciones con colegas de arqueología y bioarqueología me llevan a pensar que la antropología (en tanto disciplina que incluye varias ramas) se encuentra ante otro giro: un “giro hacia la etnografía” o, mejor dicho, un giro hacia la *etnografía con adjetivos* (o *adjetivada*): colaborativa, comprometida, militante, activista, etc. Sería este un giro implícito, porque fuera de la antropología social –y en Argentina, incluso dentro de este subcampo– son escasos los trabajos que reflexionan sobre la práctica etnográfica. En 2015, junto a Gustavo Verdesio entrevisté a Bill Billeck, a cargo desde hace más de veinte años de la oficina de repatriación –tal como se llama a las restituciones en Estados Unidos– del Smithsonian National Museum of Natural History, en Washington D.C. Sobre el final de la conversación, le pregunté qué cambiaría si pudiera volver el tiempo atrás, si volviera a comenzar capitalizando la experiencia acumulada. Su respuesta fue contundente: trataría de conversar más, estaría más abierto a entender las demandas de los indígenas. Este caso no es una excepción. Son numerosos los ejemplos que demuestran que el *diálogo de saberes* que apunta a horizontalizar conocimientos enriquece no sólo la lucha y las conceptualizaciones indígenas, sino también las de quienes realizan tareas científicas.

Si bien cada vez son más las personas vinculadas a la arqueología y la antropología física que establecen canales de diálogo, otras consideran que no es necesaria tal comunicación y continúan excavando enterratorios bajo la premisa de aportar información en tanto bien general de la humanidad, utilizan categorías esencialistas (como, por ejemplo, hablar de la “cultura tal o la cultura cual”), se rigen por una supuesta neutralidad valorativa, consideran a los muertos como “colecciones” y a los pueblos indígenas como “poblaciones”, enmarcados en el reino de la biología y la demografía más que en el del ser o el de los derechos (Rodríguez 2013). El conocimiento arqueológico, sostiene Tamara Bray (1996) –arqueóloga que se desempeñó en la misma oficina del Smithsonian que Billeck (1991-1995)–, “es construido a través de un proceso interpretativo de acuerdo con una metanarrativa culturalmente específica (no universal) sobre la historia humana” (p. 441) y, por lo tanto, los significados de los restos humanos y de los objetos asociados son contingentes, emergentes y –podríamos agregar– son parte de una trama de negociaciones políticas y cosmopolíticas.

Surgida en el contexto de expansión imperialista y de consolidación de los Estados nacionales americanos, la antropología cuenta hoy con una serie de herramientas para contribuir

al diálogo con aquellos a los que en el pasado construyó como alteridades subalternizadas. Inspirándose en la *Investigación Acción Participativa* impulsada por el sociólogo colombiano Fals Borda, Joanne Rappaport (2005) vincula el diálogo de saberes con la *etnografía colaborativa* y –a diferencia de las reflexiones sobre la etnografía como producto textual– enfatiza en las interacciones entre los sujetos, en sus prácticas y, particularmente, en las epistemologías indígenas. Así, concibe la etnografía como una práctica informada teóricamente que posibilita la producción de conceptualizaciones y teorizaciones colectivas. Colaborar, continúa, implica subordinar nuestras agendas de investigación a los objetivos políticos de las organizaciones con las que trabajamos. En el caso de los pueblos indígenas, dichos objetivos suelen apuntar al reconocimiento de derechos específicos y particularmente a las recuperaciones territoriales, en las cuales los lugares de entierro son ponderados como huellas de ocupación ancestral. Colaborar –sostiene Luke Lassiter (2005)– implica “trabajar juntos” en una tarea intelectual, en la que dicha práctica está presente en todo el proceso, desde el trabajo de campo a la escritura y desde la escritura hacia el trabajo de campo. La importancia de este enfoque radica en su carácter “transgresivo”, señala Lassiter, ya que permite construir información a partir de relaciones intersubjetivas, valorar diversas trayectorias y perspectivas, desafiar jerarquías, cuestionar prejuicios positivistas-esencialistas legitimados como verdades científicas y revertir injusticias e inequidades.

