
COLECCIÓN
SABERES

2022

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Rector

Dr. Marcelo Aba

Secretaria Académica

Prof. Mabel Pacheco

POLÍTICAS PATRIMONIALES Y PROCESOS DE DESPOJO Y VIOLENCIA EN LATINOAMÉRICA

CARINA JOFRÉ Y CRISTÓBAL GNECCO
(EDITORES)

EDITORIAL UNICEN
TANDIL 2022

Jofré, Carina

Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica / Carina Jofré ; Cristóbal Gnecco ; editado por Carina Jofré ; Cristóbal Gnecco. - 1a ed. - Tandil : Editorial UNICEN, 2022.

332 p. ; 24 x 17 cm.

ISBN 978-987-4901-40-8

1. Antropología. 2. Política Latinoamericana. 3. Patrimonio Histórico. I. Gnecco, Cristóbal. II. Título.

CDD 306.098

© 2022 – UNCPBA

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Secretaría Académica. Editorial UNICEN

Pinto 399, Tandil (7000), Provincia de Buenos Aires

Tel./Fax: 0249 4422000

e-mail: c-editor@rec.unicen.edu.ar

www.editorial.unicen.edu.ar

1ª edición: junio de 2022

Responsable editorial

Lic. Gerardo Tassara

Corrección

Lic. Ramiro Tomé

Diseño de Tapa y Maquetación

Camila Colombo Viña

Camila D'Angelo

Foto de tapa

Conquista, 2020

Curtoni, Rafael

Acrílico sobre tela (70 x 50)

Impreso por Docuprint

Heandel L3, Garin, Buenos Aires

Tirada: 100 ejemplares

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

ISBN: 978-987-4901-40-8

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: SOBRE PATRIMONIO, DESPOJO Y VIOLENCIA Carina Jofré, Cristóbal Gnecco	9
SERES-ANCESTROS, CUERPOS EXHIBIDOS, CUERPOS EXHIBIDOS, CUERPOS DEVUELTOS Y POLÍTICAS MULTICULTURALES	21
LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LOS ANCESTROS. RELOCALIZACIÓN POR REENTIERRO EN SAN PEDRO DE ATACAMA Patricia Ayala Rocabado	23
CUANDO EL TERRITORIO SE RECLAMA EN CLAVE CULTURAL Y LA CULTURA EN CLAVE DE DERECHO. DEBATES SOBRE PRÁCTICAS DE CONSERVACIÓN Y EXHIBICIÓN DE RESTOS HUMANOS INDÍGENAS Carolina Crespo	45
CUERPOS, MEMORIAS Y RELACIONALIDADES: REENTIERRO DE ANCESTROS MILENARIOS EN LOMA DE CHAPALCÓ (LA PAMPA, ARGENTINA) Rafael Curtoni, Kuyen Painé, Nazareno Serraino	63
LOS ENTERRATORIOS INDÍGENAS COMO CAMPO DE DISPUTA. REFLEXIONES DESDE LA ONTOLOGÍA POLÍTICA Mariela Eva Rodríguez	75
RUINAS, PROCESOS PATRIMONIALES Y AVANZADA ONTOLÓGICA MODERNO-COLONIAL EXTRACTIVISTA	93
EN LOS PLIEGUES DEL PATRIMONIO MUNDIAL: RELACIONES E INTERESES IMPLICADOS EN LA PATRIMONIALIZACIÓN DEL QHAPAQ ÑAN Marcela Emilia Días	95
RUINAS COMO PATRIMONIO Cristóbal Gnecco	113
DOS CASOS DE PATRIMONIALIZACIÓN EN LA DISPUTA POR LO ARQUEOLÓGICO Wilhelm Londoño	127
UNA CRÍTICA DESENCANTADA DE LOS PROCESOS DE TURISTIFICACIÓN Y EXTRACTIVISMO EN ARGENTINA: EL CASO DE LOS PUEBLOS CON ENCANTO Javier Pastrana, Carina Jofré, Marcela Emilia Díaz, Maai Ortiz	147

LA ÚLTIMA FRONTERA: COLONIALISMOS, EXTRACTIVISMOS Y PATRIMONIO CULTURAL EN LA AMAZONIA PERUANA Carito Tavera, Henry Tantaleán	171
LOS CAMINOS DE SERVIDUMBRE MEGAMINERA Y NARRATIVAS DEL DESPOJO EN LOS PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIONES NEOEXTRACTIVISTAS DEL QHAPAC ÑAN Carina Jofré	193
PATRIMONIO Y MEMORIAS DIVERSAS	235
EL QHAPAQ ÑAN, ENTRE MEMORIA E HISTORIA EN EL PERÚ POSTCONFLICTO Sébastien Jallade	237
MINERALES CONTEMPLATIVOS, PLANTAS COMPAÑERAS Y RUINAS EMBRUJADAS. PROEZAS DE UNA HISTORIA LOCAL, ALTERNATIVA Y CRÍTICA DE LA MINERÍA EN BRASIL Loredana Ribeiro, Sarah Schimidt	255
UN FANTASMA EN EL MUSEO: PATRIMONIO, HISTORIA, SILENCIO Mario Rufer	277
EPÍLOGO	295
ENTRAMADOS TERRITORIALES Y ARQUEOLOGÍA INDISCIPLINADA Alejandro Haber, José Luis Grosso	297

AUTORES Y AUTORAS

AYALA ROCABADO, PATRICIA. Departamento de Antropología, Universidad de Chile.

CRESPO, CAROLINA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

CURTONI, RAFAEL. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

DÍAZ, MARCELA EMILIA. Centro de Investigaciones y Transferencia de Catamarca, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Catamarca (Argentina).

GNECCO, CRISTÓBAL. Universidad del Cauca (Colombia).

GROSSO, JOSÉ LUIS. Universidad Nacional de Catamarca. Argentina.

HABER, ALEJANDRO. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Catamarca (Argentina).

JALLADE, SÉBASTIEN. Instituto Francés de Estudios Andinos (Perú).

JOFRÉ, CARINA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Juan, Universidad Nacional de La Rioja, Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología. Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum (Argentina).

LONDOÑO, WILHEM. Universidad del Magdalena (Colombia).

ORTIZ SÁNCHEZ, MAAL. Doctorado en Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (México).

PAINÉ, KUYEN, también conocida como Ana María Domínguez. Pueblo Nación Ranquel. Consejo de Lonkos Ranqueles de La Pampa. (Argentina).

PATRANA, JAVIER. Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca. (Argentina)

RIBEIRO, LOREDANA. Departamento de Antropología e Arqueología, Universidad Federal de Pelotas (Brasil).

RODRIGUEZ, MARIELA EVA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

RUFER, MARIO. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (México).

SCHIMIDT, SARAH. Departamento de Antropología e Arqueología, Universidad Federal de Pelotas (Brasil).

SERRAINO, NAZARENO. Pueblo Nación Ranquel. Comunidad Rosa Mariqueo. Consejo de Lonkos Ranqueles de La Pampa (Argentina).

TANTALEÁN, HENRY. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú).

TAVERA, ANA CARITO. Universidad Nacional Mayor de San Marcos de San Marcos (Perú).

SERES-ANCESTROS, CUERPOS EXHIBIDOS, CUERPOS
DEVUELTOS Y POLÍTICAS MULTICULTURALES

CUANDO EL TERRITORIO SE RECLAMA EN CLAVE CULTURAL Y LA CULTURA EN CLAVE DE DERECHO.

