

Convergencias y especificidades en torno a las demandas por restituciones de restos humanos de comunidades mapuche y tehuelche-mapuche en las provincias de Mendoza y Chubut

Artículo recibido: 05 de marzo de 2021.
Aceptado: 27 de abril de 2021.

Valentina Stella

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad Nacional de Río Negro / Universidad Nacional de Comahue, Argentina
✉ valenstella84@gmail.com

Julieta Magallanes

Instituto Patagónico de Ciencias Sociales y Humanas / Centro Nacional Patagónico-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
✉ jmagallanes@cenpat-conicet.gob.ar

Resumen

En las últimas décadas, los reclamos por restitución de restos humanos indígenas han cobrado protagonismo en diversas regiones de Argentina y América Latina. Dentro de procesos de organización política, recuperación de territorios ancestrales y reafirmación identitaria, tales reclamos configuran un campo de relaciones y conflictos en los que intervienen agencias estatales, científicos y colectivos indígenas. En este artículo reflexionamos sobre las implicancias de las demandas de restitución de restos humanos y objetos apropiados como “patrimonio” en el marco de exploraciones del siglo XIX e investigaciones arqueológicas de variado alcance. A partir de un enfoque etnográfico, el trabajo se centra en dos trayectorias de reclamos de restos humanos y ajueres funerarios accionadas por comunidades mapuche y tehuelche-mapuche en las provincias de Mendoza y Chubut. A partir de acompañar distintas instancias de estas demandas, advertimos una serie de convergencias y especificidades que propician la puesta en diálogo de las experiencias de las comunidades como reclamantes en las referidas jurisdicciones provinciales.

Palabras clave: restos humanos indígenas; lógicas de patrimonialización; reclamos mapuche y tehuelche-mapuche; ontología política.

Convergences and specificities regarding the demands for restitutions of human remains of Mapuche and Tehuelche-Mapuche communities in the provinces of Mendoza and Chubut

Abstract

In recent decades, claims for the restitution of indigenous human remains have gained prominence in various regions of Argentina and Latin America. Within processes of political organization, recovery of ancestral territories and identity reaffirmation, such claims configure a field of relationships and conflicts in which state agencies, scientists and indigenous groups intervene. In this article we reflect on the implications of claims of human remains and objects appropriated as “heritage” in the framework of 19th century explorations and archaeological investigations of varied scope. Based on an ethnographic approach, the text focuses on two trajectories of claims for the restitution of human remains and funeral trousseau brought about by Mapuche and Tehuelche-Mapuche communities in the provinces of Mendoza and Chubut. From accompanying different instances of these claim processes, we noticed a series of convergences and specificities that propitiate the dialogue between the community experiences as claimants in the aforementioned provincial jurisdictions.

Keywords: indigenous human remains; patrimonialization logics; Mapuche and Tehuelche-Mapuche claims; political ontology.

Convergências e especificidades sobre as demandas de restituição de restos humanos das comunidades mapuche e tehuelche-mapuche nas províncias de Mendoza e Chubut

Resumo

Nas últimas décadas, as reivindicações pela restituição de restos mortais indígenas ganharam destaque em várias regiões da Argentina e da América Latina. No marco dos processos de organização política, recuperação de terras ancestrais e reafirmação da identidade das comunidades indígenas, essas demandas constituem um campo de relações e conflitos em que intervêm órgãos do Estado, cientistas e grupos indígenas. Neste artigo refletimos sobre as implicações das reivindicações de restituição de restos humanos e objetos apropriados como “patrimônio” no contexto das explorações científicas do século XIX e das investigações arqueológicas de escopo diferente. A partir de uma abordagem etnográfica, este trabalho se concentra em duas reivindicações de restos mortais e pertences funerários promovidas pelas comunidades mapuche e tehuelche-mapuche nas províncias de Mendoza e Chubut. Ao acompanhar no processo de denúncia, percebemos uma série de convergências e especificidades que propiciam um diálogo entre as experiências das comunidades como demandantes nas diferentes jurisdições provinciais.

Palavras-chave: restos humanos indígenas; lógicas de patrimonialização; reivindicações mapuche e tehuelche-mapuche; ontologia política.

Demandas indígenas por la restitución de sus ancestros: contextos y trayectorias

Tras la reapertura democrática en 1983, el Congreso Nacional sancionó la Ley N° 23.302 de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes (1985), que dispuso, entre otras cosas, la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), en respuesta a la presión internacional y de la militancia indígena local (Lenton, 2010). En adelante, otras medidas de reconocimiento jurídico fueron la inserción del art. 75° inc. 17 en la Constitución Nacional de 1994 y la ratificación del Convenio N°169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que rige con pleno vigor desde el año 2001. Esta situación generó nuevas retóricas y burocracias en torno a la “diversidad”, lo que acabó delineando ciertos lugares habilitados para los grupos étnicamente marcados. En este escenario, la Ley nacional N° 25.517 sobre Restitución de Restos Humanos Indígenas (promulgada en 2001 y reglamentada en 2010) operó como marco de diversas demandas de restitución; las cuales, a su vez, provocaron una revisión de las prácticas científico-estatales vinculadas a la materialidad de los pueblos originarios y de la legislación rectora. A su ritmo, las provincias, según sus estilos de construcción de hegemonía y administración de sus alteridades internas (Briones, 2005), ajustaron con observancia variable sus normativas a los estándares nacionales.

Como resultante de este devenir, la bibliografía sobre la problemática en torno a los restos humanos y los objetos apropiados estatalmente como patrimonio aborda aristas múltiples, entre las que destacan: las inconsistencias jurídicas que afectan los procesos restitutivos (Endere, 2002; Crespo, 2005; Endere y Rolandi, 2007; Rodríguez, 2013); las relaciones fluctuantes entre antropología(s) e indígenas y la naturaleza eminentemente política de la práctica científica (Curtoni, 2004; Ayala Rocabado, 2007, 2014; Salerno, 2013; Gnecco, 2014); las críticas a la confiscación, fragmentación y exhibición de acervos extraídos de exploraciones científicas solidarias con actos de soberanía estatal (Vezub, 2009; Masotta, 2017); las dimensiones rituales (o ritualizadas), las disonancias ontológicas y los procesos de subjetivación implicados en los “retornos” y en los actos que impugnan los cautiverios indígenas (Lazzari 2008, 2011; Stella 2016; Huiricapán et al. 2017; Rodríguez, en prensa). Otro síntoma de la vitalidad temática fue la formalización de espacios de discusión en encuentros académicos; la creación de una reunión anual denominada Taller de Discusión sobre Restitución de Restos Humanos de Interés Arqueológico y Bioantropológico (TaDiRH) y la incorporación de códigos de ética en asociaciones científicas, como la Asociación de Antropología Biológica Argentina (AABA) (Aldazabal, 2009; Sardi et al. 2015; Endere, 2016; Crespo, en prensa).

Ahora bien, lo que aquí proponemos, en base al trabajo etnográfico comprometido con comunidades y familias indígenas (Rodríguez, 2019), es analizar un campo de relaciones y conflictos configurado por agencias estatales, académicos y pueblos indígenas en torno a dos pedidos de restitución de restos humanos y objetos apropiados como patrimonio en el marco de exploraciones científicas decimonónicas e investigaciones arqueológicas posteriores. Las investigaciones que llevamos adelante se sustentan en el método etnográfico (Guber, 2001), el cual mediante una combinación de técnicas de campo (observación participante, entrevistas en profundidad y conversaciones informales, reconstrucción de historias de vida, análisis de archivos, etc.)

prioriza las formas cotidianas, locales y socioculturalmente sensibles de actuar, sentir, interpretar, conectar y desconectar trayectorias y experiencias por parte de grupos y personas. Este enfoque nos permitió recuperar distintas escalas de análisis (Achilli, 2005) para identificar los variados niveles en los que se articulan estructura y agencia, estamentos estatales y cotidianeidad, lógicas políticas globales y locales, entre otros niveles intervinientes en las luchas indígenas.

A su vez, a partir de los diálogos profundizados con los sujetos con quienes trabajamos, la noción de interculturalidad resulta un principio rector, en su acepción referida al desafío de crear matrices igualitarias de comunicación y transitabilidad (Barabas, 2014) en la interacción entre indígenas, académicos y representantes del Estado. Más aún, entendemos que la interculturalidad, en tanto proceso abierto e incesante, resulta el único vehículo legítimo para que las especificidades indígenas sean constitutivas, y no apenas contributivas, en la imaginación y creación de nuevas estructuras y formas de convivencia interétnica (Walsh, 2008). La adopción de este horizonte es central dado que, si bien la movilización indígena ha impactado en las agendas estatales y académicas, es solo el punto de partida para subvertir desigualdades, dogmatismos y desentendimientos persistentes. En conjunto, entendemos que la investigación etnográfica sirve a un doble fin: comprender las perspectivas indígenas que inciden en la formulación de sus demandas y objetivar los tratamientos dados a estas por las agencias hegemónicas, en los cuales ciertos aspectos se erigen en blanco de preservación en desmedro de otros que permanecen inadvertidos o despreciados.

A los fines del artículo nos centramos en dos procesos protagonizados por comunidades (*lof*) mapuche y tehuelche-mapuche en las provincias de Mendoza (Cuyo) y Chubut (Patagonia), respectivamente. A partir de las diversas etapas de trabajo con comunidades indígenas y agencias estatales y científicas, nos proponemos reflexionar sobre dos dimensiones: 1) las concepciones, prácticas y limitantes de las agencias hegemónicas que inciden en el tratamiento de las demandas indígenas; 2) los lenguajes contenciosos empleados por los grupos demandantes, así como las tramas profundas (invisibilizadas o inadvertidas) conformadas por relacionales particulares entre las comunidades, sus ancestros y las fuerzas del territorio ancestral. Este trabajo, por lo tanto, aborda un interrogante transversal: ¿qué obstáculos persisten y qué propuestas indígenas son esgrimidas para alcanzar nuevos pisos de comunicación entre categorías y marcos interpretativos (estatales, académicos, indígenas) que permitan subvertir las inequidades y desentendimientos instituidos?

La argumentación se estructura en dos apartados principales. El primero, a partir de enunciados, categorías y performatividades de agentes estatales y académicos, analizamos formas en que, desde los marcos hegemónicos estatal-científicos, se imponen sentidos y lógicas que inscriben a los restos humanos como “patrimonios” y “colecciones”. El segundo apartado reflexiona sobre las instancias de lucha sostenidas por las comunidades, con base en el derecho a exigir el regreso de sus ancestros a los territorios, los cuales, en general, fueron despojados, recuperados y/o resguardados (Magallanes, 2018; GEMAS Memoria 2020). Aquí, focalizamos en los lenguajes de contienda (Roseberry, 1994) usados por las familias indígenas para que sus categorías y marcos de interpretación sean validados en la discusión. Finalmente, el apartado final esboza reflexiones abiertas acerca de las formas en que, aun sin ser admitidos ni detectados como

parte por todos los involucrados, los ancestros y las fuerzas del entorno ejercen agencia política e interaccionan con los demandantes, recreando tramas vitales en el proceso de recuperación de “cuerpos-territorios” indígenas.

Los casos etnográficos analizados refieren al reclamo encarado por la comunidad tehuelche-mapuche Sacamata Liempichun y el llevado adelante por la comunidad mapuche urbana Pewel Katuwe. En primer lugar, la comunidad Sacamata Liempichun se encuentra ubicada en el paraje Payagnieyo de Alto Río Senguer, provincia de Chubut. Esta *lof* inició, en el año 2015, los trámites de repatriación y restitución de los restos humanos y ajuar funerario de su ancestro Liempichun, hijo de Teutrif Liempichun y sobrino del reconocido *lonko* Sacamata, cuyo cuerpo y pertenencias fueron profanados por el explorador francés Henry De la Vaulx en 1897 y trasladados al Museo del Hombre en París, Francia (Vezub, 2009, 2016). A pesar de las repetidas notas dirigidas al organismo indigenista nacional (INAI), a la Cancillería argentina y a distintas instituciones extranjeras pertinentes, hasta hoy la comunidad no ha obtenido respuesta ni propuesta formal ante su legítima demanda.

Este reclamo de la comunidad Sacamata Liempichun se enmarca, además, en un contexto histórico provincial particular. En Chubut, las formaciones de alteridad (Ramos, 2005, 2009; Briones y Ramos, 2010) son heterogéneas y van orientando diferencialmente las políticas del Estado sobre las distintas regiones provinciales (la comarca andina, la meseta, el valle inferior y la costa, Senguer y San Jorge). Entre las particularidades que caracterizan la lucha y la política indígena en Chubut encontramos los procesos asociados a los reclamos de restitución de restos humanos solicitados por parte de estos grupos, los que permiten caracterizar a la provincia como “pionera” en este tipo de acciones (Crespo, 2005; Stella, 2016, 2018). Todos estos reclamos indígenas tienen en común haber propiciado lugares de apego o entramados afectivos entre diferentes trayectorias grupales y subjetividades políticas que actualizan historias de vida familiares y memorias de los ancestros. Estos procesos fueron conectando, de modos particulares y heterogéneos, sentidos de pertenencia y relacionalidad como mapuche-tehuelche¹ en una provincia cuya configuración de alteridad impuso determinadas formas de ser y reclamar como “indígenas tolerables” por la hegemonía provincial (Ramos, 2005; Ramos y Delrio, 2005).

Por su parte, la comunidad mapuche urbana Pewel Katuwe se encuentra ubicada en la ciudad de San Rafael, provincia de Mendoza. La misma viene reclamando, desde el año 2014, la restitución de restos humanos y artefactos culturales existentes en el Museo de Historia Natural de San Rafael, dependiente de la municipalidad local, coleccionados a raíz de las crecientes excavaciones arqueológicas realizadas en el departamento desde la década de 1950. Se trata, en este caso, de un pedido genérico en virtud de la acumulación de cuerpos exhumados, estudiados y exhibidos, entre ellos la momia de un infante con un importante ajuar funerario, mediante procedimientos en los que no fueron participados los miembros del pueblo indígena local.

Como matriz provincial en el que se inscriben los reclamos indígenas, Mendoza presenta sus especificidades. Esta fue considerada una provincia “sin indios” desde el período colonial, dado que la población que habitaba el área bajo control español (norte y centro del actual territorio mendocino)

1 En Chubut, a fines del siglo XX, comenzaron a emerger distintas iniciativas indígenas de autoadscripción utilizando la auto-definición como “mapuche-tehuelche”. Esta última hace referencia a la composición de comunidades y familias integradas por ambos pueblos, el mapuche y el tehuelche.

fue asumida como tempranamente incorporada o extinta. Sin embargo, tres décadas atrás, irrumpieron en la escena pública comunidades urbanas y rurales huarpes (Escolar, 2007; Saldi, 2009), pueblo originario sindicado como “típicamente cuyano” incluso entre quienes sostienen su pasada desaparición. Iniciado el siglo XXI, y desafiando aún más toda previsibilidad, se pronunciaron en el sur provincial (departamentos de Malargüe y San Rafael) comunidades mapuches y pehuenches, esto es, adscriptas a identidades indígenas que fueron asociadas a la Patagonia argentina y la vecina República de Chile en las obras de la etnología clásica y los mapas étnicos que instituyeron (Canals Frau, 1937; Rusconi, 1962; Agüero Blanch, 1971, 2014). Estos grupos están formados por familias que viven en zonas rurales y urbanas e integran redes socio-parentales extensas, enlazando territorios de Chile, la provincia de Neuquén, la provincia de La Pampa y el sur de Mendoza. Cuando quienes se declaran indígenas y demandan el ejercicio de derechos (como la autodeterminación y la consulta previa e informada) son aquellos clasificados por décadas como “criollos” o “puesteros”, las respuestas de áreas estatales, sectores académicos y ciudadanía en general oscilan entre la “corrección política” del reconocimiento² y el descrédito (asociado a sospechas de “inautenticidad”).

Comparativamente, en referencia a los marcos normativos provinciales, en Mendoza los restos del pasado indígena son considerados patrimonio provincial por la Ley N° 6.034 de 1993; mientras que en Chubut estos son regidos según la Ley N° 877 del año 1971 (reformulada en el año 1990). A su vez, mientras que la primera de estas provincias no adhirió a la Ley 25.517 de restitución de restos indígenas ni reconoció en su Carta Magna la preexistencia étnico-cultural de los pueblos indígenas, Chubut avanzó en ambas direcciones. No obstante, subsisten serias tensiones entre disposiciones legales de diverso rango que administran los vestigios del pasado como patrimonio cultural.

La apropiación patrimonial de los cuerpos y objetos indígenas

A continuación, nos interesa abordar las categorías, imaginarios y relaciones con los que se perpetúa el control sobre cuerpos y objetos apropiados por la lógica patrimonializadora. A tal fin, retomamos dos aspectos de las fórmulas de estatalidad-cientificidad, que, de manera recurrente, vertebran los argumentos usados por los “expertos” frente a los pedidos reconstitutivos: por un lado, la imposición de una cronología única, homogénea y lineal, emparentada con la búsqueda de filiaciones biológicas y/o culturales incontrastables entre grupos presentes y pretéritos; por otro lado, la dicotomía hegemónica de “conservación vs. destrucción” de cuerpos indígenas y elementos culturales en tanto objetos de conocimiento.

Para las ciencias antropológicas del siglo XX, las teorías culturalistas (según las cuales la asociación y reproducción de rasgos resultaba el eje determinante de la identidad o de la “pérdida identitaria” fueron tecnologías productoras de “diversidades”, en especial cuando las seriaciones tipológicas y secuencias estratigráficas se instalaron en el sentido común de la producción científica (Jofré, 2014). Estas, al mismo tiempo, colaboraron con la fijación y

² Como resultado de un proceso de consolidación del movimiento indígena y en sintonía con el tratamiento de las realidades indígenas en el plano internacional, las leyes y políticas públicas nacionales y provinciales han consagrado un cuerpo de derechos colectivos específicos (autorreconocimiento, territorio comunitario, consulta y participación, etc.).

difusión de miradas ahistóricas y esencializantes sobre las identidades étnico-culturales; por imperio de las cuales se fueron instalando un mandato de “autenticidad” (asociado a la noción de pureza) y una sospecha permanente sobre las demandas restitutivas en las que no sea comprobable, bajo los parámetros lógicos de las ciencias, la filiación genética y/o cultural de los demandantes con los restos y materiales reclamados (Jofré et al. 2011 en Jofré, 2014). Así, el código hegemónico que distingue entre demandas atendibles e “impensables”, en sentido bourdieuano, queda regido por un constructo tan central como discutible de la imaginación antropológica: la filiación poblacional entre los indígenas reclamantes y los cuerpos reclamados en virtud de información constatable de tipo geográfica, biológica, lingüística, de tradición oral u otra opinión experta³.

Tamaña reificación de la “prueba” o la “evidencia” filiatoria oculta, cuanto menos, el lugar privilegiado de enunciación de la episteme moderna para imponer los criterios y límites de lo verificable. Al respecto, es significativa la explicación de uno de los investigadores del Museo de San Rafael:

Yo te puedo decir que acá había pueblos originarios, de lo que nosotros conocemos, desde hace 11.000 años en este lugar, ahora que no te voy a decir que son mapuches (...) los que se consideran tiempos históricos tampoco eran mapuches, eran puelches y después pehuenches y encima estaban en guerra con los mapuches (...) si vos te vas más al sur donde ya los mapuches es una cosa totalmente distinta (...) en la Patagonia incluso hay muchas comunidades tehuelches. Acá está estudiado (...) cómo se extinguieron las poblaciones locales de huarpes y de puelches (...) ¿quién va a venir a pedir los restos puelches? si me los pide un mapuche... ¿que estuvieron en guerra hasta que desaparecieron! (Ciudad de San Rafael, abril 2017).

En otras palabras, al no asumirse como una gramática política que estructura la narrativa histórica oficial, la “evidencia” (y su idea subsidiaria de secuencia) se esgrime, con poco margen de reflexión, en base a la autoridad conferida a la constante temporal (Rufer 2019). Además, esta regulación disciplinar y legal de lo categorizado como “patrimonial” (que incluye consignar quién puede encontrarlo, significarlo y protegerlo) se presenta como un asunto meramente técnico. Desde luego, este reduccionismo no es operativo, sino político e ideológico (Gnecco, 2017); dado que el patrimonio investido de tecnicismos procura no ser desarticulado por otros marcos de interpretación y acción; evitando el desafío a su monopolio narrativo y semántico sobre lo real.

En igual sintonía, la distinción entre restos humanos de gran antigüedad (prehispánicos) y colecciones generadas por expediciones y campañas militares del siglo XIX (históricas) habilita, según las perspectivas dominantes, derechos y tratamientos diferenciales. Esto es así dado que las primeras se componen de restos óseos, mayormente mezclados, cuyos nombres, biografías y parentescos se desconocen; mientras que, en el segundo caso, la información registrada aumenta la posibilidad de identificación certera de los auténticos deudos. Es

3 Estos términos constan en la Ley NAGPRA, la ley de repatriación más promocionada del mundo, aprobada por el Congreso de los Estados Unidos en 1990 (Gnecco, 2012), y reproducidos en otras normas de similar naturaleza

destacable que tal distinción tiene menos, o nula, relevancia para las familias y comunidades que bregan por el regreso de sus ancestros; dado que para las memorias indígenas todos los cuerpos removidos (más allá de su datación) son antepasados comunes que cohabitaron, y cohabitan, los territorios de vida (Jofré y Gómez, en prensa). Por esta razón, se consideran parte de redes activas de sociabilidad-ancestralidad y de un entramado de co-presencias que contradicen la sintaxis patrimonial de un tiempo único que acopla eventos, secuencias y temporalidades heterogéneas.

Recuperamos en este punto la noción de “cronofagia” del Estado nación, planteada por Achille Mbembe (2002 en Rufer, 2016: 168), porque sugiere que la acción que crea al Estado y lo reproduce como soberano es un acto radical que, capturando el pasado, hace posible que este se conciba libre de toda deuda con otros. Se impone, de este modo, la perspectiva de un tiempo homogéneo que “nos pertenece a todos” (Mbembe 2002: 22). Lo dicho se articula, íntimamente, con la maniobra patrimonial por la cual los cuerpos apropiados son escindidos de su historicidad y su territorio (físico y simbólico); alterándose su participación activa en la construcción del presente y el futuro (Jofré y Gómez, en prensa). En esos desplazamientos, sostiene Mario Rufer (2014), lo que se forcluye es la materia en su historia; esto es, las marcas y efectos de la desposesión, la subalternización y la alterización. Por ello, el reclamo por las restituciones, que no hace otra cosa que exponer las afectaciones permanentes de las pérdidas sufridas, desmiente la cosificación y la inaccesibilidad que la lógica científico-estatal instala una y otra vez.

Como segundo aspecto relevante, es preciso tener en cuenta que el campo de interacciones entre académicos y referentes indígenas se ha intensificado al calor de las demandas formalizadas. En tales espacios, los debates giraron, en buena medida, en torno a una dicotomía moderna fundamental: la noción de “conservación” (en tanto procedimientos de custodia y extracción de información que permiten la producción de conocimiento sobre la materialidad del pasado) y la “destrucción” (entendida como abandono, descomposición y alteración irreversible que dificultan o impiden los provechos de la ciencia). Ahora bien, las tensiones entre intereses y apegos (patentes o latentes) en los diálogos que mantienen los actores involucrados ponen de relieve la densidad (ética y política) que signa los procesos de apropiación y restitución de cuerpos indígenas, entretejidos con proyectos comunitarios cuyos alcances y potencias no preexisten a la decisión de accionar los reclamos. Una de las paradojas radica en que, para las interpretaciones indígenas, las nociones de destrucción y olvido están en el corazón mismo de la “conservación patrimonial” (Crespo en prensa). Como lo sintetiza una integrante de la comunidad Pewel Katuwe:

Es incomprensible que estén ahí encerrados. Tienen que volver. Y lo peor es cuando te dicen [se refiere a los científicos] que los entregan, pero hay que ver cómo los conservamos. No están entendiendo que tienen que volver a la tierra, que se tienen que deshacer en la tierra (Miembro de Pewel Katuwe, Ciudad de San Rafael, junio 2015).

Asimismo, la lógica de conservación implementa técnicas pedagógico-formativas de clasificación y exhibición que incrustan, a la vez que disimulan, los modos públicos de ver y pensar la materialidad extirpada de sus contextos de origen (Bennett, 1988 en Rufer, 2014). Como caso paradigmático cabe mencionar que, actualmente, la comunidad Sacamata Liempichun se encuentra reclamando los restos óseos de su ancestro ante el Museo del Hombre de París,

entidad donde fueron depositados por el conde La Vaulx en 1897; mientras que las puntas de flecha, la platería y las mortajas de cuero extraídas yacen en el Museo del Quai Branly y variados documentos resultantes de la exploración (como fotografías de las familias indígenas y crónicas del explorador) están depositados en la Biblioteca Nacional y los Archivos Nacionales de Francia. Esta distribución diseccionó los “materiales” saqueados y multiplicó los circuitos e interlocutores del actual reclamo de la comunidad (Vezub, 2009, 2016).

En el marco de estos pisos conversacionales existentes nos preguntamos: ¿qué garantiza y qué amenaza la continuidad de estas construcciones hegemónicas sobre “restos” y “colecciones”, así como de los roles prefijados para los indígenas y de los lugares asignados a las categorías y relaciones que estos ponen en juego? En esta línea, entendemos que la ciencia moderna concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de subjetividad y de producción de saberes; por ende, entre el techo de demandas étnico-culturales y el piso de preocupaciones asumidas como “racionales”, se establece el campo de la política occidental (Quijano, 2003; Blaser, 2019). Lo que queda fuera de la definición de racionalidad (concebir, por ejemplo, lazos de parentesco entre humanos y no humanos) se incorpora, en todo caso, al precio de ser traducido (reducido) como creencia, tradición o “diferencia cultural”. Con tal ropaje, la diferencia es reconocida, pero también escrutada y controlada, en el terreno de disposiciones jurídico-políticas en rigor de los consensos dominantes acerca del límite más allá del cual el respeto por las diferencias deja de ser razonable.

Las luchas indígenas por el retorno de sus ancestros en contextos de hegemonía

En las últimas décadas, las movilizaciones y luchas de los pueblos originarios han logrado, entre otras conquistas, la consagración jurídica de una serie de derechos específicos que asisten a los colectivos indígenas (familias, comunidades, organizaciones) en su carácter de sujetos preexistentes a las jurisdicciones estatales. Esta ampliación de reconocimientos, si bien instaló nuevas retóricas y sensibilidades públicas en torno a la diversidad constitutiva de las sociedades nacional y provinciales, prefijó lugares habilitados y topes no solo a la implementación efectiva de los derechos reconocidos, sino también a las formas de plantearlos, entenderlos y enmarcarlos (Briones, 2015). En este escenario de políticas renovadas, la comunidad Sacamata Liempichun inició los trámites formales para la repatriación y restitución del ancestro Liempichun en el año 2015. Al no percibir contestación ni acciones efectivas por parte de los agentes e instituciones directamente responsables, la comunidad decidió comenzar a articular políticamente con una red heterogénea de organizaciones militantes locales y extranjeras, otras comunidades de la región patagónica y colaboradores no indígenas (abogados, periodistas, realizadores visuales, etc.); quienes apoyaron el pedido de restitución y la difusión de la historia y la problemática comunitarias. De este modo lo explica la comunidad:

Primero que nada se hicieron reuniones vía Cancillerías. El colectivo GUIAS era como nuestro nexo entre el Estado argentino y Estado francés, por así decirlo (...) pero nunca se llegó a una resolución dentro del Estado francés (Miembro de Sacamata Liempichun, Radio Sudaca, julio 2020).

Tomamos la decisión de hacer más visible nuestra lucha. Después de la restitución de Margarita Foyelyem [en 2015], conocí a Natalia Cano, cineasta de Bariloche, y ella me propuso hacer un documental sobre la restitución de nuestro ancestro. Este documental nos abrió las puertas porque nuestro pedido estaba estancado. Luego conocimos al *lonko* Mauro Millán de la Comunidad Pillán Mahuiza [Chubut], y ahí él nos comentó que había organizaciones sociales que acompañan mucho la lucha de las comunidades. Ahí el *lonko* nos puso en contacto con la asociación “Tierra y Libertad por Arauco” (Miembro de Sacamata Liempichun, GEMAS Memoria, junio 2020).

En un camino de lucha similar, en el año 2014, la comunidad mapuche Pewel Katuwe inició trámites formales ante el Museo de Historia Natural de San Rafael con dos objetivos: solicitar el retiro de exhibición de la momia de un infante junto con su ajuar funerario, extraídos del sitio Gruta o Cueva del Indio (Rincón del Atuel), y peticionar la restitución de estos y una gran cantidad de restos óseos humanos custodiados por el museo y retenidos para su estudio por equipos locales de investigación. Frente al reclamo, y a la articulación de la comunidad con representantes de los poderes ejecutivo y legislativo de la órbita municipal, las autoridades del museo accedieron a retirar la momia de las vitrinas, reconociendo que la exposición del cuerpo “hería derechos indígenas consagrados”. No obstante, no solo los posicionamientos y móviles en torno a esta decisión distaron de ser unívocos para los implicados, sino que además el reclamo de devolución para su inhumación, en un predio en Rial del Padre⁴ gestionado para tal fin, continúa pendiente de resolución (Magallanes, 2018).

Entendemos que estas comunidades indígenas vehiculizan los reclamos de los cuerpos y ajuares de sus ancestros como sujetos políticos con derecho de autodeterminación, haciendo uso de normativas y recursos administrativos disponibles. Sin embargo, en el transcurso de los trámites, se fueron cristalizando los obstáculos y límites persistentes a la hora de efectivizar los reconocimientos invocados. En esta configuración hegemónica, en la que se distribuyen las partes que cuentan, se define cómo cuentan (Rancière, 1996) y en la que los indígenas continúan vistos como subalternos, las familias y comunidades se ven instadas a enmarcar sus demandas con ciertos términos dentro de circuitos estandarizados (cuyos pasos son repetitivos y homologados para cualquier caso), así como a identificar a los interlocutores y/o aliados apropiados en cada instancia. Con esta lógica, por ejemplo, lo explicaba un funcionario del INAI⁵ cuando se refería a cómo la comunidad Sacamata Liempichun debía redireccionar el reclamo por su ancestro ante el museo francés:

Allá [en Francia] se juntó la embajadora argentina con las autoridades del Museo del Hombre en París (...) seguramente va a tener que ser el camino político, porque el camino académico

4 Localidad ubicada en el departamento de San Rafael, significativa en las memorias indígenas locales.

5 En el año 2018 se crea (mediante la Resolución INAI N° 360/2012) el “Programa Nacional de Identificación y Restitución de Restos Humanos Indígenas” en el ámbito de la Dirección de Afirmación de los Derechos Indígenas del INAI. Este programa tiene como objetivo la coordinación, articulación y asistencia en el seguimiento y ejecución de las acciones para la restitución de restos humanos indígenas.

seguramente nos digan que no. Así que va a tener que ser el camino político. Cien por ciento que nos van a decir que no, ya me lo dijeron los científicos del museo y nos obturaría, el camino político de la ley específica de restitución... si bien tienen todo el derecho de reclamar, nosotros los vamos apoyar, pero las instituciones europeas son monolíticas y tienen todos los tesoros del mundo y no aflojan (Funcionario del INAI, Cano 2020).

Esta afirmación, que asegura que el “camino científico” es a todas luces adverso, mientras que el “camino político” de un proyecto de ley específica sería el único intento promisorio, pone de manifiesto la vitalidad de una histórica estructura de desigualdad, amén del respeto y la celebración de la “diversidad” en esferas locales, nacionales e internacionales. Se trata de aquella que reproduce y oculta el predominio de la moderna división del mundo entre aquellos que solo tienen “culturas”, es decir, visiones y costumbres folklorizadas (los indígenas) y aquellos cuya misión es superior por cuanto producen conocimiento universal sobre la (única) realidad (los científicos) (Blaser, 2019). Tal es así que, en las instituciones de investigación y/o museos afectados por las demandas, son las prioridades, en última instancia, del interés científico y la potestad estatal las que perfilan las respuestas y argumentaciones:

El eje central de esto [se refiere al museo] ha sido la arqueología, entonces no podemos decir “te doy todo el material arqueológico porque es tuyo”, porque lo reclame alguna comunidad o esta comunidad aborígen, porque entonces cierro el museo (...). Está totalmente abierto el museo, que venga el *lonko* con la (...) *werken*, vengan, no sé, cuando quieran, participen con nosotros, interiorizate de las investigaciones, a ver qué es lo que se hace, por qué se hace, para qué se hace. (...) yo no te puedo dar ahora, por ejemplo, la momia que hay acá del Atuel, ni te puedo dar todos los restos arqueológicos (Funcionario del Museo de Historia Natural, Ciudad de San Rafael, abril 2017).

La primera nota formal fue en el año 2015 y la información que el Museo del Hombre supuestamente nos pedía era documentación que acreditara nuestro parentesco. Nosotros armamos un informe largo y extensivo, que nos llevó mucho tiempo, son más o menos 100 páginas con documentación que lo acredita, y aun así nos lo negaron desde el museo (Miembro de Sacamata Liempichun, Radio Sudaca, julio 2020).

En el año 2019, y nuevamente por falta de respuestas, la comunidad Sacamata Liempichun presentó una solicitud de intervención ante la Organización de Naciones Unidas (ONU); gracias a la cual el reclamo entró en sesión junto a pedidos de restitución tramitados ante el Estado francés por grupos de otras latitudes. En esa sesión, los “expertos” sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU reclamaron que los museos de los Estados miembros sean “descolonizados” y restituyan a “sus pueblos originarios” los “restos humanos y objetos de culto” que fueron saqueados desde la llegada de europeos a Sudamérica (Telam, septiembre 2020).

Aun con acentos favorables, entendemos que los órganos internacionales, como las áreas gubernamentales nacionales destinadas a velar por el ejercicio de derechos indígenas, son actores cuyas declaraciones y prácticas ratifican, dentro de contornos precisos, las primacías y las formas tolerables de los reclamos y aspiraciones.

Es sabido que las cosmovisiones y las prácticas culturales de los grupos indígenas estructuran buena parte de las disposiciones de instrumentos jurídicos claves⁶. Sin embargo, una vez que “lo cultural” entra en el lenguaje de los derechos, no lo hace solamente para ser visibilizado o defendido, sino porque permite a las voluntades hegemónicas un doble movimiento. Por un lado, la extensión de su delimitación y control, es decir, su legibilidad queda capturada en la matriz administradora de significados. Por otro lado, esa centralización en el plano de la cultura, o de la “diferencia cultural”, permite también un desplazamiento: se centraliza la diversidad en el plano cultural sincrónico, dejando sin consideración los dominios que enraízan en el tiempo y en el espacio, es decir, en las temporalidades-territorialidades heterogéneas de los grupos indígenas. Tal indistinción y ambigüedad de categorías es altamente productiva para las articulaciones contextuales de hegemonía (Rufer, 2019). Nos interesa presentar a continuación, y como ejemplo del llamado a la “salvaguarda cultural”, los términos de un fragmento del documento de la ONU a favor del reclamo de la comunidad Sacamata Liempichun:

los derechos de los pueblos indígenas a la religión, la cultura, la espiritualidad, la educación y los conocimientos tradicionales son vulnerados cuando otros adquieren, utilizan y retienen ilícitamente sus objetos culturales, restos humanos y patrimonio cultural inmaterial (...) entre los daños ocasionados figuran el menoscabo de la dignidad humana, la dificultad para el ejercicio de prácticas espirituales sin los objetos religiosos necesarios y la incapacidad de cumplir las obligaciones culturales de cuidar de los muertos y de los objetos de culto (...) Los museos, universidades y otras instituciones que mantienen colecciones deben colaborar para garantizar el respeto y la aplicación de la Declaración (Telam, septiembre 2020).

Creemos que discursos como este, replicados por expertos de la ONU, funcionarios del INAI y otros representantes estatales, si bien se pronuncian a favor de los reclamos indígenas, no necesariamente colaboran con descentrar las formas de estatalidad impuestas sobre sus cuerpos y objetos confiscados. Tampoco cuestionan la supremacía de la práctica científica como vía de conocimiento que oblitera la enunciación pública de los marcos indígenas y la validación sin tutela de sus procesos de deliberación. Dentro de lo posible en la política “razonable” (Blaser, 2019), donde se suponen acuerdos entre demandantes y demandados respecto de aquello que está en disputa, las narrativas y acciones de las comunidades apelan a estrategias y lenguajes de contienda disponibles (Roseberry, 1994). En este campo de conflictos,

⁶ Como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el art. 75 inc. 17 de la Constitución nacional y un espectro de normas nacionales y provinciales.

los bagajes de saberes y prácticas mapuche y tehuelche-mapuche resultan legalmente productivos no porque se consideren «verdaderos» (es decir, un método para determinar la verdad), sino porque son “creencias” (Povinelli, 1995 en Ramos, Sabatella y Stella, en prensa) y, por lo tanto, forman parte de la gubernamentalidad multicultural con la que los Estados nacionales y organismos multilaterales actuales demuestran su voluntad de reconciliación liberal (Ramos, Sabatella y Stella, en prensa).

De todos modos, las agencias indígenas no dejan de poner en juego sentidos de pertenencia y diferenciación, subjetividades y relacionalidades, menos definidas por la posesión inmutable de territorios y materias que por las formas de transitar por e inscribirse en comunidades espacializadas de seres humanos y no-humanos, de vivos y muertos. Es decir, a pesar de las estructuras de subalternización persistentes, las familias y comunidades van resemantizando los espacios delimitados por la política pública patrimonial, ya sea transformándolos en moradas de apego u ocupándolos como instalaciones estratégicas para intervenir en ellos con sus propios proyectos políticos (Grossberg, 2003; Ramos, 2005). Entendemos, así, la relacionalidad indígena (Carsten 2000; Ramos 2017) como una trama dinámica de trayectorias y vínculos en la que los ancestros constituyen agentes claves con injerencias concretas en los rumbos de lucha y las formas de resistencia; aspectos que serán mejor aludidos en el apartado final.

Palabras finales: la agencia política de los ancestros

¿Cómo pensamos la política desde el punto de vista de los disensos sobre lo evidente o lo razonable en torno a los restos humanos indígenas? Como explica Arturo Escobar, el concepto de “ontología política” apunta a nombrar las dimensiones políticas y ontológicas como dominios intrincados: por un lado, toda ontología o visión del mundo crea una forma particular de ver y hacer la política; por el otro, muchos conflictos políticos refieren a premisas fundamentales sobre lo que son el mundo, lo real y la vida; es decir, a ontologías (Escobar, 2014: 13). En este camino, los reclamos por el retorno de los ancestros se apoyan en posicionamientos “otros” irreductibles, a través de los cuales las comunidades y familias mapuche y tehuelche-mapuche discuten con el Estado y con la llamada política racional:

Porque para el Estado está todo bien con los mapuche o con los tehuelche que vengan y le muestren las comidas, que le muestren los bailecitos, que le muestren un canto... ¡todo eso está muy lindo! Pero cuando vamos al tema real, del territorio, de qué significa el territorio para los pueblos originarios, ahí somos los delincuentes. Cuando queremos volver al territorio, volver a fortalecernos, cuando queremos estar ahí de vuelta con nuestra gente, con nuestros ancestros, y con todo lo que simboliza eso, ahí no nos dejan. Ahí somos los usurpadores, los delincuentes, y ahí empieza el problema (Miembro de Sacamata Liempichun, Cano 2020).

En sus luchas e interacciones más cotidianas, las aspiraciones de retorno de sus ancestros también giran en torno a horadar las premisas de la ontología

dualista occidental; modelo que parte de separar como dominios autónomos la naturaleza y la cultura (o sociedad) para descomponer luego esa dualidad en varias otras (humano-no humano; mente-cuerpo; nosotros-ellos) que producen “realidad” (Blaser y De la Cadena 2009; Escobar 2015; Blaser 2019). Así, los proyectos políticos de las familias indígenas desarticulan el ensamblaje moderno, sostenido por los Estados, sus leyes y las disciplinas científicas, para dar lugar y visibilizar otras formas de entender, conocer, relacionarse y ser en el mundo:

capaz que vos sentís que el lugar está necesitando como una fortaleza. Es muy especial eso, la otra vuelta donde lo hicimos fue un lugar muy especial. La última vez lo hicimos cerca del Valle Grande [refiere a la celebración del Año Nuevo Mapuche]. Pero ocurrió algo, nosotros hicimos la ceremonia y, podés ver las noticias que pueden estar en los diarios, a los pocos días se encontró ahí cerca un cuerpo antiquísimo. Porque eso es lo que siempre te dicen, que a veces las ceremonias abren lugares, ¿viste? Y eso nos pasó con eso. Un cuerpo que todavía lo están estudiando (...) vos te olvidaste de todo ahí, vos estás en eso, en lo tuyo, que es lo nuestro... y en la ceremonia, cuando logras eso, mucha gente después de la ceremonia, bueno no mucha, pocos son, se tienen *pewma* (sueños), lo que nosotros decimos sueños. Porque se despiertan cosas (...) yo no busco nada en esto, nada que no sea una tranquilidad que me ha dado esto de saber que los nuestros están, siempre estuvieron, vos podés lograr que se despierten, ¿viste?, y vuelvan a salir (Miembro de Pewel Katuwe, Ciudad de San Rafael, junio 2015).

Estos sentidos de pertenencia y relación con un territorio ancestral se tornan inasibles, mucho menos administrables, desde los lenguajes burocráticos y jurídicos. Las relacionalidades entre humanos, ancestros y no humanos no solamente enactúan (Ramos, 2016) un mundo propio y constituyen las existencias recíprocas de unos y otros, sino que además devienen en un posicionamiento político. Es esta lógica de la relacionalidad la que activa el poder de las alianzas entre los seres que cohabitan el territorio común como modelo de convivencia a ser practicado y reivindicado; planteando, al mismo tiempo, los disensos subyacentes con los criterios de conocimiento, veracidad y racionalidad estatal-científicos:

recuperar el Territorio implica, además, recuperar la memoria (...) volver a habitarlo como tehuelche mapuche. En este proceso es necesario que nuestros ancestros retornen a la tierra, para que puedan existir en sus vínculos con nosotros y con las distintas fuerzas de nuestro entorno (...) *Pu eltun* (los enterratorios) no solo son lugares muy afectivos para nosotros, sino también moradas, puentes, sitios de intercambio. Poder cuidarlos y resguardarlos es primordial para nosotros porque nos permiten conectar con las fuerzas del lugar y con nuestros antepasados (...) también son las huellas de una relación histórica con ese territorio que se profundiza en el tiempo; son evidencias materiales para nuestras demandas territoriales (...) nuestros ancestros siguen siendo

agentes de nuestra historia (Comunidad Sacamata Liempichun, GEMAS Memoria, junio 2020).

Como lo señalan los y las integrantes de las comunidades, las luchas por el retorno de sus ancestros no se distinguen de las luchas por la recuperación, reafirmación y/o el resguardo territorial. Estas, a su vez, están atravesadas por una concepción amplia de lo que las comunidades mapuche y tehuelche-mapuche entienden por “recuperar”. En este sentido, el proceso de recuperación atañe a todos los componentes que hacen a los pueblos y que, en su conjunto, son fundamentales para refundar el pasado, restaurar las memorias y reconstruir sus relacionalidades y pertenencias en el presente. Retornar a sus territorios, junto con sus ancestros y las fuerzas del lugar, es volver a habitarlos y relacionarse recíprocamente desde marcos de interpretación y formas de ser y actuar en el mundo que fueron interrumpidos y fragmentados:

Estando en el Territorio nosotros sabemos que somos de acá. Que nuestros *kuifikecheyem* (ancestros), abuelos, andan por el territorio, sus *püllü* se manifiestan. Aparecen en *pewma*, en perimontun, nuestros abuelos andan acá, se los ve. Eso es porque nosotros tratamos de hacer bien las cosas, tratamos de cumplir con los abuelos, con los *pu lonko* (Comunidad Sacamata Liempichun, GEMAS Memoria, junio 2020).

Para finalizar, entendemos que conectar desde los propios lugares de enunciación es desobedecer: nombrar las pérdidas, las presencias y las ausencias, desde las que se construye comunidad, carga de sentidos una experiencia que es indudablemente histórica y que desafía, como pocas, las apetencias bio y necropolíticas de los poderes instituidos (Rufer, 2019). Y es denunciar la continuidad de los procesos de despojo y resistencia que las narrativas públicas (en tanto acentúan el tiempo homogéneo del Estado tutelar) y las del patrimonio (en tanto objetivan la “diferencia” fuera del tiempo y dentro de los límites de lo enunciable) pretenden dar por clausurados.

Bibliografía

- Achilli, E. (2005). *Investigar en Antropología Social: los desafíos de transmitir un oficio*. Centro de Estudios Antropológicos en Contextos Urbanos, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- Agüero Blanch, V. (1971). “Malargüe, pueblo trashumante”. En: *Anales de Arqueología y Etnología*, Tomos XXIV y XXV, 209-223. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Agüero Blanch, V. (2014). Etnografía general del departamento de Malargüe. *Anales de Arqueología y Etnología*, Tomos 68-69, 19-152. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Aldazabal, V. (2009). Restos arqueológicos y derechos humanos. *Desde La Patagonia. Difundiendo saberes*, 6, (8).
- Ayala Rocabado, P. (2007). Relaciones entre atacameños, arqueólogos

y Estado en Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas*, (33), 133-157.

Ayala Rocabado, P. (2014). Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas*, (49), 69-94.

Barabas, A. (2014). Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios. *Configurações*, 14 [en línea].

Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *Séminaire 2018-2019. Perspectives comparatives sur les droits des peuples autochtones*, 3-11.

Blaser, M. y De la Cadena, M. (2009). Introducción. *World Anthropologies Network E Journal*, 4, 3-10.

Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Comp.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, (pp. 9-36). Buenos Aires: Antropofagia.

Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional y popular” de la última década. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (21), 21-48.

Briones, C. y Ramos A. (2010). Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En Gordillo, G. y S. Hirsch (Comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia*, Buenos Aires: La Crujía.

Canals Frau, S. (1937). Etnología histórica de la provincia de Mendoza. Una valiosa documentación. *Relaciones*, Tomo I, 91-106. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Carsten, J. (2000). Introducción. En Carsten, J. (ed.); *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press. 1-36

Crespo, C. (2005). ¿Qué pertenece a quién?: procesos de patrimonialización y pueblos originarios en Patagonia. *Cuadernos de Antropología Social*, (21), 133-149.

Crespo, C. (en prensa). 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. En I. C. Jofré y C. Gnecco (Eds.), *Políticas patrimoniales, violencia y despojo en Latinoamérica*. Editorial de la Universidad Nacional del Centro.

Curtoni, R. (2004). La dimensión política de la Arqueología: el patrimonio indígena y la construcción del pasado. En *Aproximaciones contemporáneas a la Arqueología Pampeana. Perspectivas teóricas, metodológicas, analíticas y casos de estudio*, (pp. 437-449). Bolívar: El Impresor SRL.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio. *Cuadernos de antropología social*, (41), 25-38.

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

Endere, M. (2002). Arqueología, política y globalización. ¿Quién se ocupa del patrimonio arqueológico? *Cuadernos FHyCS-UNJu*, (18), 69-76.

Endere, M. (2016). Derechos y reclamos de los pueblos indígenas. *Ciencia Hoy*, 26, (152), 25-31.

Endere, M. y Rolandi, D. (2007). Legislación y gestión del patrimonio arqueológico. Breve reseña de lo acontecido en los últimos 70 años. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 32, 33-54.

Gnecco, C. (2012). Paisaje con golem. *Pueblos originarios en los museos, Museo Chileno de Arte Precolombino*, Serie ArtEncuentro, 53-60.

Gnecco, C. (2014). Multivocalidad, años después. En M. Rivolta et al. (Eds.), *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*, (pp. 33-46). Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara.

Gnecco, C. (2017). El patrimonio en tiempos multiculturales. En J. Tobar, A. Zárate y J. Grosso (Coords.), *El patrimonio cultural en tiempos globales*, (pp. 27-54). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Grossberg, L. (2003). Identidad y Estudios Culturales: ¿No hay nada más que eso? En S. Hall y P. Du Gay (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural*, (pp. 148-180). Buenos Aires: Amorrortu.

Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Jofré, I. C. (2014). The mark of the indian still inhabits our body. On Ethics and Disciplining in South American Archaeology. En A. Haber y N. Sheper (Es.), *After Ethics: ancestral voices and postdisciplinary worlds in archaeology*, (pp. 55-78). Nueva York: Springer. Colección: Ethical archaeologies: the politics of social justice.

Jofré, I. C. y Gómez, N. (en prensa). El regreso de nuestros ancestros a su morada: Reflexiones sobre los archivos de la demanda warpe desde la mirada de sus protagonistas. En I. C. Jofré (Ed.). *Cartografía de conflictos en territorios indígenas de Cuyo*. Editorial de la Universidad Nacional de San Juan.

Huircapán, D. et al. (2017). Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos mortales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 26(1), 57-75.

Lazzari, A. (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), 35-63.

Lazzari, A. (2011). Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1, (1), [en línea].

Lenton, D. (2010). Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. *Anuario Antropológico*, I, 57-97 [en línea].

Magallanes, J. (2018). *De "advenedizos" y "extintos" a sujetos políticos. Una aproximación etnográfica a las formas de ser mapuche y pehuenche en la contemporaneidad mendocina*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

Masotta, C. (2017). La cicatriz de Margarita Foyel. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 4, (8), 66-85.

Quijano, A. (2003). Notas sobre raza y democracia en los países andinos. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 9 (1), 53-59.

Ramos, A. (2005). *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

Ramos, A. (2009). De la Costa a la Cordillera: los procesos de regionalización de la alteridad indígena en una misma provincia. En *Actas de la VII Reunión de Antropología del Mercosur, Diversidad y Poder en América Latina. 29 de septiembre al 2 de octubre*

Ramos, A. (2016). La "ontología política" y sus lugares inasibles de enunciación. Una revisita a la expresión mapuche de "estar en lucha". En *II Congreso Internacional Los Pueblos Indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI, Avances, perspectivas y retos. CIPIAL*. Santa Rosa. 28 al 31 de octubre

Ramos, A. (2017). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En A. Bello et al. (Eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*, (pp. 32-50). Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

Ramos, A y Delrio, W. (2005). Trayectorias de oposición. Los mapuche y tehuelche frente a la hegemonía en Chubut. En Briones C. (Comp.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Ramos, A; Sabatella, M. E. y Stella, V. (en prensa). Piedras, rocas y escombros. Reflexiones sobre la existencia, el devenir y la producción de lo tangible en las memorias. En Sabatella M. y Stella, V. (Eds.), *Memorias de lo tangible. Lugares y naturalezas en contextos de subordinación y alteridad*, Aperturas: UNRN, Viedma.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rodríguez, M. (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En C. Crespo (Comp.), *Tramas de la diversidad: Patrimonio y Pueblos Originarios*, (pp. 67-100). Buenos Aires: Antropofagia.

Rodríguez, M. (2019). Etnografía adjetivada, ¿antídoto contra la subalternización? En L. Katzer y H. Chiavazza (Eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*, (pp. 274-332). Mendoza: Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo

Rodríguez, M. (en prensa). Los enterratorios indígenas como campo de disputa. Reflexiones desde la ontología política. En C. Jofré y C. Gnecco (Eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*. Olavarría, Editorial de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN).

Roseberry, W. (1994). Hegemony and the Language of Contention. En Scott, J; Gilbert, M. y Nugent D. (Eds.), *Everyday Forms of state Formation: Revolution and Negotiation of Rule in Modern México*, (pp.355-366). Durham and Londres: DukeUniversityPress.

Rufer, M. (2014). La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de México. *Antíteses*, 7 (14), 94-120.

Rufer, M. (2016). El patrimonio envenenado: Una reflexión sin garantías sobre la palabra de los otros. En F. Gorbach y M. Rufer (Coords.), *(In) disciplinar la investigación: Archivo, trabajo de campo y escritura*, (pp. 85-113). México, DF: Siglo XXI Editores y Casa abierta al tiempo, Universidad Autónoma

Metropolitana.

Rufer, M. (2019). La cultura como pacificación y como pérdida: Sobre algunas disputas por la memoria en México. En C. Salamanca Villamizar y J. Jaramillo Marín (Eds.), *Políticas, espacios y prácticas de memoria. Disputas y tránsitos actuales en Colombia y América Latina*, (pp. 75-110). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Rusconi, C. (1962). *Poblaciones Pre y Posthispánicas de Mendoza*. Mendoza: Imprenta Oficial.

Saldi, L. (2009). Construcciones del espacio y de la identidad provincial mendocina. Disputas de ayer y hoy. En P. Vermeren y M. Muñoz (Comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig*, (pp. 507-516). Buenos Aires: Colihue.

Sardi, M. et al. (2015). Debates y decisiones políticas en torno de la exhibición de restos humanos en el Museo de La Plata. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 17, (2).

Salerno, V. (2013). Arqueología pública: Reflexiones sobre la construcción de un objeto de estudio. *Revista Chilena de Antropología*, Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, (27), pp. 7-37

Stella, V. (2016). "¿Quién fue el verdadero salvaje en todo esto?": Las dimensiones morales en torno a la restitución de restos humanos indígenas. *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, 37(2), 61-78.

Stella, V. (2018). *Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas: Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina

Vezub, J. (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].

Vezub, J. (2016). Hacia la devolución de los restos de Liempichun-Sacamata; Asociación Civil; *Ciencia Hoy*. Disponible: <https://core.ac.uk/download/pdf/159288254.pdf>

Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, (9), 131-152.

Fuentes

Cano, N. (2020). Gigantes. Largometraje. Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales (INCA), Argentina. Disponible en <http://www.fidba.com.ar/2020/programa/gigantes/> (09/09/2020)

Lof Sacamata Liempichun (2020) La historia del Lof Sacamata-Liempichun (Paraje Payaniyeo. Alto Río Senguer, Chubut). El reclamo y el pedido de restitución de nuestro ancestro. En GEMAS Memoria. *Que corra la voz*. Disponible en: <https://gemasmemoria.com/2020/07/03/la-historia-de-la-lof-sacamata-liempichun-paraje-payaniyeo-alto-rio-senguer-chubut-el-reclamo-y-el-pedido-de-restitucion-de-nuestro-ancestro/> (03/06/2020)

La ONU pidió que los museos sean "descolonizados" y fortalece un reclamo tehuelche|| (Septiembre 2020). Telam. Disponible en: <https://www.>

telam.com.ar/notas/202009/518613-la-onu-pidio-que-los-museos-sean-descolonizados-y-fortalece-un-reclamo-tehuelche.html (26/09/2020)

Pedido de repatriación internacional de los restos y pertenencias de Gigante Liempichun (julio 2020). Radio Sudaca. Disponible en: [https://www.radiosudaca.org/2020/07/14/pedido de-repatriacion-internacional-de-los-restos-y-pertenencias-de-gigante-liempichun/](https://www.radiosudaca.org/2020/07/14/pedido-de-repatriacion-internacional-de-los-restos-y-pertenencias-de-gigante-liempichun/) (14/07/2020)

Valentina Stella es doctora en Antropología Social de la Universidad de Buenos Aires. Becaria postdoctoral del CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos del Cambio (IIDyPCa/UNRN/CONICET). Docente de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN) y de la Universidad Nacional del Comahue (UNCO). Desde el año 2008 forma parte de la Red de GEMAS (Grupos de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas).

Julieta Magallanes es licenciada en Ciencias Antropológicas (orientación sociocultural) y doctora en Antropología, ambas titulaciones expedidas por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becaria postdoctoral en el Instituto Patagónico de Ciencias Sociales y Humanas (IPCSH) del CCT CONICET CENPAT ubicado en la ciudad de Puerto Madryn (Chubut, Argentina). En los últimos años, ha ejercido cargos docentes en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad Nacional de Cuyo (UNCu).