Estos/as autores reflexionan sobre las categorías “nativas”, a las que consideran tan válidas como las de la ciencia occidental y el motor para reflexiones epistemológicas conjuntas. A pesar de no participar en los mismos debates, Viveiros de Castro (2014) propuso también que dichos conceptos transformasen los repertorios de la antropología y sostuvo que el *perspectivismo amerindio* posibilita una *contra-antropología multinaturalista*, es decir, una teoría general sobre la alteridad que incluye el punto de vista del animal y del espíritu. Llamó, entonces, a “tomar en serio” los conceptos acuñados por los pueblos indígenas y permitir que estos transformen nuestros marcos conceptuales.

En síntesis, la *etnografía adjetivada* –tal como profundicé en otro trabajo (Rodríguez 2020)– cuestiona la ciencia hegemónica que niega la legitimidad de los conocimientos indígenas, habilita a las voces subalternas a hablar desde posiciones enunciativas propias y, sobre todo, apunta a que dichas voces sean inteligibles. Es decir, que no sean mero “ruido” –tal como plantea Rancière (1996)–, que, además de ser escuchadas, nos interpelen, nos atraviesen en la recreación de nuestras subjetividades y también en la construcción de nuestros conceptos y metodologías.

PALABRAS FINALES

Los efectos de los dispositivos coloniales sobre los pueblos indígenas no son homogéneos, como tampoco lo son sus maneras de resistir ni sus estrategias de supervivencia. Para los mapuche-tehuelches (al igual que para los mapuches), la construcción de las represas y el tratamiento de los restos humanos involucra conflictos ontológicos, dado que tanto el río como los muertos son seres que suelen ser invocados en las *rogativas* y que, en el caso de estos últimos, se presentan en ocasiones en forma de remolinos y transmiten mensajes a través de *pewmas* (sueños) o de animales. Para los tehuelches, por otra parte, los restos humanos también deben regresar a la tierra. No obstante, debido a las interrupciones intergeneracionales que limitaron la transmisión de la memoria-cognitiva (que incluye al código lingüístico y la cosmología), el conflicto se enmarca en el plano epistemológico. Es decir, los interrogantes no

giran en torno al río como ser no humano, sino en relación al conocimiento que permitiría restaurar la memoria colectiva y reconstruir la historia de su pueblo. Por último, dado que estos temas involucran también a otros actores sociales –organizaciones ambientalistas, de derechos humanos, científicos, jueces, empresas, funcionarios estatales, etc.–, me pregunto si pueden ser analizados también como conflictos ideológicos, tal como sugiere Claudia Briones (2014).

Nuestras posiciones epistemológicas, éticas y políticas no son ajenas a las elecciones de nuestros marcos teóricos y metodológicos, apunta Verdesio (2017b), ya que ellos condicionan nuestras agendas de investigación y los modos de interacción con grupos que han sido subalternizados. ¿Para quiénes trabajamos?, se interrogó Hernán Vidal (2020 [1993]) en esta línea y, mientras cuestionaba las bases teóricas de la arqueología procesualista en la que se había formado, iba incorporando la etnografía en sus relaciones de la vida cotidiana. No hay dudas de que, a pesar de sus orígenes coloniales, en la medida en que ha sido resignificada, la etnografía es hoy una herramienta poderosa. Enmarcada como una práctica política de inflexión subalternista, la abre la posibilidad de “ser-pensar-hacer-sentir juntos” con los pueblos originarios. Esta práctica experiencial, informada teóricamente, puede llevarnos a hurgar en los silencios, en los olvidos y en las tachaduras, no sólo entre los documentos archivados y en la materialidad arqueológica, sino también en las memorias subalternizadas y especialmente en los conceptos de la antropología.