DEBATES SOBRE PRÁCTICAS DE CONSERVACIÓN Y EXHIBICIÓN DE RESTOS HUMANOS INDÍGENAS

CAROLINA CRESPO

En 2006, Juan, un mapuche¹² de la localidad de El Bolsón –en la Comarca Andina del Paralelo 42°, Patagonia argentina–¹³, me comentaba con cierto enojo:

En lo personal, soy muy respetuoso de las cosas que pertenezcan a cualquier persona. ¡Mirá, una vez, estaba en Glaciares y una estanciera me dice “No, yo estoy buscando... ahí, en el lago, hay varias... Y fue esta mujer a buscar puntas de flecha y no sé qué, ¿viste? Y le digo “¡No!”. Porque seguramente detrás aparece un montón de gente a querer apropiarse, entre comillas, de ese espacio. Y bueno, yo sabía dónde había ahí puntas de flecha. Vos fijate que en mi casa no tengo ninguna punta de flecha. Y me dice “No, yo tengo cráneos de indios en casa que hemos encontrado ahí en mi campo, bla, bla”. Y bueno, todo un montón de argumentos, diciéndome “No, porque a mí me gusta tener... Me encanta conservar todas esas cosas”. ¡Yo nunca facilito esas cosas! ¡Nunca! (enfatisa) Porque me parece que...o sea, ¡que se conserve cómo está! Si un día tiene que desaparecer porque hubo un terremoto, que desaparezca. Fijate, la mayoría de las cosas que se han descubierto, que dijeron “vamos a conservarlas”, se terminaron destruyendo más. De hecho, se conservaron cientos de años porque el paso del tiempo permitió que nadie las encuentre. Y me parece que ya se ha excavado bastante en distintos lugares del país y ¡no sé qué es lo que quieren encontrar más de lo que se sabe!, ¿no? Porque en Ruca Choroi (zona donde reside una comunidad mapuche) hay un par de lugares que vos encontrás pedacitos de jarrones. La gente no los levanta. La gente de la comunidad es respetuosa de los chenques, de los entierros. O sea, hay lugares donde hay entierros y nadie en la casa se lleva un pedacito porque es como invadir un espacio que hoy lo está ocupando alguien que se fue y sigue siendo su espacio...

El relato era más extenso. Hacía referencia a la práctica académica arqueológica y la antropología biológica, pero también, en la medida en que estos “recursos culturales” y “restos humanos” fueron legislados “patrimonio provincial y nacional” en Argentina, remitía a los dispositivos que intervienen en el proceso de patrimonialización. Tradicionalmente, este proceso ha implicado el despliegue de una serie de dispositivos tales como la selección, la colección, la clasificación, la “conservación”, la interpretación, la “exhibición” o la restitución de objetos, expresiones culturales, entornos e incluso de sujetos que fueron considerados “patrimonio”. Seleccionar y reunir objetos / expresiones, espacios y sujetos que son instituidos como tales; descontextualizarlos y establecer una secuencia interpretativa que los conecte con otros, signifique y “atribuya valor” dentro de un marco de sentido; “preservarlos” a futuro; ex-

12 Los nombres de quienes emitieron los relatos aquí transcritos fueron modificados para preservar su anonimato. Sólo se mantienen aquellos que fueron difundidos en espacios mediáticos públicos.

13 La Comarca Andina del Paralelo 42° –en adelante Comarca o Comarca Andina– aglutina las localidades cordilleranas de Lago Puelo, El Hoyo, El Maitén y Epuyén (noroeste de la provincia de Chubut) y a El Bolsón (sudoeste de la provincia de Río Negro), en la Patagonia argentina.

ponerlos y difundir esa secuencia interpretativa en vitrinas de museos o en espacios públicos de cara al mercado, o devolverlos, en ciertos casos, componen los términos bajo los cuales se han nominado los procedimientos que operan en las políticas patrimoniales.

La contundencia y el malestar con que se expresó Juan en aquel entonces, junto a reflexiones de otros mapuches de la Comarca Andina manifestadas en el marco del proceso de restitución complementaria del cuerpo de Inakayal,¹⁴ de la restitución del cuerpo de “su mujer” y de Margarita Foyel, y debates que he escuchado en torno al tratamiento de restos humanos indígenas, ponen de manifiesto la opacidad que trasunta al lenguaje patrimonial. Nociones como “conservar”, “coleccionar”, “interpretar”, “poner en valor”, “exhibir” funcionan como etiquetas poco rigurosas en términos explicativos. Impiden y suprimen la posibilidad de entender con profundidad procesos y relaciones que intervinieron e intervienen en las prácticas políticas de patrimonializar, particularmente cuando se trata de pueblos originarios. Con el objeto de problematizar estas categorías, examino en este trabajo ciertas tensiones y retos que fueron situándose no sólo en torno a la práctica de exhibición –más analizada en el ámbito académico–, sino también a lo que se ha denominado prácticas de conservación de restos humanos indígenas y algunos dilemas que sacaron a la luz; entre ellos, aquellos relativos a sus límites. A partir de mi trabajo de campo con mapuches de la Comarca Andina y de relevamientos realizados en otros contextos, me interesa compartir algunas interpelaciones y problemáticas que, aunque incómodas, se fueron instalando a lo largo de estos años y nos instan a revisar zonas importantes de atender; a saber: ¿qué recuerdos y silencios se sostienen y procesan alrededor de los dispositivos de preservar y exhibir restos humanos y producciones culturales indígenas?, ¿qué formas de habitar y dar sentido al mundo social abre como válidas y a cuáles objeto? y ¿cómo se articulan en estas nociones experiencias de violencia, reclamos territoriales y trayectorias de alterización y subalternización indígena?

LUGARES DE DESAPARICIÓN Y EMERGENCIA DE LO HUMANO

PRESERVAR Y EXHIBIR EN LOS RÉGIMENES PATRIMONIALES

Los regímenes estatales e internacionales de patrimonialización se han basado en el concepto y el mandato del “resguardo”, la “conservación” o la “salvaguardia” –como denomina actualmente la UNESCO con relación a lo que clasifican como “patrimonio inmaterial”–. Legitimada a partir de una retórica centrada en la posibilidad de la “pérdida” (Gonçalves 2012) y la necesidad de su trascendencia en el tiempo, la mera constitución de algo / alguien como patrimonio ha supuesto de manera automática un ejercicio de disociación de su contexto de sentido o físico de origen, su recodificación dentro de otro orden / marco de interpretación y, al menos en la letra, su “protección” o exhibición.

Ese interés por la “preservación”, que en épocas recientes se ha transformado en lo que algunos autores consideran un exceso o abuso (*i.e.* Nora 1989; Huysen 2000; Hartog 2006), se funda –según Hartog– en un “régimen de historicidad” específico. Esto es, en la manera particular en que en nuestra sociedad se ha experimentado la articulación de las categorías de pasado, presente y futuro y la dominancia que algunas de ellas fueron adquiriendo en cada

14 El cuerpo del cacique Inakayal fue restituido en dos fases. En 1994, se restituyeron sus restos óseos y, en 2014, se realizó la restitución complementaria, que incluyó su poncho y sus restos blandos. Estos últimos fueron hallados en el Museo de La Plata con posterioridad a la primera restitución.

momento en el ordenamiento de la temporalidad. Pero también se inscribe en un régimen de propiedad y una modalidad de practicar y pensar la territorialidad ligada a la forma en que el Estado nación y la economía capitalista han ido definiendo y administrando el espacio y todo aquello que se encuentra en su interior: sujetos vivos, muertos, recursos naturales, saberes, pasados, olvidos, etc. El patrimonio y la “conservación” han formado parte de este proyecto colonialista, conformando esos imaginarios y derechos disímiles mediante el dominio y la fijación de sentidos sobre ciertos entornos, objetos y sujetos que, al encontrarse dentro de los límites territoriales construidos de soberanía estatal, han sido incorporados como bienes de propiedad, gestión institucional del Estado y campo de construcción de un colectivo o comunidad de pertenencia nacional.

En términos conceptuales, la conservación del patrimonio se ha alzado como la contracara de la destrucción, la desaparición y el deterioro. Como sostiene Goyena (2012), en el marco de políticas públicas orientadas a la preservación del patrimonio, la conservación ha ocupado, en general, el espacio de la memoria en oposición a la destrucción, que ha tendido a asociarse al olvido, la falta de valorización y la ignorancia. Esta contraposición ha llevado a la conformación de instituciones y estructuras edilicias, regulaciones normativas –nacionales, provinciales e internacionales– y de un saber y una práctica que condenó a su “opponente”, esto es, a la destrucción o la falta de cuidado. Entendida como una práctica moralmente negativa y estigmatizante, la destrucción o ausencia de preservación ha sido vinculada con el riesgo de su desaparición, la pérdida de identidad y el peligro del olvido.

La custodia y el cuidado del patrimonio se han articulado, además, con otro dispositivo: la exhibición. Aunque la posibilidad de “conservar” no deviene necesariamente en exhibición, la posibilidad de exhibir, sea en museos o en espacios al aire libre, para sus impulsores ha requerido cierta integridad de las producciones culturales en el tiempo. Su preservación para generaciones contemporáneas y venideras se ha legitimado en tanto permite conmemorar y contemplar la presencia de lo que ya no está y lo que ya no es, o bien de aquello que está amenazado de desaparecer en el futuro.

En los últimos años, estas argumentaciones que ofician dando contenido a los dispositivos de preservar y exhibir en los regímenes patrimoniales están siendo revisadas. No sólo la colección y recolección –de sujetos, saberes y producciones culturales–, sino estas categorías y acciones de “conservar” y “exhibir” que han estado asociadas en el sentido común a una dimensión técnica y una valoración moral positiva indiscutible, comenzaron a ser críticamente objetivadas en la arena pública por parte de muchos indígenas e incluso por algunos académicos. El cuestionamiento indígena sobre la “colección y recolección” de restos humanos no es reciente,¹⁵ pero en estos años alcanzó una mayor dimensión pública y acompañó la interpe-lación sobre otros procedimientos vinculados con la patrimonialización, así como sobre otras

15 Fforde (2004) documenta la hostilidad de los indígenas en Australia frente a la recolección de restos humanos en el siglo XIX. Vezub (2009) señala manifestaciones ambiguas de mapuches y tehuelches en Patagonia en el siglo XIX, quienes indicaban lugares de enterramiento mientras disuadían a los naturalistas de extraer sus muertos por considerarlos sagrados. La disuasión hacia la extracción de dichos muertos se basaba en la maldición que recaía sobre aquel que manipulaba esos cuerpos. Más allá de ciertos cambios que, según el autor, se introducen con relación a la muerte, la sacralidad y la ancestralidad luego del contacto con hispano-criollos, la existencia de una maldición por parte de los indígenas muertos hacia sus manipuladores vivos perdura, con ciertas variantes y resignificaciones, en los relatos que circulan entre mapuches de la Comarca Andina (Crespo 2008, 2012).

demandas de derechos. Como analicé en trabajos previos, a diferencia de otros repertorios patrimoniales clasificados como nacionales y provinciales, la ciencia ha tenido un papel central en la administración e interpretación de las producciones culturales y los restos humanos indígenas constituidos como patrimonio nacional y provincial desde las primeras legislaciones del siglo XX hasta la fecha (Crespo 2005a y b). De manera que los reclamos obligaron a repensar y renegociar acciones institucionales y el rol de los académicos tanto respecto a las colecciones como “también a su monopolio para interpretar el pasado” (Stutz 2013, p. 3).

Las reflexiones y posiciones críticas de indígenas y académicos respecto a estos procesos presentan diferencias y tensiones. Lo que sigue profundiza en esas diferencias y tensiones. Discute en qué medida la conservación y la exhibición de sujetos y “objetos” indígenas promueven la memoria y su deterioro, el olvido. Y, en relación con esto, problematiza el modo en que se conciben y administran vivos y muertos y se delinear sujetos de derechos en torno a ello.

“COSAS DE INDÍGENAS, COSAS DE MAPUCHE”

En épocas recientes, algunos académicos fueron señalando cómo la conservación, como precepto, movimiento y valor moral impulsado por parte de las políticas patrimoniales, esconde en su seno varias contradicciones (Cruces 1998; Crespo 2005a; Gonçalves 2012; Goyena 2012). La primera refiere al hecho de que el mismo proceso de modernización que destruye o deteriora entornos, sujetos, producciones y expresiones culturales es aquel que, paradójicamente, luego otorga valor a su “preservación” y “exhibición”, sea como forma de gobernanza que construye identidades y alteridades políticas o como manera de dar respuesta a expectativas económicas de desarrollo. La segunda paradoja descansa en las implicancias de aquello que oculta en su discurrir el propio dispositivo de “preservar”. En efecto, la “conservación” de restos humanos y las expresiones culturales indígenas han supuesto, como precedente, la instancia de excavación, extracción y traslado de objetos y restos humanos que alteran y vulneran relaciones, concepciones y sentidos mantenidos con ellos y el espacio en el que se encontraban. En Argentina, la “conservación” de “restos humanos” pasó por diferentes fases y conceptualizaciones. Baffi (2009) diferencia dos etapas. La primera, poco interesada en el futuro, estuvo ligada a la restauración o bien a su escaso o nulo mantenimiento. Mientras los restos óseos que formaban parte de las colecciones de los museos se elegían entre aquellos que se encontraban en buenas condiciones y no recibían una atención especial, otros fueron objeto de restauración, diseccionamiento o modificación, sin reflexionar sobre sus consecuencias (Baffi 2009). Ejemplo de ello fue el acondicionamiento de cráneos con goma y madera para volverlos a su aspecto original o cerebros zambullidos en frascos de formol, separados de sus esqueletos, cabello, orejas y cráneos, como se develó en la segunda restitución de los restos de Inakayal, su mujer y Margarita Foyel, que imposibilitaron diferenciar su identificación a través de estudios de ADN.¹⁶ Asimismo, son públicamente conocidas las restauraciones y destrucciones implicadas en la reconstrucción de la “Ciudad Sagrada de Quilmes” (provincia de Tucumán) y en las edificaciones del bar, el hotel y la piscina construidas sobre una parte de esta Ciudad a fines del siglo pasado. Destrucciones en términos físicos, pero también avasallamiento en términos epistémico y sagrado, pues varios miembros de la Comunidad India de

16 Sobre las reflexiones, discusiones e implicancias que tuvo la falta de identificación de los cerebros de estos cuerpos restituidos, véase Crespo (2018).

Quilmes consideran que la remoción de los cuerpos de los antiguos trae aparejada la interrupción del equilibrio y la gestación de enfermedades y muertes, y atribuyen a dicha remoción algunas muertes y enfermedades de quienes trabajaron allí.¹⁷ La segunda etapa de la “conservación” se ubica en Argentina a fines del siglo XX. Baffi (2009) señala que se corresponde con un interés a futuro y con la importancia que adquiere el estudio de los huesos fragmentados, su preservación en el tiempo y la forma de tratarlos. Se trata de lo que se denominó “conservación preventiva”, esto es, minimizar la intervención sobre el material a través de técnicas de regulación ambiental que controlen su preservación y documentar los procesos operados sobre las piezas. La “conservación preventiva” no supone recurrir a elementos químicos que puedan alterar los huesos impidiendo posibles análisis futuros, sino conservarlos bajo una mínima intervención a sabiendas que la excavación y el traslado suponen ya una alteración. Paralelamente, la autora agrega el cambio operado en el investigador, para quien estos restos óseos dejan de ser percibidos como objetos y comienzan a entenderse como “restos humanos” considerados por los indígenas como “ancestros”.

El relato de Juan, que inicia este texto, y otros relatos mapuches que escuché fuera y dentro de la Comarca Andina dan cuenta de estos procesos de deterioro, destrucción o modificación que, en grados variables, han sido constitutivos de estas prácticas, valoradas y unívocamente denominadas bajo el concepto de “protección / conservación” dentro de las políticas patrimoniales. Pero especialmente confrontan la acepción técnica atribuida a estos términos y su abordaje en tanto “estados”, para escrutarlos como conceptos y procesos ético-políticos complejos que involucran, como paso previo, la “extracción” de “antepasados / ancestros” y expresiones de la vida indígenas. Tomando como referencia experiencias vividas o transmitidas desde las campañas militares de fines del siglo XIX, ensamblan en sus memorias la “conservación” y el patrimonio dentro de una cadena de significación que, a la inversa del sentido común, visualizan como parte de un dispositivo de violencia, proyecto de desaparición y expropiación operado no simplemente sobre objetos, sino sobre un pueblo, sus saberes, historias, territorios, autonomías y antepasados.

Desde mediados del siglo XVIII, un conjunto de estrategias de saber y relaciones de poder se pusieron en juego para administrar lo viviente en Occidente –lo que Foucault conceptualizó como “biopoder”–, pero también para administrar la muerte. Mbembe (2006) refiere a los mecanismos de poder sobre quién puede vivir y quién debe morir o entre hacer morir y dejar vivir, bajo el término “necropolítica”. Sostiene que ésta, en tanto tecnología de administración de la muerte desplegada por agentes estatales y no estatales, se normaliza en el siglo XXI y está vinculada con la instrumentalización generalizada de la existencia humana dentro de una economía de la muerte, la violencia y el terror ejercidas sobre cuerpos y poblaciones humanas juzgadas como desechables o superfluas. Dichas tecnologías, que expropian a los sujetos el control de su cuerpo inscribiéndolos en escenarios de violencia y volviéndolos espectáculo visible, tienen sus antecedentes en el proyecto colonial y están íntimamente relacionadas con el ejercicio de la soberanía y el racismo. En Argentina, la construcción de soberanía estatal bajo un proyecto racial –entendido como “modernizador” y “civilizador”– condujo a la eliminación física de gran parte de la población indígena a fines del siglo XIX, y a la incorporación

17 Muchos extrabajadores contratados para reconstruir la Ciudad Sagrada de Quilmes, entre los años 1977-1981, nos manifestaban el peligro de trabajar en ese espacio desenterrando objetos –metales que se denominan “tapados”– y cuerpos –de “los antiguos”–, pues la remoción de objetos y cuerpos indígenas desprende vapores –“antimonia”– que provocan enfermedades y muertes (Becerra *et al.* 2013).

asimilada, con desiguales derechos, del indígena vivo, junto a la apropiación, “conservación”, colección, estudio y “exhibición” de sus “restos muertos” en los albores del siglo XX; “restos” que, en muchos casos, habían sido constituidos como tales en esa misma campaña de exterminio indígena (Crespo 2005a). Si, como sugiere Mbembe (2006), la soberanía significa ocupación y la ocupación significa relegar a los colonizados a una tercera zona, entre el estatus del sujeto y el del objeto, la conservación de expresiones culturales y “restos humanos” indígenas, bajo el dominio o propiedad del Estado y las instituciones abocadas a la preservación y exhibición, legitimaba la nueva soberanía construida sobre el territorio y, como sostuve antes, sobre todos los recursos –naturales, culturales, pasados, presentes, futuros, vivos, muertos– que en él se encontrarán.

El proceso de patrimonialización se constituyó a partir del proyecto de administración de la muerte –necropolítica–, racismo y disciplinamiento con el que se fundó el Estado nación argentino.¹⁸ La “conservación” de “restos humanos indígenas” y “objetos” asociados se configuró en dispositivo de conquista sobre la base de un movimiento de violencia, destrucción y “pérdida”.

La conquista involucró la internalización de nuevas relaciones sociales en el territorio, la introducción de líneas de demarcación, de zonas y jerarquías, de categorización y estratificación de sujetos, de modalidades de extracción de recursos, de movilidades y detenimientos posibles y, finalmente, la producción de una amplia reserva de imaginarios culturales y derechos diferenciados (Mbembe 2006, p. 43). Vidas deshumanizadas que se consideraban poco dignas para dejar vivir (Butler 2004), como en este caso miembros de pueblos indígenas, alcanzaron interés y sentido en su condición de muertos, devenidos en objetos exhibibles. Extraídos de sus contextos físicos, esos muertos, sus bienes, expresiones y paisajes pasaron a ser convertidos en “ruinas” y “restos” indígenas productivos dentro de un marco de interpretación hegemónico blanco, nacionalista y occidental. Sus vivencias y relaciones fueron convertidas en “historias” contempladas pasadas, sus trayectorias y nombres aparecían mayormente desconocidos o borrados, sus concepciones avasalladas y sus cuerpos desmembrados en fragmentos, leídos como objetos de racialización (Podgorny 2000; Lazzari 2008; GUIAS 2010) con desigual jerarquía respecto a otros repertorios patrimoniales enaltecidos (Crespo 2008, 2016).

Una parte de las colecciones de museos se conformó de esqueletos y cráneos saqueados o exhumados de tumbas, desmembrados y estudiados en museos para “documentar” tipologías raciales. Otra parte se incorporó como producto de canjes o extracciones ocurridas en el marco de expediciones militares y científicas, o bien de solicitudes realizadas por los mismos directores de museos a algunos indígenas.¹⁹ Y, finalmente, una porción de la colección anató-

18 Varios historiadores y antropólogos en Argentina sostienen la necesidad de revisar el genocidio indígena en este país no como un evento puntual vinculado a las campañas militares de fines del siglo XIX sino como un proyecto de Estado con continuidad en el tiempo más allá de los gobiernos de turno (Delrío y Lenton, 2008, Delrío *et al.* 2010). Como señalan estos académicos, las políticas entabladas con los pueblos indígenas en la historia nacional son “producto de las relaciones instauradas a partir de prácticas genocidas, es decir, que determinadas formas de accionar estatal, de institucionalizar su relación con los indígenas, de diagramar políticas ante estos pueblos, y a su vez, los modos a los que estos recurren para reclamar, negociar y luchar contra estas prácticas hegemónicas son herederas de una práctica genocida, que configura los espacios sociales a ser transitados por las comunidades nativas” (Delrío *et al.* 2010, p. 15-16).

19 Varios estudiosos examinaron la forma en que se coleccionaron “objetos” y “restos humanos” indígenas en diferentes museos y las redes de relaciones que gestaban estas colecciones. Es posible advertir algunas

mica, en el caso del Museo de La Plata –como Inakayal, su mujer, Margarita Foyel y otros– se compuso de indígenas que, tomados prisioneros luego de la “Conquista al Desierto”,²⁰ fueron trasladados allí como personal de servicio y objeto de estudio a pedido de su director –el perito Francisco Moreno– y, una vez muertos, fueron desmembrados, estudiados y exhibidos como patrimonio. Como parte de un instrumento pedagógico al servicio de las elites en el proceso de afianzamiento de su proyecto político, la exhibición de esqueletos y cráneos indígenas formó parte de un vehículo de poder y sumisión (Alegría *et al.* 2009). La acumulación y exhibición de objetos y cuerpos muertos respondía a una política colonial del Estado nacional que se apropiaba, como sostienen Andermann y Fernández (2003), de la naturaleza y la cultura material de los confines del territorio recién anexado para exponer su poder sobre los márgenes de la nación. Luego de las campañas militares de fines del siglo XIX, la exposición museológica fue uno de los pocos espacios donde “el” y “lo” indígena, en tanto vestigio, podía y debía aparecer dentro de la vida pública. La exhibición o más bien el “exhibicionismo”²¹ de estos cuerpos fue exponencialmente intensificado en ciertos museos y continúa en algunos hasta la actualidad.

Varios relatos que circulan en la Comarca Andina expresan y derivan de estos procesos y de experiencias más recientes vinculadas con la patrimonialización e, incluso, de experiencias vinculadas con la investigación científica. El relato de Juan es ilustrativo al respecto al equiparar implícitamente la actuación de la estanciera con la del profesional. Pero también lo es la vigencia de otros relatos que tratan sobre la extracción de restos humanos y objetos enterrados con ellos –generalmente señalados como tesoros de oro y plata– y otros cuestionamientos que se hicieron públicos en la zona especialmente –aunque no exclusivamente– durante la restitución de Margarita Foyel. Cuando comencé mi investigación en el año 2004, circulaban entre muchos mapuches distintas versiones de aquel relato transmitidas en el ámbito familiar. En otros trabajos analicé la multiplicidad de aspectos vinculados con experiencias de despojos vividas que actualiza: despojo territorial, de recursos naturales, de la historia, los antepasados (Crespo 2008, 2012). En todas sus variantes, los relatos coincidían en caracterizar a los no indígenas –extranjeros o blancos– como expropiadores de estos recursos y cuerpos enterrados,

diferencias en las políticas seguidas en cada caso. Para un análisis exhaustivo véase Podgorny (2000), Andermann y Fernández Bravo (2003), Pegoraro (2005), Podgorny y Lopes (2008) GUIAS, 2010, Farro (2011a, 2011b), Gustavsson (2011), Fernández Bravo (2017) y otras/os.

20 Se denominó “Conquista al desierto” a las campañas militares desplegadas en la Patagonia argentina a fines del siglo XIX, que involucraron el exterminio de una gran cantidad de población indígena, la apropiación de sus territorios y, entre otras acciones, el sometimiento de quienes quedaron vivos dentro del marco de un Estado nacional capitalista occidental.

21 Por exhibicionismo me refiero tanto a una exposición en exceso que ciega acerca de lo expuesto, tal como Didi Huberman (2014) define la sobreexposición, como la vigencia de exhibir cuerpos muertos en ciertos espacios museales que, aun siendo pocos y otro el contexto sociohistórico, son vividos como un maltrato, una morbosidad y un índice de poder, en especial –aunque no exclusivamente– por quienes reconocen un vínculo emocional o lazo de descendencia con ellos. El caso paradigmático de salas atiborradas de esqueletos y cráneos ha sido el Museo de La Plata. Mientras este museo, luego de varios debates en el año 2006, fijó pautas de una nueva política respecto a los restos humanos que se encuentran en la institución, dejando de exhibir cuerpos y cráneos indígenas e incluso impulsando una política de restitución de restos humanos, otros museos siguen exhibiendo momias o esqueletos, a pesar de los cuestionamientos que han recibido. Un caso muy difundido ha sido el Museo de Arqueología de Alta Montaña de la provincia de Salta.

contraponiéndolos al comportamiento indígena asumido en torno a ellos. Asimismo, algunos aludían a la existencia de una suerte de guardián, un “bicho peligroso” o un “espíritu”, que protegía estos cuerpos y “tesoros” e insistían –como en las crónicas del siglo XIX (Vezub 2009)– en la maldición que traía aparejada su “manipulación” y extracción.

La presencia de estos relatos expresa que estas historias no están en el pasado.²² Como en la argumentación de Juan y en otros testimonios mapuches de la zona, todos valoran positivamente la “inacción” sobre “tesoros” y restos humanos que consideran de pertenencia “india”, “indígena” o “mapuche”,²³ según el caso, pero nunca de “blancos” (Crespo 2008, 2012). A la inversa del pensamiento de la lógica patrimonial, esa “inacción” no responde a una falta de preocupación por la preservación, y menos aún a una ausencia de interés por el pasado. La mayoría de los mapuches de la zona se adscriben dentro de un pasado remoto y, aun cuando una minoría mantenga posiciones ambivalentes respecto a éste, de continuidad y discontinuidad simultáneamente, todos reconocen allí una “memoria profundamente espacializada” –recuperando una noción de Gordillo (2009)– anclada en experiencias cotidianas y despojos vividos que se recuerdan más allá de la “conservación” y “contemplación” de la huella o la materia. En sus relatos, la “conservación” se disocia de la cadena de sentido que la define dicotómicamente respecto a la “destrucción”, para ubicarla en otra cadena de significación asociada al derecho y a una determinada concepción hacia vivos y muertos; muertos que importan porque no se conciben del todo muertos ni son ausencia. Aunque las personas fallecidas no estén presentes, éstas no son pasado y la muerte no supone la terminación de la vida. Muchos señalan que interactúan con ellos en el presente, los reconocen en un vínculo de ancestralidad y sugieren que habitan aún un lugar en el espacio.²⁴ Otros agregan que “después de que termina la vida –esta vida que es la que conocemos, es la que somos conscientes– volvemos a la tierra y tomamos otros rumbos, otras vidas: podemos volver a ser viento, ser montaña, ser agua” (EO, Radio Nacional El Bolsón, 07/10/2015). Pero también esos muertos importan porque recuerdan, como decía una mapuche, que “estamos vivos” o, como señalaba otro referente mapuche, que “no nos han desaparecido”.

En los últimos años, procesos de reivindicación y concientización étnica, junto a reclamos de derechos territoriales, dieron lugar a demandas por la restitución de restos humanos indígenas y de algunos otros espacios y expresiones patrimoniales. Esas demandas supusieron, entre otras cosas, revisar regímenes de poder, violencia, historias y territorialidades asociados a estos dispositivos. En El Bolsón, una de las comunidades que reclama la regularización de su territorio, la comunidad Las Waytekas demandó la restitución de Margarita Foyel, hija del *logko* Foyel. El reclamo de Margarita por parte de aquella comunidad no respondía a una filiación biológica de sus miembros, sino a su filiación político-afectiva como ancestro y su deseo de enterrarla en el territorio en el que ella había vivido cuando estaba en libertad; esto

22 Los relatos, organizados bajo la combinación de tiempos verbales en pasado y en presente, expresan experiencias de despojo y el poder de los muertos sobre sus expropiadores (Crespo 2008, 2012).

23 Estas clasificaciones nativas y las relaciones entabladas con el pasado previo a las campañas militares de fines del siglo XIX fueron analizadas en otros trabajos (Crespo 2008, 2012).

24 Si bien estas conceptualizaciones acerca de la relación con indígenas muertos prevalecen en todas las conversaciones mantenidas, una minoría en El Bolsón, producto de una historia de estigmatización y despojo, establecía un vínculo ambivalente –de filiación y ruptura– con quienes vivieron en etapas previas a las campañas militares de fines del siglo XIX. Un análisis más profundo al respecto puede leerse en Crespo (2008, 2012).

es, en restablecer su vínculo impedido con una territorialidad que aún está en litigio. La ceremonia se realizó en ese territorio que ocupa y reclama la comunidad y, junto a otros procesos de restitución ocurridos en los que participaron algunas comunidades de la zona, puso en el tapete memorias indígenas traumáticas y dolorosas, recuerdos de crueldades vividas, despojos irresueltos, luchas aún vigentes y la reconstrucción de una cadena genealógica que quiso “interrumpirse” con las políticas nacionales y provinciales desplegadas desde la “Conquista al Desierto” (Crespo 2018).

Taussig considera que el espacio de la muerte puede funcionar como un “umbral que posibilita la iluminación y la extinción”, como una fuerza que puede crear y amplificar la conciencia y los sentidos (Taussig, citado por Valenzuela 2018). Los huesos de Margarita fueron vistos y palpados por los miembros de distintas comunidades mapuches que participaron. Sus partes desmembradas fueron reunidas. Su cuerpo fue rearmado, a la par que los fragmentos de estas historias silenciadas o apenas transmitidas. Margarita fue vista por los indígenas, pero no exhibida. Visto y sentido su sufrimiento y su lucha. Vista y tocada, pero no expuesta públicamente a la perpetuidad, ni tampoco –como ellos señalaron– “manipulada” para el “espectáculo” museológico, gubernamental o turístico. A diferencia de la trayectoria seguida por otros cuerpos restituidos con ella en Chubut –como Inakayal y su mujer–, la restitución de Margarita combinó encuentros y eventos públicos con otros reservados sólo para mapuches. Algunos *txawün* (encuentros) vinculados con su restitución, la ceremonia y su lugar de entierro estuvieron ligados al ámbito del secreto y lo íntimo. La secrecía del lugar de enterramiento, como advierte Masotta (2017), operó como contrapunto del poder que los “otros” han puesto históricamente en juego en el espectáculo “sobrexpositivo” o el exhibicionismo de sus cuerpos muertos, y en la definición y la apropiación de sus historias en clave nacional en los museos. Pero considero también que esa secrecía y esa intimidad performatizaron otra manera de pensar la muerte, la relación entre vivos y entre vivos y muertos, y el deseo y el derecho de decidir ellos sobre aquello que se demanda propio (Crespo 2018). Asimismo, también formaron parte del interés por resguardar fuera del dominio y el poder del Estado lo que se quiere mantener en los límites del colectivo indígena.²⁵ Se trata de “cosas de los mapuche que tienen que resolver. Después le contaremos a la gente que nos acompaña, gente que no es mapuche ¿vivo? pero ahora es una cuestión muy cerrada nuestra, muy íntima nuestra para resolver”, decía una mapuche de la comunidad Las Waytekas en un programa de radio (“Doña Cata, protagonizado por M en el programa *Zungu kelu ta kuyen*, Radio Nacional El Bolsón, 11/10/2015). “No es cosa del *huinca* (blanco). El *huinca* se encargó de torturarlos, de encarcelarlos y hoy nos corresponde como pueblo poder liberarlos”, agregaba María Isabel Piñé en otro programa radial (*Zungu kelu ta kuyen*, Radio Nacional El Bolsón, 29/11/2015).

En los últimos años, el alcance adquirido por los procesos de restitución de restos humanos supuso revisar críticamente los procesos de patrimonialización y el estudio académico de estos “cuerpos” y sus manifestaciones culturales.²⁶ Las interpelaciones de los pueblos origina-

25 La restitución de Margarita Foyel tuvo características diferenciales respecto al resto de las restituciones de restos humanos indígenas que se llevaron a cabo durante la gestión del gobierno de Martín Buzzi en la provincia de Chubut (2011-2015) (Crespo 2018). Estuvo organizada con mayor independencia de las agencias estatales provinciales y nacionales. La decisión respecto a la forma en que se desarrollaría todo el evento y quiénes participarían en ello fue tomada por mapuches.

26 En estos años se han realizado varias restituciones de restos humanos indígenas. Varias de ellas lo fueron por el Museo de la Plata (Ametrano 2005).

rios sobre omisiones, violencias, avasallamientos y derechos en este terreno están obligando a repensar definiciones y a revisar acciones institucionales y de la práctica profesional en lo que refiere a la producción del conocimiento y el rol de los académicos en la esfera patrimonial. En Argentina, varios arqueólogos y antropólogos biólogos –algunos de los cuales forman parte de museos– están organizando talleres para discutir sobre el tratamiento de restos humanos indígenas y cómo llevar a cabo procesos de restitución con el fin de elaborar protocolos al respecto. Durante el año 2015, se invitó a participar en estos talleres a referentes de algunos pueblos originarios.²⁷ Me detendré a sintetizar ciertos aspectos sobre el debate en torno a la conservación que surgió en la mesa titulada “Protocolo para el manejo de colecciones prehispánicas y restituciones”.²⁸ El objetivo de ésta era discutir el tratamiento a seguir con “restos humanos indígenas prehispánicos o de contextos arqueológicos que se hallan en museos”. La mesa proponía presentar protocolos y reglamentos –en proceso de redacción o que estaban siendo implementados– relativos al manejo de estas “colecciones” y los procedimientos aplicables en los reclamos de restitución. Sus coordinadoras explicaron que esa distinción temporal en la nomenclatura –“colecciones prehispánicas” o “de contextos arqueológicos”– respondía a la necesidad de diferenciarlas de aquellas que reunían a restos de caciques y familias que habían sido trasladados a los museos durante las campañas militares de fines del siglo XIX –como el caso aquí citado de Inakayal, su mujer y Margarita Foyel, entre otros– a las que denominan “colecciones históricas”. La diferencia residía, según mencionaban, en que aquellas se componen de restos mayormente mezclados cuyos nombres, trayectorias familiares u otros aspectos relativos a sus vidas se desconocen. Estas características, sostenían, requieren pensar el tratamiento y la administración particular que debería tener su restitución.²⁹

En esa oportunidad, algunos profesionales proponían conservar los restos óseos para poder identificar su historia de vida, enfermedades, edad, sexo, fecha de deceso, etc. y, en caso de poseer datos sobre su procedencia, cruzarlo con ese archivo para conocer el año, lugar y quien localizó ese cuerpo. El objetivo, señalaban, era poder “definir individuos” y recabar información sobre su historia en tanto “personas” que tienen “valor para todos”. Aducían que sólo una “buena conservación” permitiría acceder a dimensiones hoy desconocidas a través de estudios actuales y que el secreto para el funcionamiento de nuevas técnicas estaba en los propios restos. Mencionaban, como ejemplos, el descubrimiento de la datación radiocarbónica o los estudios de ADN aplicados a huesos, que permitieron acceder a aspectos antes ignorados. No obstante, dado que muchos restos humanos fueron fragmentados y mezclados como parte de una práctica de investigación y museística del pasado, lamentaban no contar con el registro del espacio de donde habían sido extraídos, aspecto de mayor demanda e interés para los indígenas. Pero destacaban que la “conservación” de los restos combinados con el descubrimiento de técnicas científicas permitiría identificar una línea genealógica con las

27 En este “Taller de Discusión sobre Restitución de Restos Humanos” (Tadirth) participaron arqueólogos, bioantropólogos, antropólogos sociales e historiadores, estudiantes de antropología, representantes y miembros de pueblos originarios y público en general (Documento final de síntesis y principales conclusiones Tadirth 2015).

28 Recupero el título que figura en el documento final de síntesis y las principales conclusiones del Taller.

29 Cabe señalar, no obstante, que aun tratándose de indígenas que vivieron en el Museo de la Plata a fines del siglo XIX y murieron en él constituyéndolos como objeto patrimonial, tampoco se conoce en todos los casos sus nombres, lo que es indicativo del tipo de valoración que tenían. Ejemplo de ello es “la mujer” de Inakayal.

comunidades actuales, aspecto que, aun cuando reconocían discutible, algunas comunidades estaban solicitando. Por otro lado, justificaban la conservación apelando a la necesidad del “conocimiento”: “si no conservamos, no sabemos tampoco parte de la historia de nuestro pasado”. En este marco, afirmaban que la conservación no era una opción, sino una obligación para los profesionales que trabajan en museos, tanto en lo que respecta a los restos humanos como a todo lo relacionado con ellos: etiquetas, papeles, relatos.³⁰

Los señalamientos abrieron una diferenciación de posturas entre los participantes indígenas. Algunos argumentaron algo similar a Juan. Sostenían que “a las comunidades indígenas no les interesa tanto el estado de conservación, sino la restitución en el estado en que se encuentren para ser enterrados a donde fueron extraídos” (F.J. Tadirh 2015). Ciertas restituciones, como por ejemplo la demanda de Margarita Foyel, no respondió –como lo mencioné– a la invocación de una genealogía biológica, sino a la de una ancestralidad político-afectiva enlazada con una territorialidad cuyo dominio viene demandando la comunidad reclamante. La demanda de restitución estaba relacionada con el cierre de un ciclo en su espacio territorial, la posibilidad de revertir una historia compartida de dolor y despojo –territorial, cultural, de sujetos y linajes, etcétera– y la restitución no sólo de un cuerpo individual, sino de un cuerpo político colectivo con sus antepasados, trayectorias y luchas que los mancomunan. En un reportaje, Elisa, de la comunidad de Las Waytekas, señalaba “La enterramos en el territorio, en un lugar resguardada, donde ella esté tranquila y pueda comenzar su nuevo camino”, “ese hecho en sí marcó mi vida en particular, la vida de la comunidad y la vida del territorio”.³¹

Como en recientes restituciones de cuerpos indígenas en la provincia de Chubut, la discusión de la mesa ponía de manifiesto que la distinción temporal entre “restos humanos históricos” y “prehispánicos” tiene menos relevancia para los indígenas –para quienes todos serían sus ancestros o antecesores– que para las instituciones museales y los académicos. Ciertos sujetos y objetos encierran una historia, un poder y valor especial ligado a lo íntimo e implican una relación entrañable con el tiempo, el espacio, el entorno y los sujetos que no se rigen, como manifiesta Rozental (2015), por los marcos en los que fueron sumergidos dentro del campo patrimonial. En tal sentido, los indígenas participantes del taller coincidían en la importancia de territorializar o reterritorializar los cuerpos de todos sus ancestros:

Si bien es cierto que por ahí no se puede determinar de dónde provenían, pero por lo menos que vuelva o a cementerios donde los pueblos originarios podamos ir a rendir culto, digamos, más allá de que hayan sido del norte, que sean del sur, digamos, pero un lugar santo, un campo santo donde estos restos puedan descansar nuevamente ¿no? (F. Tadirh 2015).

Frente a la práctica de la conservación, las posiciones indígenas se manifestaron heterogéneas. Algunos consideraron importante obtener más información de esos sujetos “conservando” esos restos fuera de sus territorios. Ante recurrentes sospechas oficiales de su pertenencia étnica, especialmente en aquellos casos en que ciertos pueblos han sido considerados extintos en relatos de funcionarios y académicos, la biología se alzó como la prueba que legitima derechos reclamados. Otros –al igual que varios mapuches de la Comarca Andina– se oponían a la “conservación” reclamando, como mencioné, su restitución territorial. Uno proponía además

30 La relación entre extracción y posibilidad de construir conocimiento presente entre los académicos se extiende a la relación entre conservación y posibilidad de conocer que esgrimen los profesionales del ámbito museal.

31 Fuente: <http://derrocandoaroca.com/2016/06/29/de-territorios-en-resistencia-no-solo-una-cuestion-de-tierras/>. Consultado por última vez el 05 de mayo, 2020.

modificar la terminología “colección” por otra con sensibilidad social³² y adecuar la “conservación” a la forma en que cada comunidad lo considere según “su ontología”. Afirmaba: “Hay algunas comunidades que sostienen, sostenemos que los muertos mandan... Entonces yo creo que también es necesario incluirlo dentro de la perspectiva que nosotros tengamos y definir o conservación o restitución”. Otro agregaba a esto atender no sólo a la dimensión cultural, sino también territorial; es decir, adaptar el protocolo a aquello que considere la comunidad que se encuentra en el territorio de donde ese cuerpo fue extraído. En los últimos años, la apelación a la “cultura” y la “adscripción indígena” se volvieron ejes en reclamos territoriales e imperativos de legitimación de las demandas territoriales, pero también un foco de derecho, discusión y reflexión frente a constantes sospechas y demandas externas de “autenticidad” y a la necesidad de repensarse en este proceso. Más allá de las posiciones diferenciales respecto a la conservación, todos solicitaban llevar adelante un trabajo colaborativo en el que el protocolo fuese acompañado de la “cosmovisión” y el respeto por aspectos espirituales de los pueblos originarios. Los académicos presentes, particularmente quienes trabajan en museos, afirmaban acordar con ello. Sin embargo, no consideraban la conservación como opuesta u opcional a la restitución. Algunos agregaban la dificultad de prever cuándo se conocerán nuevos procedimientos técnicos que permitan identificar aspectos deseables en cada momento y argumentaron que razones éticas y morales –más que científicas– les impedía no intervenir en la conservación de restos que actualmente se encuentran en procesos de deterioro en los museos y no están siendo demandados por alguna comunidad. Añadían, entre otras consideraciones, la existencia de una diversidad de posiciones por parte de las comunidades indígenas a las que atender, algunas de las cuales se acercan a los museos no para reclamar restituciones, sino para realizar ceremonias. La tensión entre clasificaciones, intereses profesionales, ética, afectividades y la dimensión ontológica-cosmovisional emergentes en el debate no hacían más que poner de manifiesto la densidad política que atraviesa no sólo la exhibición de ancestros indígenas, sino también la práctica de “conservación”.³³

A MODO DE CIERRE

Las posiciones indígenas asumidas manifiestan su falta de indiferencia respecto a la “extracción” y la “exhibición” de estos “restos” –más discutida en estos últimos años– y a todo el engranaje que compone el proceso de patrimonialización, incluida la “conservación”. Cuando lo que está en juego no son procedimientos técnicos a aplicar sobre “colecciones históricas o prehistóricas”, sino posicionamientos ante regímenes históricos de saber y poder sobre su-

32 Señalaba la importancia de los términos utilizados para nombrar y clasificar. Destacaba que el término “colección” se utiliza para referir a una colección de piedras, lo que obstruye cualquier posibilidad de seguir otros rumbos u horizontes en este terreno.

33 En las conclusiones de esa mesa del taller, se registraron distintos señalamientos que seguramente seguirán siendo materia de discusión. Entre ellos, se sostuvo que “la conservación es una etapa imprescindible de la restitución”, la necesidad de utilizar “terminología conceptual cuidadosa en estos protocolos”, “propiciar una difusión abierta y plural” para “asegurar un trabajo en conjunto entre los actores involucrados”, crear Mesas de Trabajo regionales, extender estas reflexiones a las producciones culturales además de restos humanos y “promover planes de conservación participativos y consensuados” bajo lineamientos flexibles y adaptados “a las características que tenga cada muestra” (Cf. Documento final de síntesis y principales conclusiones Tadirth 2015).

jetos, ancestros, sacralidades y derechos: el derecho de los ancestros y el derecho de quienes estando vivos quieren decidir sobre aquello que consideran les pertenece, inevitablemente aparece como pregunta: ¿qué política de conservación es deseable seguir?, ¿cuál es el límite?

No es mi intención minimizar la importancia del cuidado de expresiones culturales cuando acompaña la construcción y la difusión pública de una memoria crítica de la historia de la conquista, como señala Gordillo (2009), o del recuerdo de una violencia aún inacabada y de las asimetrías vigentes. Me interesa en todo caso apuntar dos cuestiones. Por un lado, destacar que la discusión sobre la manera de definir la “conservación” o el “cuidado”, particularmente de restos humanos, debe revisarse situadamente a la luz de la forma en que se conciben “vivos y muertos”, de la historia de las relaciones interétnicas y de la violencia oculta tras el proceso de patrimonialización de manifestaciones culturales indígenas en general y de esos cuerpos indígenas en especial. Y principalmente, en relación a ello, mostrar la multiacentalidad que encierran las nociones de “conservar” y “exhibir” y los límites de prácticas que han sido naturalizadas y universalizadas como las “formas indiscutibles del recuerdo”.

Si partimos de considerar que el recuerdo se nutre de lagunas, olvidos y silencios, es dable entonces comenzar a revisar que es también “destruyendo que recordamos y preservando que olvidamos” (Goyena 2012). Y es esta paradoja la que, aun en sus diferencias, pone en común todos los relatos indígenas: el recuerdo de la destrucción, la crueldad, el olvido y las omisiones que ha entrañado la “conservación” patrimonial.³⁴ Lo mismo cabe con relación a la exhibición. Ésta se ha nutrido de técnicas de presentación de objetos y órdenes de exposición que orientan, esconden, muestran y enseñan modos de ver y pensar lo expuesto (Bennet 1988; Ruffer 2014). El exhibicionismo –más que la exhibición– de esqueletos, momias y cráneos diseccionados de sus cuerpos en algunos museos para su estudio y exposición de los tiempos idos hacían invisible la violencia racial y la enajenación con que se los constituyó como “colección”, aunque ostensible en su exposición el poder sobre ellos y sobre modelos de gobierno y conceptualizaciones legítimas. Oculto detrás de las colecciones y los órdenes de exposición quedaba –y aún queda, en aquellos museos que continúan exponiendo cuerpos a pesar de su cuestionamiento– la violencia del sometimiento del derecho del indígena sobre el propio cuerpo, incluso en su condición de “muerto” como ancestro, sobre sus concepciones y territorialidades.

A la luz de esas experiencias y sus concepciones, los indígenas dan otro contenido a la tradicional antinomia que ha justificado la conservación y la exhibición. Problematizan la dicotomía “preservación vs. destrucción”, “conservación vs. pérdida”, “exhibición vs. invisibilización” y la naturalización del vínculo “exposición / visibilidad - recuerdo”. Proponen, en su reemplazo, “respeto - cuidado preservación” como prácticas y sentidos que se entrecruzan, más aún cuando se trata de antepasados. Si ese interés por “conservar” el pasado indígena se edificó paradójicamente a partir de la destrucción del “otro” como sujeto y de la negación de sus subjetividades, antepasados, autonomías y derechos, lo que opera hoy como recuerdo o demanda a preservar y recomponer es, más allá de la materialidad, las subjetividades, ancestralidades, las territorialidades, los accesos, las pertenencias y las cosmovisiones que se intentaron silenciar y han sido avasalladas. Las expresiones indígenas sobre la íntima articulación entre cuerpos, territorios y ancestralidades o antepasados propios, que pueden o no estar basados en una filiación biológica o una temporalidad histórica reciente,

34 Cabe señalar que el desdibujamiento de una linealidad entre conservar-recordar versus destruir-olvidar merece analizarse contextualmente según el caso.

son claves para comprender que las heterogéneas confrontaciones entabladas en el ámbito de la “conservación” se relacionan menos con la veneración de la pérdida y lo ausente, sobre la que se edificó la práctica patrimonialista, que con los efectos y afectos que genera confrontar y recordar tecnologías de administración de la muerte, expropiación del cuerpo de ancestros, fracturas, interrupciones, violencias, desposiciones e impedimentos impuestos a través –entre otros dispositivos– de la “conservación” o patrimonialización. También con conmemorar el valor de la sutura. Se trata de restaurar el derecho, como sugieren los indígenas en varias ocasiones, de “estar vivos” y volver a “completarse”.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco especialmente los comentarios realizados por Margarita Ondelj y Virginia Salerno a una versión anterior a este escrito.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alegria, Luis, Stefanie Gänger y Gabriela Polanco
2009 Momias, cráneos y caníbales. Lo indígena en las políticas de “exhibición” del Estado chileno a fines del siglo XIX. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. [En línea], DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.53063> Consultado por última vez el 05 de mayo, 2020.
- Ametrano, Silvia
2005 Los procesos de restitución en el Museo de La Plata. *Revista Argentina de Antropología Biológica* 17(2):1-13.
- Andermann, Jens y Álvaro Fernández
2003 Objetos entre tiempos. Coleccionismo, saberes del margen en el Museo de La Plata y Museo Etnográfico. *Margens-Márgenes*. Revista de la Cultura, 4. [En línea], DOI: <http://dx.doi.org/10.17851/1677-244X.04.28-37> Consultado por última vez el 05 de mayo, 2020.
- Baffi, Inés
2009 La vida antes del PVAc. Apuntes para la historia de la conservación en Argentina. *Revista Argentina de Antropología Biológica* 2(1):125-132.
- Becerra, María Florencia, Carolina Crespo, María Victoria, Violeta Ramírez, Lorena Rodríguez, Bettina Sidi y Sandra Tolosa
2013 Dinámicas de poder y saber en la reconstrucción de la “Ciudad Sagrada de Quilmes” (Tucumán 1977-1981). *Revista Alteridades* 23(46):67-77.
- Bennett, Tony
1988 The complex exhibitionary. *New formations* 4:73-102.
- Crespo, Carolina
2005a Qué pertenece a quién: procesos de patrimonialización y pueblos originarios en Patagonia. *Cuadernos de Antropología Social* 21:133-149.
2005b Continuidades y discontinuidades en la legislación rionegrina del patrimonio arqueológico. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 30:297-302.
2008 Políticas de la memoria, procesos de patrimonialización de los recursos arqueológicos y construcción identitaria entre los Mapuches de la Rinconada de Nahuelpán en Río Negro. Tesis doctoral en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.

- 2012 Espacios de “autenticidad”, “autoctonía” y “expropiación”: el lugar del “patrimonio arqueológico” en narrativas mapuches en El Bolsón, Patagonia Argentina. *Cuadernos Interculturales* 18:31-61.
- 2016 Processes of indigenous heritage construction: lines of discussion, axes of analysis and methodological approaches. En *Entangled heritages. (Post-)colonial perspectives on the uses of the past in Latin America*, editado por Olaf Kaltmeier y Mario Rufer, pp 153-174. Routledge, Londres.
- 2018 Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos Mapuche-Tehuelche en la Patagonia Argentina. *Estudios Atacameños* 60:257-273.
- Cruces, Francisco
- 1998 Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología. *Alteridades. El Patrimonio cultural. Estudios contemporáneos*. Año 8, N° 16: 75-84.
- Delrío, Walter y Diana Lenton
- 2008 Negaciones y reconocimientos del genocidio en la política indígena del estado argentino. Ponencia presentada en las 3ras Jornadas de Historia de la Patagonia, Bariloche.
- Delrío, Walter, Diana Lenton, Marcelo Musante, Mariano Nagy, Alexis Papazian y Pilar Pérez
- 2010 Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina. Ponencia presentada en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria”, Buenos Aires.
- Di Fini, María
- 2001 Visibilidad/invisibilidad en la relación sociedad aborigen/Estado nacional. En *La trama cultural. Textos de antropología y arqueología*, editado por Mariano Garreta y Cristina Bellelli, pp 208-218. Caligraf, Buenos Aires.
- Didi-Huberman, Georges
- 2014 *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Manantial, Buenos Aires.
- Farro, Máximo
- 2011a Colecciones de cráneos, fotografías y manuscritos en el desarrollo de la antropología física y de la etnografía lingüística en la Argentina a fines del siglo XIX. En *Coleccionismos, prácticas de campo e representações*, organizado por María Margaret Lopes y Alda Heizer, pp. 91-101). Eduepb, Campinas Grandes.
- 2011b Las colecciones antropológicas y los debates sobre los ‘tipos raciales’ americanos, 1884-1906. Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social Buenos Aires, FFyL-UBA. CD.
- Fernández, Álvaro
- 2017 *El museo vacío: acumulación primitiva, patrimonio cultural e identidades colectivas en Argentina y Brasil 1880-1945*. Eudeba, Buenos Aires.
- Fforde, Cressida
- 2004 Collection, repatriation and identity. En *The dead and their possessions. Repatriation in principle, policy and practice*, editado por Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull, pp 25-46). Routledge, Londres.

Gonçalves, José Reginaldo

2012 As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. En *Antropologia e Patrimônio Cultural trajetórias e conceitos*, editado por Izabela Tamaso y Manuel Lima Filho, pp 59-74). Associação Brasileira de Antropologia- Universidade de Brasília, Brasília.

Gordillo, Gastón

2009 The ruins of ruins. On the preservation and destruction of historical sites in northern Argentina. En *Ethnographies and archaeologies. Iterations of the past*, editado por Lena Mortensen y Julie Hollowell, pp 30-54). University Press of Florida, Gainesville.

Goyena, Alberto

2012 Patrimônio entre escombros: notas sobre a demolição do complexo presidiário Frei Caneca. En *Antropologia e Patrimônio Cultural trajetórias e conceitos*, editado por Izabela Tamaso y Manuel Lima Filho, pp 157-184. Associação Brasileira de Antropologia- Universidade de Brasília, Brasília.

Grupo GUIAS

2010 *Antropología del genocidio. Identificación y restitución: "colecciones" de restos humanos en el Museo de la Plata*. De la Campana, Buenos Aires.

Gustavsson, Anne

2011 Estrategias del Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti frente a la restitución de restos humanos. *Corpus* 1(1). [En línea], DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.950> Consultado por última vez el 05 de mayo, 2020.

Hartog, François

2006 Tempo e patrimônio. *Varia História* 22(36):261-273.

Huyssen, Andreas

2000 En busca del tiempo futuro. *Revista Puentes* 1(2):1-21.

Lazzari, Axel

2008 La restitución de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en torno a la política de reconocimiento de los ranqueles. *Estudios en Antropología Social* 1(1):35-64.

Masotta, Carlos

2017 La cicatriz de Margarita Foyel. *Clepsidra* 4:1-20.

Mota Menezes, José Luiz

2010 Restaurar e não restaurar. En *Inovação cultural. Patrimônio e educação*, editado por Angel Espina Barrio, Antonio Motta e Mario Helio Gomes, pp 241-247. Massangana, Recife.

Nora, Pierre

1989 Between memories and history: les lieux de memorie. *Representations* 26:7-24.

Pegoraro, Andrea

2005 "Instrucciones" y colecciones en viaje. Redes de recolección entre el Museo Etnográfico y los Territorios Nacionales. *Anuario de Estudios en Antropología Social*, 49-64.

Podgorny, Irina

2000 *El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas. Coleccionistas, estudiosos, museos y universidad en la creación del patrimonio paleontológico y arqueológico nacional (1875-1913)*. Eudeba, Buenos Aires.

- Podgorny, Irina y Maria Margaret Lopes
2008 *El desierto en una vitrina. Museos e historia natural en la Argentina, 1810-1890*. Limusa, México.
- Podgorny, Irina y Gustavo Politis
1990 ¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos araucanos del Museo de La Plata y la Conquista del Desierto. *Arqueología Contemporánea* 3:73-79.
- Rozental, Sandra
2015 La lectura de los fragmentos en Xico. *Usted me dijo que los artistas tienen pacto con el diablo*, evento realizado por Jorge Satorre y Onésimo Ventura, Xico.
- Rufer, Mario
2014 La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de México. *Antítesis* 14(7):94-120.
- Stutz, Liv Nilsson
2013 Claims to the past. A critical view of the arguments driving repatriation of cultural heritage and their role in contemporary identity politics. *Journal of Intervention and Statebuilding* 7:170-195.
- TADIRTH
2015 Documento Final de síntesis y principales conclusiones del V Taller de Discusión sobre restitución de restos humanos de interés arqueológico y bioantropológico. Córdoba.
- Valenzuela, José Manuel
2018 *Trazos de sangre y fuego: bio-necropolítica y juvenicidio en América Latina*. CALAS, México.
- Vezub, Julio
2009 Henry de La Vaulx en Patagonia (1896-1897): la historicidad escindida de la antropología colonial y la captura de corpus y cuerpos. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Débats, Recuperado de: <http://nuevomundo.revues.org/57810> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.57810 (Consultado por ultima vez el 05 de mayo 2020).