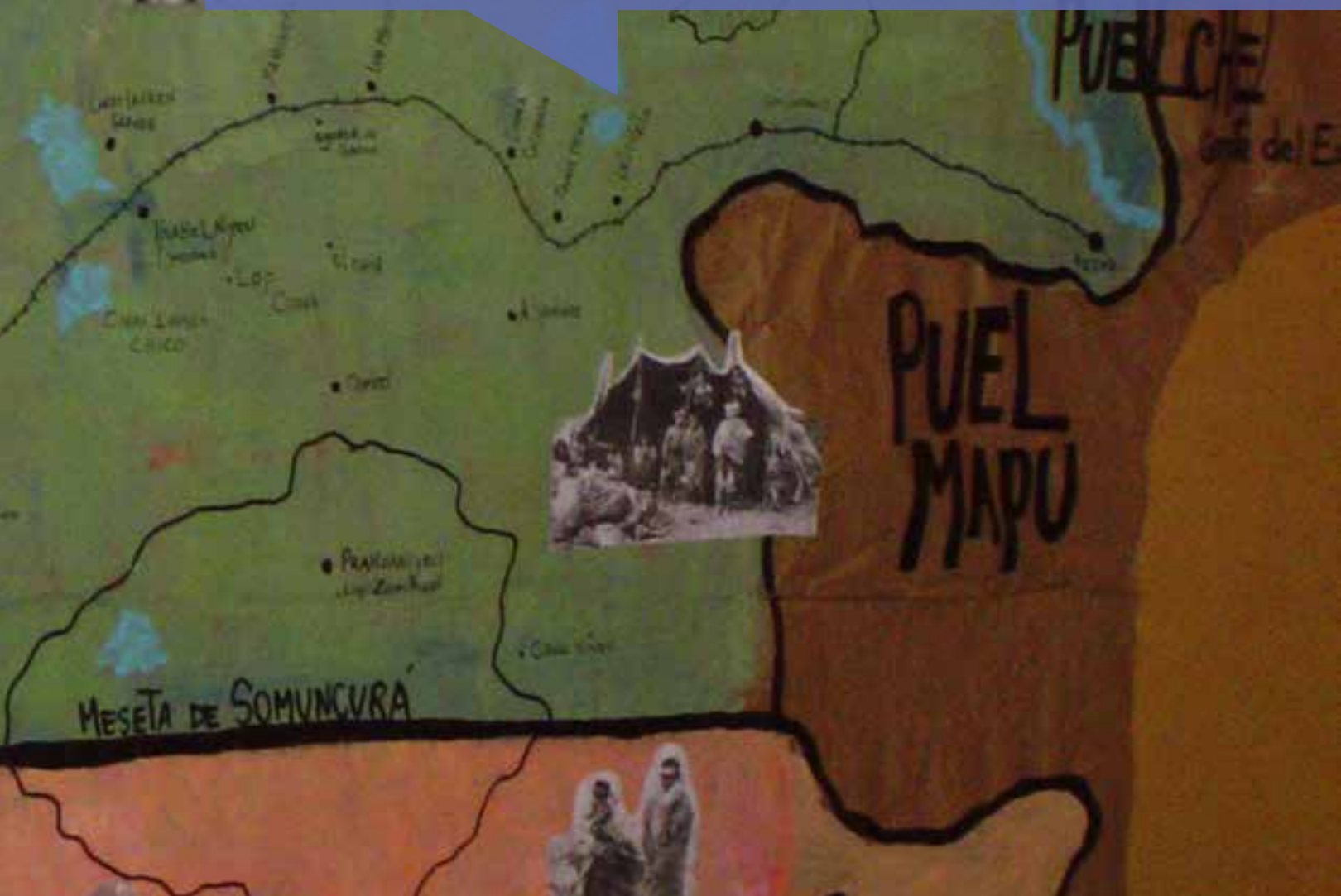




por **CAROLINA CRESPO**. Doctora en Antropología Social y Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigadora Adjunta del CONICET y profesora de grado y posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires

EL RECLAMO POLÍTICO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS NO SE LIMITA A LA RESTITUCIÓN. TAMBIÉN DENUNCIA EL EJERCICIO DE VIOLENCIA FÍSICA, MORAL Y EPISTÉMICA QUE SIGNIFICÓ LA PATRIMONIALIZACIÓN DE RESTOS HUMANOS, ESPACIOS Y “OBJETOS” INDÍGENAS.

“ESTAMOS VIVOS”. PATRIMONIO, FRAGMENTACIONES Y HERIDAS ABIERTAS



Stand de la comunidad mapuche Cayún en la “Fiesta de las colectividades y las familias” en Lago Puelo, 2014. Fotografía de campo de Carolina Crespo.

Los pueblos indígenas no hemos desaparecido, estamos vivos. Y el hecho de estar yo acá y estar mis hermanos de la comunidad Quilmes de Tucumán, da testimonio de que los pueblos indígenas existimos. Somos una realidad. No hemos desaparecido. (...) disculpen si soy muy reiterativo, pero es la cuestión así: que los patrimonios culturales de los pueblos indígenas son nuestros y tienen que estar en nuestras comunidades de nuestros pueblos. Que tienen que volver a nuestros lugares sagrados. ¿Por qué? Porque si no, no puede haber equilibrio en nuestra cosmovisión. Cuando se han arrancado lugares, cosas, nuestra parte espiritual, nos han sacado partes nuestras. O sea, a un ser humano si le sacan un pie no puede caminar. A nosotros nos han sacado muchas partes de nuestra espiritualidad. Entonces, yo creo que es hora de empezar a hacer esa reparación. Porque a los pueblos indígenas (...) nos faltan muchas cosas que nos han robado, nos han saqueado y eso. No estamos completos. (...) Porque esos lugares, esas perforaciones que se hicieron, en tiempos de la mal llamada 'Campana del Desierto', o la 'Campana del Chaco', es parte de nuestra vida, es parte de nuestros sentimientos, es parte de nuestro ser", decía Jorge Ñancuqueo, presidente de la Organización de las Naciones de Pueblos Indígenas en Argentina, en un "Seminario de patrimonio arqueológico y derechos de los pueblos indígenas" organizado por la Dirección de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, y la Sociedad Argentina de Antropología, con el apoyo de la Universidad Nacional de San Martín, en el año 2008.

El relato era más extenso. Apuntaba a reflexionar críticamente sobre aspectos que, desde la reapertura democrática en la Argentina, comenzaron a aflorar en el espacio público en torno a los procesos de patrimonialización de manifestaciones culturales y restos humanos indígenas. El marco organizador del evento –la Secretaría de Derechos Humanos y la Sociedad Argentina de Antropología–, los participantes invitados a debatir –indígenas, abogados, académicos– y los términos de este referente indígena se reiteran en muchas demandas de los pueblos originarios en este terreno. Nos hablan de la especificidad que ha seguido la trayectoria de estas políticas, las omisiones y contradicciones que las atraviesan y, como destacaba otro mapuche, la opacidad del lenguaje. En líneas generales, las políticas patrimoniales se asientan



sobre un régimen de propiedad que se gesta con la creación de los Estados nacionales y su ejercicio de soberanía y administración de lo viviente y la muerte. En particular, la patrimonialización de restos humanos, espacios y "objetos" indígenas se configuró bajo un ejercicio de violencia física, moral y epistémica. Como lo expresa aquel indígena, en su relato de la eliminación física y extracción de sujetos, objetos y entornos que pasaron luego de las campañas militares de fines del siglo XIX, a ser convertidos en "ruinas" y "restos" a extraer, estudiar, "conservar" y/o exhibir en instituciones. Por otro lado, del impedimento de ser ellos quienes pudiesen fijar sentidos

El mismo proyecto “modernizador” y “civilizador” que exterminó a gran parte de la población indígena y sometió al indígena vivo, decidía “conservar”, “poseer” y definir aquello que ahora categorizaba como “piezas” de museo, “evidencias” de investigación científica, “curiosidades” de colección y exhibición pertenecientes al Estado-nación.

sobre sí mismos y decidir sobre lo propio. El mismo proyecto “modernizador” y “civilizador” que exterminó a gran parte de la población indígena y sometió al indígena vivo, decidía “conservar”, “poseer” y definir aquello que ahora categorizaba como “piezas” de museo, “evidencias” de investigación científica, “curiosidades” de colección y exhibición pertenecientes al Estado-nación.

En las últimas décadas, muchos indígenas denuncian la paradoja de un dispositivo que ha justificado la colección de sus objetos, cuerpos y espacios argumentando la posibilidad del recuerdo frente a la pérdida o desaparición del indígena como *destino*, sin revisar su rol en el mismo *proyecto* desaparecedor. Hacia comienzos del siglo XX las colecciones museales se colmaron de objetos, registros visuales, escritos y cuerpos de sujetos indígenas diseccionados y cosificados bajo un ordenamiento y clasificación occidental que les quitó en muchas ocasiones su nombre, su entorno de referencia y relación con otros, su sentido y valor. Paralelamente, exhibía sus fragmentos en sus salas como un “otro” extinguido o en vías de extinción dentro de un ordenamiento leído como irreversible hacia la modernidad y el capitalismo.

Una parte importante de esas colecciones se conformó de esqueletos y cráneos saqueados o exhumados de tumbas que fueron donados a museos y luego desmembrados y estudiados allí para “documentar” tipologías raciales. Otra parte se constituyó de objetos huaqueados, comprados, canjeados o extraídos en el marco de expediciones científicas. Pero también, una porción de la colección anatómica, 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”, fueron trasladados allí como personal de servicio y objeto de estudio a pedido de su director y, una vez muertos, estudiados y exhibidos como parte de su acervo patrimonial. Fuera de sus contextos físicos y sociales, las expresiones culturales, paisajes y cuerpos indígenas fueron convertidos en vestigios de una “historia” contemplada pasada o a punto de desaparecer –“el pasado indígena ausente o en vías de extinción”, el “origen del hombre primitivo”, el “ancestro de la nación”– con desigual jerarquía respecto de otras historias y repertorios patrimoniales enaltecidos.

Enunciar la privación, glosar derechos

¿Cómo se procesan, habitan y enuncian omisiones, violencias y despojos? En las últimas décadas, algunos indígenas comenzaron a reflexionar sobre el “patrimonio” como una categoría pasible de ser utilizada desde una instancia reivindicativa y política. Recurrieron a este término para reclamar derechos y lo redefinieron ya no como una selección de aspectos representativos de la cultura sino como la cultura en sí misma. “*Nuestro patrimonio cultural es todo*”, me decía en una entrevista una mapuche en 2005, replicando algo que también había sido emitido en el Foro Nacional de Participación de los Pueblos Indígenas de 1997 y en el Foro Nacional “Derechos de los Pueblos Indígenas en la Política Pública” de 2004. Esta visión del patrimonio como totalidad se relaciona con la preocupación por habilitar memorias, cuerpos y experiencias que fueron escindidas y “expropiadas” o bien devinieron “silenciadas y guardadas” como producto de imposiciones. El desplazamiento de la noción de “pérdida” hacia la noción de “extracción” o a lo “guardado en silencio” expone aquello que los sectores hegemónicos omiten: la conquista y la colonialidad impuesta. Asimismo, revela las formas a través de las cuales los indígenas definen y redefinen, de manera variada y en cada contexto, como señala la antropóloga Sabatella, ejercicios de poder, desacreditaciones, “discontinuidades y continuidades” producto de violencias y de luchas elaboradas frente a estas. Sin embargo, la mayor parte de los reclamos indígenas dentro del campo patrimonial en la Argentina se concentra en torno a restituciones de cuerpos humanos cuya demanda no se orienta a través del lenguaje patrimonial. Los indígenas reclaman a sus “ancestros/antepasados” –sea por lazos de consanguinidad y/o político-afectivos– que se encuentran en museos o han sido desenterrados. Y es que, para ellos, los sujetos y sus “objetos” comportan un valor especial y una relación viva y afectiva con el espacio, el entorno, las personas, que no se rigen por los marcos en los que fueron incorporados dentro del campo patrimonial. Varios miembros de la Comunidad India de Quilmes relatan sobre enfermedades y muertes ocurridas durante la reconstrucción de la Ciudad Sagrada de Quilmes a raíz de vapores desprendidos –“antimonia”– por el desentierro de objetos –metales que se denominan “tapados”– y cuerpos –de “los antiguos”– cuyos equilibrios fueron interrumpidos con su remoción. En una línea similar, los mapuche de la Comarca Andina del Paralelo 42º, en la Patagonia argentina, critican cualquier tipo de excavación y colección –pasada y actual– de restos humanos indígenas y de aquellos objetos que estuviesen enterrados con ellos. Manifiestan la pertenencia indígena de esos cuerpos, su respeto hacia sus antepasados y/o el efecto peligroso e irreversible que puede producir el desentierro de los mismos, sintomáticamente adjudicado a un “extranjero” o un “blanco”. Conciben a los “muertos” no como un objeto inerte

del pasado sino dentro de un marco interpretativo que los inscribe como ancestros o antecesores que ocupan un espacio, poseen poder y acción sobre los sujetos en el presente e interactúan con quienes aún permanecen vivos a través de señales o sueños. Las restituciones se asientan en un proceso de revisión y reconstrucción de una cadena de vínculos genealógicos, de memorias dolorosas de violencia y, en ciertos casos, de gestas de luchas indígenas por otros derechos, entre ellos, el derecho al territorio y a reconstituirse como cuerpo político. Algunas restituciones de cuerpos humanos, e incluso la restitución de la Ciudad Sagrada de Quilmes, se articulan con demandas territoriales irresueltas y expectativas de revertir regímenes de saber y poder. Las restituciones involucran a indígenas y no indígenas que colaboran en el reclamo y suelen estar impregnadas de tensiones. El regreso de algunos cuerpos indígenas a comunidades y territorios mapuche y mapuche-tehuelche en estos últimos años en Chubut y Río Negro, especialmente de los cuerpos de Inakayal, su mujer y Margarita Foyel, fueron vivencias fuertemente emotivas ligadas a eventos críticos y heridas todavía abiertas como pueblo indígena. La restitución fraccionada de estos cuerpos, las numeraciones marcadas en los huesos, el alambre con el que

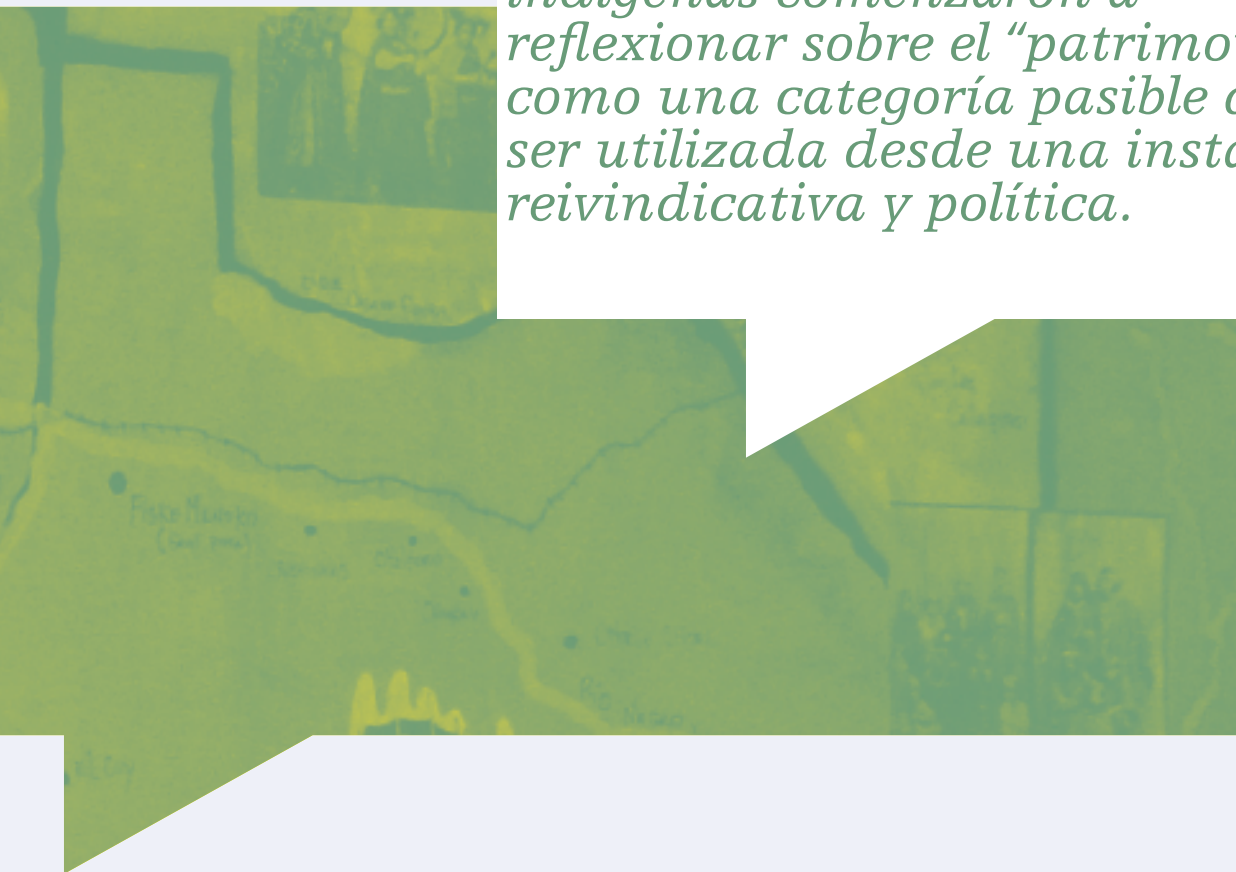



fueron atados, etc., volvieron palpable y visible la crueldad del genocidio indígena sobre el que se gestó la nación y las políticas patrimoniales, y habilitaron la reflexión acerca de su duración: “*El genocidio sigue existiendo, la tortura sigue existiendo, la persecución política sigue existiendo*” (Programa *Zungukelutakuyen*, Radio Nacional El Bolsón, 2015). Paralelamente, estas restituciones posibilitaron anudar vínculos entre indígenas vivos y con los ancestros, completar el ciclo de esos sujetos restituidos y, al mismo tiempo, ponderar conocimientos, figuras y prácticas culturales que se conciben propias.

Ahora bien, algunos indígenas no reclaman públicamente manifestaciones culturales, saberes y cuerpos que fueron patrimonializados. La ausencia de reclamo no implica necesariamente falta de interés. Los sentidos otorgados a ciertos pasados, producciones patrimoniales y/o tradiciones pueden asumir trayectorias complejas, heterogéneas e incluso ambivalentes en lo que respecta a su adscripción y significación, pues se interrelacionan de maneras variables con discursos y prácticas hegemónicas construidas en torno a ellos en el pasado y en el presente. Para dar algunos ejemplos, aunque algunos mapuche en la Comarca Andina no han reclamado públicamente el “patrimonio arqueo-

lógico”, adscriben al pueblo mapuche las manifestaciones culturales producidas en tiempos remotos. Asimismo, una minoría que mantiene posturas más ambivalentes –positivas y negativas, de continuidad y discontinuidad– respecto de ciertos pasados que han sido estigmatizados, como el período previo a la “Conquista al Desierto”, sostienen que esas manifestaciones son indígenas o “indias” y no deben ser extraídas por los “blancos”. Pero además, las “materialidades” constituidas en patrimonio pueden ser vectores de temporalidades diversas, documentar otras territorialidades y tener la capacidad de evocar experiencias cotidianas que no se ciñen al relato patrimonial. En la Comarca Andina, los mapuche recuerdan a través de las “piedras pintadas” –como suelen llamarlas– ocupaciones indígenas primigenias del espacio que tensionan con historias oficiales que los omiten. Explican a través de ellas formas de ocupación territorial basadas en desplazamientos que desaffian conceptualizaciones hegemónicas de territorialidad. Y algunos incluso señalan “piedras pintadas” que están próximas a su espacio, como huellas de mojones territoriales enajenados en los inicios del siglo XX, evocativas de cambios importantes en sus condiciones sociales de reproducción.

En las últimas décadas, algunos indígenas comenzaron a reflexionar sobre el “patrimonio” como una categoría pasible de ser utilizada desde una instancia reivindicativa y política.





El regreso de algunos cuerpos indígenas a comunidades y territorios mapuche y mapuche-tehuelche en estos últimos años en Chubut y Río Negro, especialmente de los cuerpos de Inakayal, su mujer y Margarita Foyel, fueron vivencias fuertemente emotivas ligadas a eventos críticos y heridas todavía abiertas como pueblo indígena.

Construir puentes

Las expresiones indígenas sobre la íntima articulación entre cuerpos, territorios y ancestralidades o antepasados propios son claves para comprender que las heterogéneas posiciones entabladas en el campo patrimonial no se relacionan con la veneración de la pérdida, la materialidad y lo ausente, sobre la que se edificó la práctica patrimonialista. Más bien se vinculan con recordar las fracturas e impedimentos impuestos sobre su ocurrir y el peso y la forma divergente con las que procesan y contrarrestan violencias, interrupciones y desposiciones. Asimismo, con conmemorar el valor de la sutura, restaurando el derecho, como sugieren los indígenas, de “estar vivos” y volver a “completarse”. Esto es, el derecho a la autodeterminación y a la participación en aquellas temáticas que los incumben; entre ellas, el derecho a hablar por sí mismos e incluso el derecho a decidir qué es lo que se quiere decir, hacer, exhibir, omitir u ocultar. ¿En qué medida las actuales políticas patrimoniales centradas en la retórica del reconocimiento de la diversidad cultural logran reformular mecanismos de autoridad y poder cuando se trata de memorias y expresiones culturales de los pueblos originarios? A pesar de algunas propuestas de revisión de las relaciones mantenidas con los pueblos indígenas surgidas entre varios académicos y en algunas instituciones museales, las posiciones suelen ser heterogéneas y el debate sigue abierto. El coleccionismo y exhibicionismo de cuerpos indígenas sin consentimiento libre, previo e informado prosigue en algunos museos a contrapelo de voces que se oponen y de normativas nacionales e internacionales que lo reprueban. En años recientes, la legislación sobre “patrimonio arqueológico” continuó omitiendo a los pueblos originarios como sujetos de derechos y enlazando a sus manifestaciones culturales en el mismo corpus legal con el “patrimonio paleontológico”.

Desde fines de siglo XX y como producto de luchas indígenas, las acciones patrimoniales no se encaminan tanto a extraer conocimientos u objetos de los márgenes al centro para exhibirlos como residuos del pasado. Sin embargo, en el marco de un

neoliberalismo multicultural, se focalizan en su exposición turística, difusión o comercialización como “tradiciones particulares o exóticas preservadas”, como señala Rufer, en el ámbito local. Ya no se exige su transmutación, sino demostrar una diferencia preservada original. En este tránsito, el “reconocimiento” de la diversidad indígena de cada localidad alcanzó formas variadas y posicionamientos también disímiles entre las comunidades indígenas que a veces interpelan desde adentro de estas políticas y otras desde sus márgenes. Algunos municipios reconocen, difunden y comercializan como patrimonio indígena solo aquellas manifestaciones culturales opuestas a Occidente que no desafían intereses ni concepciones hegemónicas vigentes. De esta forma, institucionalizan de manera fija memorias y producciones culturales indígenas que han sido cambiantes, distinguen lo admisible de lo conflictivo y excluyen lo que los mancomuna con experiencias de otros colectivos sociales. Otros diseñan políticas en las que equiparan a los indígenas a diversidades migrantes extranjeras, tal como históricamente se lo ha hecho; o bien, en otros casos, los exaltan genéricamente como pueblos autóctonos sin distinguir etnias específicas que los integran. Con giros diversos en cada espacio local, se trata de la administración del “indígena” como un “otro” fuera nuevamente de la historia, afirmado bajo marcos y categorías regidos por paradigmas epistémicos occidentales que continúan silenciando avasallamientos y luchas indígenas en este y otros terrenos. Aquel evento en la Secretaría de Derechos Humanos junto a algunas otras instancias y acciones desarrolladas en ciertas instituciones museales o fuera de ellas, forman parte de la necesidad de revisar y pensar juntos –indígenas y no indígenas– cómo edificar puentes que permitan la posibilidad de la diferencia sin habilitarla o restituirla en términos de desigualdad. Sin duda, la necesidad de “reiterar” –como dice aquel referente mapuche– y “reparar” es porque todavía, tal como lo demuestran eventos recientes de represión, muertes, discriminaciones y racializaciones en nuestro país, hay muchos que, por diversas razones e intereses, siguen sin escuchar que “no han desaparecido”.