La propuesta *cosmopolítica*, señala Isabelle Stengers (2004), no consiste en “aplicar” o “ilustrar” teorías generales, sino en pensar desde las situaciones concretas en las que opera el activismo. Las relaciones del cosmos en las que confluyen humanos y no humanos, sostiene, son ante todo políticas. La cosmopolítica se alimenta, así, de aquellos que resisten la hegemonía, que cuestionan situaciones impuestas presentadas como si fueran resultado de consensos previos y movilizan acciones para atender lo urgente. En esta dirección, Marisol de la Cadena (2009) plantea que la lucha indígena podría forzar la pluralización de la política, lo cual llevaría a la inclusión de los no humanos, en lugar de excluirlos como folklore o creencia. Retomando a Stengers, Blaser (2013) invita a enlentecer el pensamiento para poder escuchar lo que otras maneras de “mundear” tienen para decir, para “tomar en serio” otras ontologías que reclaman su existencia. Coexistir, apunta Blaser, implica reconocer los conflictos, en lugar de minimizarlos como si fueran irrelevantes o inexistentes. En el caso de los tehuelches, implica romper con la *formación discursiva de la extinción* (Rodríguez 2010) y reconocer su existencia amenazada por la retórica del “último indio” y su patrimonialización, en tanto que, en el de los mapuche-tehuelches, implica –además de garantizar derechos vinculados a la preexistencia frente a los Estados– reconocer sus cosmologías. Lo urgente hoy es atender sus denuncias sobre las falencias de la implementación de la consulta previa, libre e informada en relación con el destino del río, de los restos humanos y de la materialidad relevada por el equipo de arqueología, porque la destrucción del río repercute en el equilibrio cosmológico sobre el que se sustenta la vida humana y no humana –el *buen vivir* al cual apelan diversos pueblos–. En el caso de las represas, las voces indígenas se vuelven inteligibles sólo cuando presentan su demanda en un escrito judicial. Pregunto, entonces, ¿es esta la única vía para que funcionarios estatales y jueces reflexionen sobre la no universalidad de las categorías y sistemas de clasificación a los que adhieren? ¿Es posible modificar prácticas científicas que –dando por garantía el presupuesto de que los indígenas se extinguieron o son extranjeros– continúan excavando *chenques* (tumbas) y exponiendo restos humanos u objetos sagrados en espacios cedidos por áreas culturales de gobierno sin la consulta, la participación, ni el consentimiento

de los indígenas? ¿Será un museo de sitio erigido contra la voluntad de los indígenas el que “pondrá en valor” la materialidad despojada por las megarrepresas con la legitimación de la arqueología de rescate?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Benedict
1990 *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso, Londres.
- Ayala, Patricia
2014 Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños* 49:69-94
- Beckett, Jeremy
1988 *Past and present. The construction of aboriginality*. Aboriginal Studies Press, Canberra.
- Blaser, Mario
2013 Ontological conflicts and the stories of people in spite of Europe: Towards a conversation on political ontology. *Current Anthropology* 54(5):547-568.
- Bray, Tamara
1996 Repatriation, power relations and the politics of the past. *Antiquity* 70(268):440-444.
- Briones, Claudia
1998 *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones Del sol, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- 2014 Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social* 40:49-70.
- Claps, Luis Manuel
2010 Información, participación y mineras transnacionales en la meseta: una oportunidad perdida. En *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto*, coordinado por Carina Jofré, pp 197-206. Universidad Nacional de Catamarca-Encuentro, Catamarca-Córdoba.
- Crespo, Carolina
2018 Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos mapuche-tehuelche en la Patagonia argentina. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 60:257-273. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005001504>. (Consultado por última vez el 05 de mayo, 2020)
- Clifford, James y George Marcus (Editores)
1986 *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. University of California Press, Berkeley.
- Delrío, Walter
2005 *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Universidad Nacional de Quilmes, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- de la Cadena, Marisol
2008 Política indígena: un análisis más allá de la política. *Red de Antropologías del Mundo - World Anthropologies Network E-Journal* 4:139-171.

- Descola, Philippe
1996 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Ashuar*. Abya-Yala, Quito.
- Canals, Salvador
1946 Expansion of the Araucanians in Argentina. En *Handbook of South American Indians*, Tomo 2, editado por Julian Steward, pp 761-766. Smithsonian Institution, Washington.
- Gnecco, Cristóbal
2017 *Antidecálogo. Diez ensayos (casi) arqueológicos*. Universidad del Cauca-JAS Arqueología-Ediciones del signo, Popayán- Madrid-Buenos Aires.
- Hall, Stuart
2010 La cuestión multicultural. En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, pp 583-618. Envió Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, Popayán-Lima-Bogotá-Quito.
- Imbelloni, José
1949 Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa. Archivos para la ciencia del hombre* 2(1-2):5-58.
- Jofré, Carina
2017 Una mirada crítica de los contextos de patrimonialización en el contexto megaminero. En *Arqueología comercial. Dinero, alienación y anestesia*, editado por Roberto Pellini, pp 143-176. JAS Arqueología, Madrid.
- 2017 Arqueología de contrato, megaminería y patrimonialización en Argentina. En *Crítica a la razón arqueológica. Arqueología de contrato y capitalismo*, editado por Cristóbal Gnecco y Adriana Dias, pp 123-141. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Lassiter, Luke
2005 *The Chicago guide to collaborative ethnography*. University of Chicago Press, Chicago.
- Masotta, Carlos
2017 La cicatriz de Margarita Foyel. *Clepsidra* 4:1-20.
- Mignolo, Walter
2000 *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton University Press, Princeton.
- Moreno, Francisco Pascasio
1997 *Reminiscencias*. El Elefante Blanco, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. [1942].
- Ramos, Ana Margarita
2016 Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá. Revista de Antropología* 29:131-154.
- Rancière, Jacques
1996 *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Rappaport, Joanne
2005 *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Duke University Press, Durham.

Rodríguez, Mariela Eva

2010 De la “extinción” a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina). Tesis doctoral, Departamento de Español y Portugués, Georgetown University, Washington DC. Recuperado de <http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1>. (Consultado por última vez el 05 de mayo de 2020)

2011 “Casualidades” y “causalidades” de los procesos de patrimonialización en la provincia de Santa Cruz. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1(1). Recuperado de <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/325/107> (Consultado por última vez el 05 de mayo de 2020)

2013 Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*, editado por Carolina Crespo, pp 67-100. Antropofagia, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

2019 Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización? En *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*, editado por Leticia Katzer y Horacio Chiavazza, pp 274-332. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Sardi, Marina y Diego Ballesterio

2017 Cuerpos y biografías. El pueblo Aché en el discurso y la práctica de la Antropología. *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica de Paraguay* 52(2):7-116.

Sardi, Marina y Mariela Eva Rodríguez

2021 Del Museo de La Plata a la Patagonia; de colección a genealogía. Reflexiones sobre la restitución de Sam Slick. *Bulletin de la Société suisse des Americanistes*. Vol. 81.

Stengers, Isabelle

2005 The cosmopolitical proposal. En *Making things public*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, pp 994-1003. MIT Press, Cambridge.

Tola, Florencia

2012 *Yo no estoy solo en mi cuerpo: cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Biblos, Buenos Aires.

Veracini, Lorenzo

2010 *Settler colonialism. A theoretical overview*. Palgrave, Londres.

Verdesio, Gustavo

2017a Reemergencias étnicas y opción decolonial: la sociedad uruguaya ante el retorno de los charrúas. En *Perspectiva descolonial. Conceptos, debates y problemas*, editado por Romina Conti, pp 153-170. EUEDEM, Mar del Plata.

2017b La renovación de un despojo fundacional: la compleja relación entre la arqueología de contrato, la acumulación primitiva y los indígenas. En *Arqueología comercial. Dinero, alienación y anestesia*, editado por Roberto Pellini, pp 53-79. JAS Arqueología, Madrid.

Vidal, Hernán

2020 (en prensa) A través de sus cenizas. En *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán Julio Vidal (1957-1998)*, editado por Mariela Eva Rodríguez, Ana Cecilia Gerrard y Magdalena Vidal. Universidad de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Viveiros de Castro, Eduardo

2014 *La mirada del jaguar introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas.*

Tinta Limón, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Zeballos, Estanislao

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. La Prensa, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

OTROS DOCUMENTOS CITADOS

Comunidad Mapuche Tehuelche Lof Fem Mapu c/ Estado nacional - Ministerio de Energía y Minería y otros s/amparo Ley 16.986, expediente N° 8129/2017, Cédulas de Notificación 17000012653274 y 170000130873420.

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP).