

Crespo, Carolina. “‘Tiempos de reparación’. Reflexiones sobre las políticas de restitución de ancestros indígenas en la Patagonia Argentina”, *TAREA*, 10 (10), pp. 20-45.

RESUMEN

El concepto de reparación o reparación histórica forma parte del lenguaje con el que se enmarcan, desde hace varios años, las políticas dirigidas a los pueblos originarios en la Argentina. En particular, forma parte del lenguaje sobre el que se cifran las recientes políticas de restitución de ancestrías, expresiones y espacios indígenas que fueron patrimonializados por agencias estatales. En este artículo, como parte de la necesidad de revisar críticamente esta noción con la que se asocia sin discusión a estas políticas, analizo la política de restitución complementaria encarada por el gobierno de la provincia Chubut de los restos del *longko* Inakayal, de su mujer y de Margarita Foyel, a comunidades mapuche del noroeste de Chubut. Especialmente examino el diseño y perfil que el gobierno de Chubut imprimió a estas restituciones desarrolladas en el año 2014, con el propósito de discutir qué es aquello que se repara, la temporalidad y los sujetos que son objeto de reparación, y lo que queda en el orden de lo suspendido. A través de este análisis me interesa menos enunciar y definir literalmente a una época, que problematizar algunas nociones de época que están dando contenido a la contemporaneidad.

Palabras clave: Reparación; restitución de ancestros indígenas; gobierno de Chubut; Patagonia Argentina

“Repair Times”. Reflections about ancestry restitution policies in the Argentine Patagonia

ABSTRACT

The concept of reparation or historical reparation is part of the language with which, for several years, policies aimed to indigenous people in Argentina have been framed. In particular, it is part of the language on which the recent policies of restitution of indigenous ancestry, expressions and spaces that have been heritagized by state agencies are based. In this article, in order to make a critically review to this notion that is unquestionably associated with these policies, I analyze the policy of complementary restitution undertaken by the Chubut province government of the remains of the *longko* Inakayal, his wife and Margarita Foyel, to Mapuche communities in northwest of Chubut. I especially examine the design and profile that the government of Chubut has given to these restitutions, which were carried out in 2014, with the purpose of discussing what is being repaired, the temporality and the subjects that are the object of reparation, and what is remained in the order of the suspended. Through this analysis I am less interested in merely defining a period, than in questioning certain concepts of the period that are giving content to contemporaneity.

Keywords: Reparation; restitution of indigenous ancestry; Chubut's government; Argentine Patagonia

Fecha de recepción: 24/07/2023

Fecha de aceptación: 23/08/2023

“Tiempos de reparación”

Reflexiones sobre las políticas de restitución de ancestros indígenas en la Patagonia Argentina

Carolina Crespo

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas
Buenos Aires, Argentina
carolcres@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1186-1290>

En el año 2010 se reglamenta la Ley nacional N°25517, dictada en 2001 y conocida localmente –aun cuando no lleva este título– como “ley de restitución de restos humanos”. Esta ley establece, entre sus principales artículos, la devolución de “los restos mortales de aborígenes, cualquiera fuera su característica étnica, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas [...] a los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen”, y “el expreso consentimiento de las comunidades interesadas” en todo emprendimiento científico que las tenga por objeto, incluyendo su patrimonio histórico y cultural (Artículo 1 y 3, respectivamente de la ley). Dos años después de su reglamentación, se crea el “Programa nacional de identificación y restitución de restos humanos indígenas” –actualmente “Área de identificación y restitución de restos humanos indígenas y protección de sitios sagrados”¹, a través del

1 En el año 2021 el programa se convierte en un área y se agrega dentro de

cual se aplica la ley dentro del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

Tanto la ley como la apertura de este programa son producto de algunos reclamos indígenas que venían teniendo lugar en estos últimos años, en el marco de otras demandas de reconocimiento de derechos aun postergados, tales como el derecho al territorio y a la autodeterminación. Pero también, tienen como antecedente, la promulgación de una serie de leyes y programas de repatriación encarados en otros países del mundo como Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, que surgieron como producto de demandas de re-entierros, cuestionamientos al estudio, exhibición, almacenamiento y conservación de los cuerpos y objetos indígenas en los museos, protestas por la excavación de tumbas, y otros reclamos y debates que se hicieron particularmente más visibles a partir de los años 1970 y 1980, entre algunos pueblos originarios de cada uno de esos países (Ayala Rocabado y Arthur de la Maza, 2020).

Con el cambio del milenio, la política de restitución patrimonial se extendió a nuevos países, se intensificó en algunos que ya se implementaba y continuó limitada en otros. Por ejemplo, después de que el presidente Hollande rechazara la solicitud del presidente de Benín de restituir los “objetos” saqueados durante la ocupación de Francia a otros países, el presidente Macron señaló, en 2017, que sería prioridad durante su mandato devolver el “arte africano” presente en los museos de este país. Por el contrario, algunos países de Sudamérica, como el caso de Chile, adolecen aún de legislación en materia de repatriación o re-entierro indígena y las repatriaciones realizadas han sido promovidas, en su mayoría, por instituciones del extranjero (Ayala Rocabado y de la Maza, 2020). A la inversa, en la Argentina, aun cuando quedan muchas demandas indígenas sobre espacios, saberes y ancestros patrimonializados que están pendientes de resolución, desde el 2015 en adelante se incrementaron las restituciones de ancestros y “objetos” de pertenencia indígena que se encontraban en ciertos museos, o bien, que habían sido hallados en excavaciones (Crespo, 2020a).

En este trabajo, como parte de la necesidad de revisar críticamente la “restitución” patrimonial no solo como concepto sino principalmente como práctica política comprendida como una reparación, me importa reflexionar sobre la política de restitución encarada por el gobierno de la provincia Chubut de los restos que habían quedado sin restituir del *longko* Inakayal, los de su mujer y los de Margarita Foyel a comunidades mapuche del noroeste de Chubut en el año 2014. Especialmente

su incumbencia la protección y recuperación de sitios sagrados. Dicha área forma parte de la Dirección de afirmación de los derechos indígenas de este instituto.

examino el diseño y perfil que el gobierno de Chubut imprimió a estas restituciones,² con el propósito de discutir situadamente qué es aquello que se “repara” con esta política, la temporalidad y los sujetos que son objeto de reparación, y aquello que queda en el orden de lo suspendido. Organizo la discusión en dos instancias. En la primera parte, presento algunos debates en torno a la noción de “reparación” vinculada con violaciones a derechos humanos, examino cómo se han articulado ejercicios de violencia y políticas patrimoniales, y señalo las particularidades que ha tenido el proceso de patrimonialización y coleccionismo de ancestrías, materialidades, conocimientos y expresiones indígenas. En la segunda parte, analizo la forma que adoptó la política provincial de restitución de ancestros indígenas de Chubut en el marco de una política de “reparación”. A través de este análisis me interesa menos enunciar y definir literalmente a una época que problematizar algunas nociones de época que están dando contenido a la contemporaneidad, y que enmarcan, particularmente, procesos y políticas de patrimonialización más recientes.

Patrimonio, violencia y reparación

Los trabajos escritos por académicos y/o referentes indígenas sobre restituciones en la Argentina recurren a diferentes nominaciones para designar estos procesos. A diferencia de otros países, aquí no se utiliza el término “repatriación”, pues con este término se entiende a las devoluciones patrimoniales realizadas desde el exterior (Ayala Rocabado y de la Maza, 2020). En cambio, es común el uso del término “restitución” para designar a estas políticas de devolución patrimonial por parte de instituciones locales, más aún de la voz de académicos y funcionarios.³ En menor medida, algunos también las denominan “devoluciones”, “poner a disposición”, “retorno” o “regreso” “de abuelos y abuelas/ancestros” (Ayala Rocabado y de la Maza, 2020; Jofre, 2020); o bien, algunas comunidades interesadas en enfatizar su agencia, más que la agencia del Estado, prefieren definir las como “recuperación” (Curtoni, 2022). Con todo, más allá de los términos utilizados –que, sin duda contienen una

2 Cabe aclarar que si bien la restitución involucra a otras instituciones –el Museo de la Plata donde se encontraban los cuerpos, y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, órgano de aplicación de la ley–, en este trabajo se focalizará en la política provincial que fue quien coordinó en forma directa toda la gestión. Para un examen de la restitución de estos cuerpos por el Museo de La Plata, puede leerse Ametrano (2015). Asimismo, me interesa agregar que, en el año 2015, el gobierno de Chubut entregó el cuerpo de Margarita Foyel a la comunidad Las Huaytekas en El Bolsón, dentro de la provincia de Río Negro. De manera que, algunos relatos que se transcriben aquí, alcanzan también a este proceso.

3 Si bien el término restitución aparece recién por escrito en el Decreto Reglamentario 701 de la Ley nacional N° 25517, ya circulaba con anterioridad a la redacción de este decreto.

dimensión política interesante-, me importa señalar que, en la medida en que las restituciones de manifestaciones y espacios de la vida cotidiana, sagrada y ancestros indígenas que fueron patrimonializados por el Estado se enmarcan –como toda política de derechos indígenas– en el dominio de los derechos humanos (Verdesio, 2011), un concepto que trasunta tanto las políticas de restitución como gran parte de los debates académicos escritos sobre estas, es el concepto de reparación (Curtoni y Chaparro, 2011; Gustavsson, 2011, Huircapán et al., 2017, Curtoni, 2022; entre otros).

La noción de reparación involucra el reconocimiento de un daño y se encuentra incorporada en distintos marcos normativos y jurídicos. A lo largo del tiempo y en cada contexto en el que se utiliza dentro de estos ámbitos, la reparación ha tenido diversas acentuaciones y sentidos (Nanclares y Gómez, 2017). Me limitaré aquí a señalar que, desde los años 1990, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) establece que “el derecho a obtener reparación deberá abarcar todos los daños y perjuicios sufridos por la víctima y que, entre otros aspectos, deben adoptarse medidas de restitución cuyo objetivo debe ser lograr que la víctima recupere la situación en la que se encontraba antes” (E/CN.4/Sub.2/1997/20, p. 10). Si bien, como señalan varios autores, cuando se trata de violaciones de derechos humanos, estamos frente a lo irreparable (Guilis, 2010; Nanclares y Gómez, 2017; Rousset Siri, 2011) –pues ante un “evento crítico”⁴ como la muerte, la desaparición, la violencia no se puede volver al estado anterior–, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) dispone la posibilidad de solicitar aquello que se dio en llamar una “reparación integral”. Esto es, un tipo de reparación que involucra acciones materiales y simbólicas, tales como: restituir, indemnizar, satisfacer, rehabilitar y garantizar la no repetición del daño producido a través de distintos tipos de medidas. Entre las medidas simbólicas de reparación, pueden mencionarse, el reconocimiento público por parte del Estado de su responsabilidad en lo sucedido, la asunción del “deber de la memoria”, la realización de actos de justicia sobre los responsables y la implementación de medidas que clausuren su reiteración y comprendan la participación de las víctimas en el diseño, ejecución y atendiendo a las necesidades y expectativas que tienen de reparación para devolverles su dignidad (Guilis, 2010).

4 Das (2008) define al “evento crítico” como aquellos acontecimientos que irrumpen, dislocan los recursos disponibles para afrontar los cambios y generan efectos disruptivos o perforan los marcos de percepción y entendimiento colectivo, transformando el orden social, la vida cotidiana, los lazos, las categorías dentro de las cuales se opera y las subjetividades asumidas. La evocación del recuerdo traumático conlleva la construcción de una narrativa acerca de ese proceso y una demanda de reparación de aquello que ha sido perturbado-dañado.

En este marco, la reparación por violaciones a derechos humanos alcanzó la agenda de las políticas públicas patrimoniales mediante la implementación de dos tipos de acciones opuestas. Por un lado, a través de la acción de patrimonializar espacios y manifestaciones reconocidas como parte de historias de violencias. Desde los años 80 y sobre todo en el presente siglo, en distintos lugares del mundo comienza a debatirse y declararse como patrimonio, sitios y expresiones que no tienen como objeto venerar un recuerdo glorioso sino rememorar experiencias conflictivas relacionadas con violaciones a los derechos humanos –guerras, genocidios, terrorismo de Estado, campos de concentración, etc.–. Como señala Seguel Gutiérrez “memoriales, museos y Sitios de Memorias de diversa naturaleza se han convertido en estrategias para la elaboración, reparación y transmisión de pasados cruzados por conflictos civiles, guerras, genocidios y por la violencia organizada por el aparato estatal o grupos de la sociedad civil” (Seguel Gutiérrez, 2018, p. 64). Distintos académicos reflexionaron al respecto, nominando a este patrimonio mediante variadas adjetivaciones. Algunos lo llamaron “patrimonio disonante” (Tunbridge y Ashworth, 1996), otros lo definieron como “patrimonio incómodo” por su carácter no deseado (Prats, 1997, 2005; Reventós, 2007), otros como “patrimonio negativo” (Meskell, 2002) y, finalmente, Macdonald (2013, 2016), como “patrimonio dificultoso”.⁵ Las discusiones en este caso han girado en torno a las razones que han impulsado la activación de este tipo de experiencias como patrimonio y su diálogo con el turismo; los desafíos que implica representar la violencia; la tensión entre cognición y emoción en la argumentación de lo ocurrido y la estética que debería acompañar los recuerdos de estas atrocidades. Asimismo, las reflexiones han focalizado en revisar sus implicancias en la construcción de valores cívicos, en la posibilidad de justicia y en la edificación de sociedades más libres y justas (Bianchini, 2016).

Por otro lado, a la inversa, la otra acción implementada en las políticas patrimoniales vinculadas con la reparación por violaciones a derechos humanos, descansa en la restitución y “despatrimonialización” de lo que fue instituido como patrimonio. Tal es el caso de ancestrías, espacios y materialidades indígenas que se conformaron como patrimonio nacional occidental a partir de ejercicios de violencia de distinto tenor: física, epistémica, ontológica y simbólica. En Argentina, en tanto el coleccionismo patrimonial de producciones, espacios sagrados y cotidianos, imágenes y ancestros indígenas se promueve a partir del genocidio llevado adelante por el Estado nacional en las dos campañas militares

5 Un examen más profundo sobre las discusiones en torno a este patrimonio puede leerse en Crespo (2022a).

de fines del siglo XIX, la avanzada territorial y las políticas de subalternización indígena en general –entre ellas, políticas de musealización de esas “colecciones” que, junto a los estudios académicos, se asentaron y confirmaron ejercicios de racismo, despojo y subordinación indígena–, los reclamos por su devolución dieron lugar a una serie de leyes y políticas públicas que, al menos en la letra, se formularon bajo un espíritu de reparación. Es decir, se anunciaron como parte de un derecho humano histórico que los asiste por el despojo y la violencia ocurrida en el marco y a partir de un genocidio cometido por el Estado.

De ahí que, si bien toda la legislación indigenista promulgada desde la reapertura democrática en nuestro país, se basa en la ratificación de declaraciones internacionales en materia de derechos indígenas asentadas en el paradigma de los derechos humanos y en la noción de reparación histórica; particularmente las políticas de restitución de ancestros indígenas y materialidades asociadas a ellos encaradas desde el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, se edificaron –tal como ocurrió con la promulgación de otras leyes de repatriación en otros países–⁶ a partir de la noción de reparación.⁷ Por ejemplo, según Fernando Pepe (2023), director del Área de restitución de restos humanos y sitios sagrados en el INAI, la presidenta Cristina Fernández de Kirchner elaboró en el año 2010 tres decretos reglamentarios; entre ellos, aquel que reglamentaba la ley 25517 (Decreto No. 701) y el que refiere a la creación de la Dirección de afirmación de Derechos Indígenas (Decreto No. 702), como parte de “una reparación histórica por el bicentenario” (Biblioteca Nacional Mariano Moreno, 13 de junio de 2023).⁸

Con el objeto de problematizar esta idea tan extendida que asume a la función restitutiva en materia patrimonial indígena como una forma de reparación, a partir de un análisis situado en la provincia de Chubut,

6 Por ejemplo, la promulgación de la leyes norteamericanas sobre repatriación: la ley del Museo Nacional del Indígena Americano (NMAIA) y la Ley para la Protección de tumbas nativo americanas y repatriación (NAGPRA), fueron diseñadas con “el espíritu de reparar desigualdades históricas producto del legado de prácticas coleccionistas, la continua desatención a las religiones y ritos funerarios, así como la clara contradicción en el tratamiento de tumbas indígenas y no indígenas (Lonetree, 2012)” (Ayala Rocabado y de la Maza, 2020, p. 49).

7 Cabe señalar que en la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de Pueblos indígenas se establece el derecho de estos pueblos a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales y se estipula que los Estados tienen que proporcionar reparación a través de mecanismos eficaces como la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de bienes culturales, intelectuales, religiosos, y espirituales que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de leyes, tradiciones y costumbres (artículo 11). Luego, el artículo 12 declara reconocer el derecho de los pueblos indígenas a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales e insta a los Estados a facilitar la repatriación de los restos humanos.

8 Junto a ambos decretos (No. 701 y 702) se dicta el decreto No. 700 que crea la Comisión de análisis e instrumentación de la propiedad comunitaria indígena.

examino sus posibilidades y límites. A la luz de la política de restitución complementaria del *longko* mapuche-tehuelche Inakayal, de su mujer y de Margarita Foyel desplegadas en esta provincia, reviso la forma en que las instituciones provinciales apelaron al paradigma de los derechos humanos en esta política, y profundizo sobre los bordes de esa modalidad de reparación para invertir históricas modalidades de convivencia basadas en la subordinación de los pueblos originarios.

De la restitución-reparación como concepto y como política: Las políticas de restitución en Chubut en 2014

Como señalé en la introducción, en el año 2014 se desarrolló en Chubut la restitución complementaria de los restos de Inakayal, los de su mujer y los de Margarita Foyel y, en el 2015, la provincia entrega los restos de Margarita a una comunidad del sudoeste de la provincia de Río Negro. Los cuerpos de estos tres indígenas formaban parte de las colecciones que se encontraban en el Museo de la Plata; un museo decimonónico que, desde el año 2006 –a raíz de reclamos y debates– deja de exhibir restos humanos indígenas y abre un espacio para atender los pedidos de restitución de comunidades indígenas (Museo de la Plata, s.f.).

La historia del coleccionismo de cuerpos indígenas llevados adelante en este museo entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, ha sido analizada por varios académicos (Podgorny y Politis, 1990; Podgorny, 2000, Andermann y Fernández Bravo, 2003, Farro, 2011; entre otros). Entre otras colecciones, la colección anatómica de ese entonces se compuso de donaciones provenientes de profanaciones de cementerios y saqueos de cuerpos-trofeos, como la de Estanislao Zeballos –intelectual orgánico de la campaña militar de fines del siglo XIX, eufemísticamente llamada “Conquista del desierto”–, y de exhumaciones de tumbas por parte de su fundador y primer director, el perito Francisco Pascasio Moreno. Pero, además, una parte se conformó de los restos de indígenas sobrevivientes a esta campaña militar, que habían sido trasladados como prisioneros a la Isla Martín García, luego llevados al Museo para trabajar como personal de maestranza y ser estudiados por la ciencia y, una vez muertos en el museo, sus restos fueron fragmentados, diseccionados, manipulados para su estudio en el Departamento de Antropología del Museo de La Plata y exhibidos como patrimonio en las vitrinas de la institución (Endere, 2011). Tal es el caso del *longko* Inakayal, su mujer y Margarita Foyel, quienes murieron a fines del siglo XIX en el Museo de la Plata (Pepe et al., 2010) y, cuyos restos –cerebro, cuero cabelludo, esqueleto, cráneo–, fueron cosificados y fraccionados para ser estudiados dentro de una perspectiva racial, así como exhibidos e interpretados

–junto a otros– bajo un ordenamiento y clasificación occidental, como vestigios de una alteridad pasada de la nación.⁹

El pedido de restitución de Inakayal tiene larga data. En el año 1989 el Centro indígena mapuche tehuelche de Chubut demandó al Museo sus restos para ser devueltos a la localidad de Tecka, donde había nacido el *longko* (Di Fini, 2001). El pedido generó muchas discusiones dentro de la institución¹⁰ pero, finalmente, en 1994, se realiza la primera restitución y se deposita su cuerpo en un mausoleo construido para ese propósito en la localidad de Tecka. En el año 2006, se publica en un diario que un grupo de estudiantes de la Universidad de La Plata –el Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social, GUIAS– había encontrado, en el depósito del museo, el cuero cabelludo y tres cerebros en formol, uno de los cuales pertenecía a Inakayal. La Secretaría de Cultura de la Provincia de Chubut y la Asociación Civil Cacique Inacayal¹¹ solicitan ese mismo año su devolución. Pero, aun cuando se conocía que esos cerebros pertenecían uno a Inakayal y otro a Margarita Foyel, no se podía identificar cuál pertenecía a quien porque el formol había contaminado la muestra y se habían perdido los registros del inventario.¹² Esta situación desalentó su devolución hasta el año 2014, cuando la Secretaría de Cultura y la Dirección de Asuntos Indígenas de Chubut y, más tarde, el Consejo de Comunidades Mapuche-Tehuelche costa y valle de Chubut y la Comunidad Mapuche Tehuelche de Nahuelpan, vuelven a realizar el reclamo. En agosto suman al reclamo el pedido de devolución de los restos de la mujer del *longko* Inakayal y de Margarita Foyel –sobrina de Inakayal e hija del *longko* Foyel– y de las materialidades asociadas al cacique. Pese a que los estudios de ADN no permitieron establecer la identidad de cada cerebro, se resolvió llevar adelante la transferencia de la custodia de los tres cerebros,¹³ la devolución del cuero cabelludo y la máscara mortuoria de Inakayal, del poncho que éste le había entregado¹⁴ a Moreno y de los

9 Según Endere (2011) los restos de Inakayal fueron exhibidos hasta 1940, momento en que son guardados en el depósito del Museo.

10 Sobre estas discusiones véase, entre otros, Di Fini (2001) y Endere (2011).

11 El apellido Inakayal ha sido escrito con letra c o con k. El artículo respeta la forma original en que ha sido escrito en cada caso.

12 Se realizó un estudio de ADN para identificar la identidad de cada cerebro. Este estudio fue realizado bajo el consentimiento previo otorgado por la Asociación Civil Cacique Inacayal.

13 En el artículo 2 de la resolución del Consejo de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad de la Plata, se enuncia: “Transferir la custodia de tres cerebros conservados en vía húmeda a los reclamantes con las salvedades expresadas a fs. 47 en el Acta Acuerdo Compromiso firmada en la Provincia del Chubut” (Expte. 1000-5206/06).

14 Algunas comunidades cuestionan si el poncho había sido realmente donado por Inakayal a Moreno.

restos y las máscaras mortuorias de Margarita y la mujer de Inakayal (Informe sobre Restitución Complementaria de los restos del Cacique Inacayal, y Restitución de la Mujer del Cacique Inacayal y Margarita, hija del Cacique Foyel, 2014).¹⁵

Sin duda, las dos restituciones del cuerpo de Inakayal y la forma en que se encontraban los restos de su mujer y Margarita –atados con alambres, los huesos numerados, los cerebros sin identificación guardados en tres frascos de formol, la falta de conocimiento del nombre de la mujer de Inakayal, etc.–, son testimonio de la crueldad y el colonialismo de los regímenes de patrimonialización y de los estudios académicos encarados sobre los pueblos originarios en nuestro país. De ahí que el término “restitución”, que significa devolver una cosa a quien la tenía antes o recuperar el estado que tenía algo previamente, no se ajusta a este proceso. Como señalan Sarr y Savoy (2018), aun cuando la restitución se justifica en el reconocimiento de la ilegítima propiedad de algo y de alguien, no se trata de un retorno de lo mismo. Por un lado, porque estos cuerpos y materialidades, producto de la violencia, el colonialismo y el racismo que nutrió al coleccionismo en materia indígena están atravesadas por más de 100 años de manipulaciones, translocaciones y cautiverio en museos. Por otro lado, porque los territorios y sujetos a quienes se restituye tampoco son los mismos. Por eso, las memorias mapuches sobre estos cuerpos y materialidades que fueron musealizados, y ahora devueltos, están cargadas no solo de cosmovisiones indígenas, sino de reflexiones críticas sobre experiencias de interacciones asimétricas, violencias y expropiaciones siempre atribuidas a no indígenas. En los relatos sobre ancestrías indígenas y manifestaciones materiales de la vida cotidiana y sagrada de origen previo a la “Conquista del desierto”, los mapuches con quienes trabajo combinan tanto experiencias, conceptualizaciones y visiones de mundo indígena como historias de relaciones interétnicas asimétricas y despojos vividos que llegan al tiempo presente. En el marco de la restitución de Margarita Foyel, por ejemplo, mujeres de la comunidad mapuche Las Huaytekas, en el Bolsón, que reclamaron su cuerpo, destinaron varios programas radiales en esta localidad, difundiendo que los espíritus o almas de los antepasados “continúan vivos” e intervienen en la vida cotidiana de los indígenas a través de sueños y señales. También transmitieron públicamente que, para la visión mapuche, las personas pasan por distintos ciclos y, luego de su entierro, pueden devenir en otras vidas, como por ejemplo ser viento o montaña; y destacaron la agencia

15 La nueva extracción de la muestra de los cerebros tuvo el consentimiento de estas comunidades mapuche-tehuelche reclamantes. Tanto el informe de la restitución de 2014 como un artículo de Stella (2016), señalan ciertas tensiones que se generaron durante la extracción y con el pedido del poncho.

que tienen ciertos elementos que consideramos naturales e inanimados. Pero, además, denunciaron el genocidio, racismo y la violencia sobre los que se funda el Estado argentino y las políticas de patrimonialización. Recordaron la vinculación entre ese genocidio, la expropiación de sus antepasados, de sus territorios y de su autodeterminación; compartieron sus preguntas y dudas sobre lo que quedó trunco producto de la conquista; señalaron aquello por lo que hay que seguir luchando y plantearon las emociones y algunas tensiones que se generaron en el mismo proceso de restitución (Crespo, 2018, 2022b).

A diferencia de la primera restitución de Inakayal, en la que solo los diarios la describieron como una reparación histórica (Endere, 2011), la restitución complementaria de Inakayal y de los restos de su mujer y de Margarita Foyel, fue desde un inicio incorporada en el lenguaje y paradigma de los derechos humanos por parte de la política gubernamental de la provincia:

Que la decisión tomada por la Secretaría de Cultura del Chubut se ha basado fundamentalmente en el hecho de concretar una reivindicación de los derechos humanos que asisten a los pueblos originarios y lograr una reparación histórica. (Dalcó, 7 de marzo de 2016).

Con ese objetivo se eligió el 10 de diciembre, día internacional de los derechos humanos, como fecha de arribo de los cuerpos a Chubut. La finalidad era conmemorar los 20 años de la primera restitución de restos de Inakayal y enmarcar la devolución de los tres cuerpos como parte de una política de la memoria, la verdad y la justicia, y del derecho humano de enterrar a los muertos según las “creencias” propias (Dalcó, 7 de marzo de 2016). Por este motivo no sólo intervinieron en el proceso de restitución la Secretaría de Cultura de la provincia de Chubut, las comunidades mapuche-tehuelche, el Museo de la Plata, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y la Dirección Provincial de Asuntos Indígenas, sino también la Subsecretaría de Derechos humanos de Chubut.

La temporalidad de la reparación

La ceremonia de restitución contó con la presencia de gran cantidad de mapuches de comunidades residentes en diversas localidades de la provincia. El gobierno de Chubut pagó el traslado de los miembros de comunidades que pudiesen participar de la ceremonia y organizó un gran acto oficial. Como parte de este interés por vincular la restitución de estos cuerpos con la reparación, la justicia y los derechos, el gobernador pidió perdón a las comunidades en dicho acto “por los crímenes que el Estado cometió contra ustedes durante la llamada Conquista del

Desierto” y afirmó:

Tengo una profunda emoción por haber compartido estas ceremonias y les agradezco por haberme invitado a hacerlo; pero también un sentimiento de culpa. Este sentimiento de culpa surge de comprender estos 126 años de continua injusticia a la que fuera sometida una persona, que es alma y materia, desterrada, explotada, y cuando muere sus restos son fragmentados y separados para ser exhibidos como esqueletos o en frascos de formol [...] Hoy en día en el que pudimos volver a reunir esas partes suyas y al hacerlo restituimos a la persona, en sí misma, y restituimos un vínculo, ya que trajimos aquí a su mujer y a Margarita, quien también era parte de la familia [...] Al lograr esta restitución, al hacerlo en un camino que hemos comenzado a andar juntos, también comenzamos a restaurarnos como comunidad. Estamos restaurando también nuestros corazones [...] con este acto de justicia para Inakayal y su familia recordamos también que los derechos humanos no sólo alcanzan a los crímenes cometidos por el Estado argentino hace tres décadas sino también a los cometidos hace 126 años y esto reclama una reparación desde el Estado [...] como gobernador de esta provincia les pido perdón en nombre de todos los chubutenses, porque es con el arrepentimiento y con el perdón que vamos a poder seguir restituyendo nuestra identidad y también vamos a poder restaurarnos como comunidad. (Diario Jornada, 10 de diciembre de 2014).

¿Qué es lo que esa política develaba, parecía anunciar derribar o sustituir? y ¿qué horizontes de convivencia promovía? Por primera vez un gobernador pedía disculpas por los crímenes cometidos por el Estado durante la “Conquista del desierto” y lo hacía trascender a través de citas textuales de su discurso transcritas por varios medios de comunicación de la provincia. Pero, además, la elección de la fecha de la restitución y el encuadramiento del evento dentro de una política centrada en la memoria, la verdad y la justicia –lema de las políticas de la memoria vinculadas con las experiencias vividas durante la última dictadura militar (1976-1983) en la Argentina–, apuntaba a reconocer al menos tres aspectos. En primer lugar, afirmaba la política genocida aplicada sobre los pueblos indígenas en las campañas militares y, por tanto, admitía que el genocidio en nuestro país tenía una temporalidad mayor de la que ha sido oficialmente aceptada.¹⁶ En segundo lugar, asentía que la política patrimonial en materia indígena, como ha sido el caso de estos tres cuerpos musealizados, se había constituido en el marco de un genocidio operado sobre los pueblos originarios; algo que no sólo los pueblos indígenas sino incluso varios investigadores y, quien dirige el área de restitución en el INAI, hacía tiempo afirmaban (Pepe et al., 2010). Por último, ratificaba que los derechos indígenas se encuentran enmarcados en los derechos humanos, y que el Estado había sido el responsable de

16 En la Argentina el concepto de genocidio ha estado exclusivamente asociado con el terrorismo de Estado instalado durante la última dictadura militar.

violiar los derechos humanos indígenas, por lo que entonces la restitución debía ser leída como una reparación.

En suma, el gobierno provincial afirmaba el daño del genocidio indígena impulsado por el Estado y proponía a la restitución como una reparación de ese daño. Sin embargo, en su discurso, preterizaba la violencia ubicándola en la “Conquista del desierto”, e impedía revisar la continuidad y vigencia del despojo y la colonialidad como problema irresuelto. En este sentido, aun cuando la apelación al lema de memoria, verdad y justicia era muy potente, en la medida en que este está íntimamente asociado con el debate sobre un período histórico pasado ligado a violaciones de derechos humanos durante la dictadura militar de 1976-1983, la apelación a ello abonaba a ubicar a la violencia sobre el indígena en una temporalidad ya concluida. Es decir, alimentaba la idea de que experiencias de subordinación y violación de derechos habían quedado clausuradas en un tiempo anterior; o lo que es lo mismo, “eran historia”.

Varios mapuches de la Comarca Andina del Paralelo 42^{o17} fueron críticos con el gobernador y lo manifestaron de diferentes maneras. El regreso de las partes del cuerpo que quedaban en el Museo de La Plata de Inakayal, junto al de su mujer y de Margarita Foyel, fueron vivencias fuertemente emotivas ligadas a eventos críticos que volvieron palpable la crueldad del racismo y el genocidio indígena sobre el que se gestó la nación. Puso en discusión a los regímenes patrimoniales como parte de un proyecto menos de preservación que de desaparición del indígena, mientras habilitó la reflexión sobre la continuidad de la violencia y el genocidio, y sobre lo que les fue silenciado y quedará como duda. Cómo señalé en otro trabajo, las restituciones se vivieron como parte de memorias dolorosas, de reconstrucción de una cadena de vínculos con ancestrías que se había visto interrumpida por el Estado y la ciencia, a la vez que de fortalecimiento de luchas indígenas por otros derechos; entre ellos, el derecho al territorio, a invertir regímenes de poder y saber y a reconstituirse como cuerpo político (Crespo, 2018).

Algunos mapuches de la Comarca manifestaron escepticismo respecto de las palabras del gobernador. Entendían que la gestión provincial en materia indígena había sido pobre. Expusieron su descreimiento de manera silenciosa, pero no por ello menos contundente: decidieron durante el acto por la restitución no participar de la foto con el gobernador, símbolo por excelencia del registro de consensos o acuerdos

17 La Comarca Andina del Paralelo 42^o, en adelante la Comarca o Comarca Andina, es el lugar donde desarrollo mi investigación hace aproximadamente 20 años. Esta región incluye varias localidades del noroeste de la provincia de Chubut, la localidad de Lago Puelo, El Hoyo, Epuén y El Maitén, junto a la localidad de El Bolsón en la provincia de Río Negro. La Comarca se encuentra a 150 km aproximadamente de la localidad de Tecka.

alcanzados en la arena de la política. Otros hicieron públicos su des-
acuerdo más tardíamente:

para nosotros ha sido muy doloroso retomar esta parte de la historia y es como que hay una herida grande en nosotros y es como que se ha ahondado de nuevo al encontrarnos con esta, con lo que fuimos a ver en el mausoleo de Tecka donde están conectados, donde están los cerebros, donde están sus restos: de los *longko*, de su esposa, de Margarita Foyel. Hay que vivirlo para sentirlo de la forma en que lo sentimos. Es humillante. El Estado en sí (no digo quien esté en el gobierno, digo el Estado en sí) no ha reparado nada todavía. Eso que pidió perdón, que pidió perdón el gobernador de Chubut, eso no sirve porque eso sigue estando, porque siguen reafirmando que los crímenes que cometieron para sacarnos nuestro territorio están bien. Entonces eso es lo que creo que nosotros tenemos en este proceso...como la esperanza que a través de este proceso podamos terminar con eso y que otra restitución que se haga, se formalice de otra forma y que no tenga que venir tan manipulado (Ñancunao, 7 de octubre de 2015).

Los cuestionamientos realizados conducen a una segunda reflexión: aquello que se restituye en la restitución; esto es, sus alcances y sus bordes.

Los alcances de la reparación

Según el Secretario de Cultura de ese entonces, un punto importante sobre el que se fundaba esta política estatal provincial era poner en valor la identidad de estos sujetos que habían sido, durante muchos años, co-sificados por el Museo y la ciencia:

que el tema de la identidad esté presente [...] Porque si no entramos en no reconstruir identidad, no se identifican, bueno, devolvemos todos a quien...cien restos, uno para vos, otro para allá, otro para allá y ¿solucionamos un problema? Una mentira. No reconocemos nada. No reconstruimos historia, no reconstruimos memoria, ni verdad, ni justicia. (Dalcó, 7 de marzo de 2016).

Sin duda, la identificación y reconstrucción de la historia es un paso fundamental dentro de una política de reparación y una demanda de los pueblos indígenas reclamantes que, producto de la forma en que se ha llevado adelante la práctica científica y de patrimonialización de sus cuerpos y "objetos", no siempre es posible de lograr. Muchos cuerpos y "objetos" fueron extraídos y coleccionados en los museos sin ningún tipo de registro del lugar donde se hallaban y gran parte de los esqueletos indígenas pertenecen a personas de las que se desconoce su nombre y/o su pueblo de pertenencia.

Identificar a quién pertenecían los restos y reconstruir la historia era devolver, como advertía el Secretario de Cultura de Chubut, la condición de personas a quienes fueron sujetos desechables y luego coleccionables,

exhibibles y estudiados como cosas. Era devolver no simplemente restos sino dignidad y derechos a un pueblo. Bajo ese espíritu, esta Secretaría acompañó la restitución de los cuerpos con la entrega de un folleto a quienes participaron de la ceremonia. El folleto incluía dos momentos de escritura. Un primer momento en el que se relataba de manera despersonalizada, sin evaluaciones y en tercera persona, acontecimientos históricos muy resumidos del siglo XIX, la trayectoria de estas tres personas y el derrotero de la restitución que se estaba concretando. A la inversa, un segundo momento, cerraba con un texto escrito en primera persona del plural con un fuerte posicionamiento político:

Inakayal, el Lonko, el Cacique, nos convoca hoy a esta reparación histórica, para hablarnos de los valores esenciales que tenemos como individuos y como comunidad, para transmitirnos su fuerza espiritual y para interrogarnos señalando lo que aún falta.

Nos reúne, para recordarnos el rol equívoco de algunos gobiernos y sus instituciones, para recordarnos las arbitrariedades y atrocidades provocadas por el autoritarismo impuesto por el Estado, en algunos momentos de la historia, y para señalarnos que la memoria, la verdad y la justicia, es el camino que nos llevará a cicatrizar las heridas, para poder ser una Nación más justa.

Nos cuenta, desde los sueños que revelan saberes a las ancianas sabias, quienes son capaces de interpretarlos y transmitirlos: que la diversidad y la pluralidad cultural es lo que nos constituye como sociedad y que el diálogo y el consenso es la forma de dirimir los conflictos. Nos habla en las lenguas de los Pueblos Originarios, de los derechos humanos que nos asisten a todos los ciudadanos Argentinos, sean cuales fueran los nombres de nuestros antepasados. Nos hace ver que sólo con proyectos participativos y democráticos, se adquieren y amplían los derechos y se hacen efectivos los históricos reclamos. Los restos humanos de Inakayal, su mujer y Margarita Foyel, vuelven a las tierras donde vivieron, luego de 126 años, para que sus descendientes hoy puedan enterrarlos según su cosmovisión, acompañados en cuerpo y espíritu por quienes compartimos ese sentir. Esto no es casual, se debe a la sabiduría y lucha histórica de las comunidades, a las leyes que nos asisten a todos, a la decisión y convicción de muchos ciudadanos y organizaciones sociales, a gobiernos que escuchan y hacen posible plasmar el esfuerzo compartido de construir cada día en nuestra provincia y nuestra argentina una sociedad democrática con más justicia y equidad. (Folleto Inakayal Restitución complementaria y restitución de su mujer y Margarita Foyel. Cultura Chubut-Gobierno de Chubut, 2014)

Aun cuando en el folleto, como se puede observar, también se replicaba la asociación de las “atrocidades” cometidas por el Estado a momentos específicos de la historia, sin denunciar el racismo y la continua subordinación desde la conquista; este manifestaba una sensibilidad hacia la pluralidad de perspectivas y formas de conocimiento, recordaba la importancia del diálogo, y reivindicaba la cosmovisión y la lucha histórica indígena. Pero en esa apelación a la lucha, a la “pluralidad”, a la “justicia” y a la “equidad”, quedaban sin discutir dinámicas de subordinación

y despojo vigentes que incluso se expresaron en el mismo marco de la restitución. Me refiero con esto a una iniciativa asociada al espacio del mausoleo que formó parte de esta política de restitución/reparación. Esto es, la firma de un convenio entre el gobernador y el intendente de Tecka por el que el gobierno de Chubut financiaba la construcción de un Centro de Interpretación en el acceso al mausoleo. El Centro había sido pensado con la finalidad de transmitir la historia del *longko* y de los pueblos originarios de la región y ofrecer algo al turismo. De acuerdo con el intendente Tecka Seitune: "la obra nos permitirá recibir a los muchos visitantes que siempre se muestran interesados en conocer más acerca de este importante cacique, y a través suyo de las comunidades de nuestra zona" (El Diario, 10 de diciembre de 2014). Esta propuesta, junto con la forma en que se encontraban los cuerpos en el mausoleo –distribuidos en cajas dispuestas sobre la tierra junto a la máscara mortuoria y a los cerebros de cada uno de ellos sumergidos en frascos de formol, cuya conservación dependía de una persona encargada de medir constantemente su temperatura– provocó malestar en algunos mapuches de la Comarca Andina. Algunas mujeres, entre ellas mujeres de la comunidad de Las Huaytekas que habían reclamado los restos de Margarita Foyel, revelaban con enojo y duras palabras en la radio –antes de que les fuese restituida Margarita– que "los restos de nuestra gente, los que trajeron del Museo de la Plata" estaban "presos" o "encerrados" en el Mausoleo junto con los cerebros. Acusaban la existencia de una continuidad entre el Mausoleo y la dinámica expositiva museal. Criticaban el uso contemplativo, como trofeo y lucrativo, que entendían que se estaba haciendo de sus antepasados.¹⁸ Condenaban que los restos estuviesen depositados en cajas y no enterrados, tal como han sido las prácticas seguidas por los mapuches en el tratamiento de sus muertos. Asociaban o recordaban –aun con ciertos matices– el requerimiento de medir la temperatura en formol de los cerebros con el descarte que, según relataban, habían tenido que realizar sus ancestros mapuches de otros muertos indígenas en el Museo de la Plata. Denunciaban, con mucho horror y sorpresa, hasta donde había llegado la crueldad y falta de humanidad para con la población indígena.

Sí, [los cerebros] están conectados a una máquina. Eso fue terrorífico para mí (menciona con las palabras entrecortadas). Me siento muy mal y muy triste porque el gobierno todavía sigue mandando con nuestras cosas, manipulando los restos de nuestra gente. ¿Se acuerda que el gobernador de Chubut pidió perdón? es pura mentira, es pura mentira eso. No hay que creer nada en el gobierno. Ellos piden perdón para tapar sus mentiras, ellos lo están lucrando, los

18 Un análisis más pormenorizado sobre ello puede leerse en Crespo (2018).

tienen para mostrar al turista. Los restos de nuestra gente están ahí a disposición del turista, van y lo ven ahí [...] Todos están ahí. Todos los restos de Margarita, del *longko* Inakayal, de la esposa del *longko* Inakayal. Están ahí depositados... como si fuera, no sé, no conozco el Museo de la Plata, pero como si lo fuera, como si fuera otro museo, un museo chiquito [...] Encima que nos quitaron todo el territorio, encima siguen reafirmando sus crímenes. Porque mataron a nuestros *longko* y hoy siguen mostrando sus cerebros, mostrando sus huesos, mostrando todo (tono de enojo) ¡A usted le parece que eso es parte de nuestra cosmovisión, de cómo nosotros enterramos a nuestros muertos, a nuestros seres queridos, a nuestros *longko*! ¡No! ¡Ellos no los quieren enterrar! [...] Y eso significa que nosotros vamos a reclamar hasta el último día, hasta que nuestra gente descanse en paz como tiene que ser, dignamente, como el pueblo, como nuestro pueblo lo sabe, como nuestro pueblo lo desea, como nuestro pueblo respeta a los ancestros. No esa forma de tenerlos exhibidos, de tenerlos adentro de unas cajas, de tenerlos...¿sabe que también tienen la máscara mortuoria? ¿que le pusieron máscaras cuando murieron a Margarita, al *longko* Foyel, a todos los que iban muriendo en el Museo de la Plata? (Nancunao, 11 de octubre de 2015).

Él está depositado en el mausoleo que no deja de ser un museo más que está financiado por la provincia de Chubut. El 10 y 11 volvemos y vamos a charlar y seguir debatiendo sobre todo lo que está rondando alrededor de la política de restitución que está llevando a cabo el gobierno de Chubut. Eso serían los cambios que están previstos. No sabemos si vamos a traer a Margarita o no, depende del resultado del *trawn* [encuentro] del 9 de octubre. [...] no seguir permitiendo que el Estado siga maltratándonos de esta forma con nuestros ancestros, con nuestros antepasados y encima es tan emblemático...o sea, Margarita fue la primera prisionera que muere en el Museo de La Plata. Para el Estado argentino es el símbolo del vencido, o sea, el trofeo y así lo han utilizado y lo quieren seguir utilizándolo así. No sé, por ahí es una visión mía, pero Chubut tiene todas las ganas de seguir, de utilizar ese mismo lucro, digamos como trofeo y como cuestión turística de nuestros antepasados (Ose, 7 de octubre de 2015).

[...] es muy triste, es muy duro tener que estar dentro de ese mausoleo y ver los cerebros puestos en frasco de formol como una pieza científica, como un experimento de un científico, como una pieza de un museo. Tener que ver los restos de Inakayal sobre la tierra y no enterrados. Presos en el mausoleo y no en la tierra (Huala, 11 de octubre de 2015).

En el año 2015, cuando Margarita Foyel fue trasladada a su territorio para ser enterrada, muchos mapuches recalcaban que haber podido reconstruir su cuerpo entero, sacarla de las bolsas en las que se la habían entregado fragmentariamente y cortar los alambres con los que estaban atados sus restos, significó una liberación y la posibilidad de su descanso en paz.

Todo lo que trajo Margarita, que fue puesto por gente del Museo, por los *huinca* decimos, hasta los alambres con los que le habían atado sus deditos de los pies, todo se le sacó. Ese día se liberó su cuerpo, volvió a la tierra con las cosas que correspondía, con lo que nosotros humildemente se lo pusimos, y lo otro... algunos agarraron ese cajón con el hacha, lo empezaron a desarmar, y se terminaron quemando todas esas cosas. Venían en bolsitas, las costillitas por un lado, los huesos de la columna en otra bolsita, todo con números, y sus dedos, el cuero

cabelludo... era terrible. Pero bueno, nosotros sentimos que hicimos lo que teníamos que hacer y darle la sepultura que correspondía para que ella descansa y liberarla de todas esas cosas (Rey, 19 de diciembre de 2015.)

Junto a este malestar por formas de subalternización que acompañaron la restitución,¹⁹ otros aspectos limitaron la reparación anunciada. En la medida en que, como señalé, la patrimonialización de ancestralidades, expresiones y materialidades indígenas están íntimamente vinculadas con la expropiación de la soberanía territorial, la discusión por la restitución requiere no sólo reconstruir la historia de los tres indígenas individuales que quedó trunca y silenciada por las instituciones museales, debatir sobre los agentes responsables de la pérdida de autodeterminación de los pueblos originarios, del avasallamiento sobre sus formas de conocer y cuestionar el racismo aún vigente. Requiere especialmente restituir históricas demandas territoriales. Producir cambios institucionales estatales que involucren el reconocimiento del territorio indígena; la cesación de violaciones existentes; la no intromisión en las decisiones que les compete; la discusión pública y amplia de la verdad de lo sucedido con participación y decisión de las propias comunidades; las conmemoraciones y homenajes a las víctimas; y la garantía de no reiterar sometimientos, ejercicios de violencia y expropiaciones. Para que ello sea posible, es vital reparar tanto a través de una diversidad de acciones como revisar quienes deberían ser los sujetos alcanzados en estas políticas.

Los sujetos comprendidos en la política de restitución

La restitución complementaria de Inakayal, su mujer y Margarita aglutinó, como decía, a comunidades mapuche y funcionarios. Si partimos de la idea de que el racismo es algo estructural y aquello que se recorta como "problema indígena" es más bien un "problema de la sociedad", para que una reparación sea posible, las restituciones requieren abrir el debate sobre procesos que nos involucren a todos y no sólo a los actores directamente implicados en ellas: llámese indígenas, algún que otro funcionario y académicos.

Como señala Guilis, "las elaboraciones colectivas requieren necesariamente de actos reparatorios colectivos con la participación directa de los afectados y de diferentes sectores de la sociedad" (Guilis, 2010,

19 En la restitución del cuerpo de Margarita Foyel a la comunidad de Las Huaytekas en el año 2015, la Secretaría de Cultura de Chubut, dejó más espacio a la autodeterminación y cosmovisión mapuche.

p. 23). Esto permitiría que no se trate solo de una devolución de objetos y ancestralidades a “otros”, ni de promover exclusivamente, aun cuando sea importante, el pasaje de estos antepasados que fueron objetos de exposición y estudio a sujetos de derechos. Se requiere, en todo caso, reparar una relación y generar formas de convivencia que descansen en una ética plural. Jimeno (2007) plantea que comunicar, a través de aspectos cognitivos y emocionales, experiencias de sufrimiento relacionadas con violencias, eventos críticos y traumas sociales, permite crear una “comunidad emocional”. Esto es, dignifica no solo a los sujetos que han sido víctimas, sino que recompone cultural y políticamente a la sociedad en su conjunto. Fuera del acto ceremonial, abrir y compartir diferentes espacios –conmemorativos, educativos, artísticos– que promuevan una reflexión crítica, en clave descolonizadora y sensible, sobre las maneras en las que se fueron estructurando nuestras relaciones en el tiempo, sobre las heridas abiertas y los remanentes visibles e invisibles de la violencia colonial, posibilita la identificación con las víctimas y restablece lazos para la acción.

La restitución involucró algunas actividades por fuera del día de la entrega de los cuerpos y de la realización de la ceremonia. En el año 2015 se editó un libro –Inakayal. La palabra reparadora. Memoria y derecho desde la infancia intercultural– elaborado a partir de una iniciativa implementada por la Modalidad Intercultural y Bilingüe (EIB) del Ministerio de Educación de la provincia. Se trata de la publicación de cartas, ilustraciones y fotos realizadas por alumnos de escuelas de la Modalidad Intercultural y Bilingüe que realizaron a partir de debates impartidos en las aulas sobre el “museo, la cosificación, la violencia, la guerra, la crueldad, el patrimonio, la cultura, la comunidad, el territorio y el descanso” del “otro”. La provincia editó además un corto documental sobre la restitución. Estas propuestas, que fueron subidas a la web, son interesantes para que estos procesos y debates puedan alcanzar mayor trascendencia. Pero la actividad escolar fue realizada en pocas escuelas y, aun cuando el libro y el documental se encuentran en internet, no son de fácil acceso para quienes desconocen su existencia. Por otra parte, el debate no se reactualizó en el tiempo y el contenido de estas propuestas dejó sin involucrar el rol que, hasta hoy, ha tenido la sociedad en su conjunto en las prácticas de subordinación indígena. Una reparación que no sea a término, y pueda ser identificada y sanada entre todos, se apoya en la generación de una consciencia colectiva que tenga efectivamente un impacto transformador de cara a las generaciones presentes y futuras. Esto supone salirse de un enfoque exclusivamente restitutivo para desplegar acciones y estrategias pedagógicas y políticas que, con sensibilidad y conocimiento, contribuyan a mantener vivo el recuerdo, y eliminar

los esquemas de discriminación y marginación que han sido, y siguen siendo, la causa de las experiencias traumáticas que se quieren reparar.

A modo de cierre

Como señalé, la reparación se convirtió en un lenguaje estándar utilizado tanto a nivel internacional como nacional en los procesos de restitución de antepasados indígenas que el gobierno de la provincia de Chubut, hizo suyo en las políticas de restitución ocurridas en el año 2014. Como sostienen Sarr y Savoy (2018), si bien las restituciones y reparaciones tienen un aspecto jurídico, la reparación asociada a las restituciones de antepasados, materialidades y expresiones indígenas que fueron patrimonializadas, tienen un carácter eminentemente político, filosófico y relacional. En tal sentido, no cabe duda sobre la importancia de reconocer daños y violaciones hacia los pueblos originarios que son violaciones a los derechos humanos, señalar la responsabilidad del Estado en ello, ubicar estas políticas en el paradigma de memoria, verdad y justicia y dar lugar a epistemologías, valores y visiones de mundo indígenas. Para una provincia como Chubut, esta impronta que le imprimió a esta política fue novedosa y, me atrevería a señalar, que incluso fue pionera en Argentina, pues en restituciones llevadas a cabo con anterioridad en otras provincias, los gobiernos provinciales no habían tenido este tipo de propuestas.

Sin duda, para los mapuches, las restituciones han sido una forma de visibilizar, como decía una de ellas, su existencia y reconocer "que no había sido eliminado todo" (Pulgar, 7 de diciembre de 2015). Como analicé en otros trabajos (Crespo, 2018, 2020), para varios miembros de las comunidades mapuche de la Comarca Andina, el hecho de que los cuerpos hayan vuelto a su espacio y se reuniesen con ellos más de cien años después, discutiendo sus experiencias y presentes de dolor, despojo y lucha, abrió preguntas, los conectó con historias de crueldad que habían sido silenciadas por los museos, hizo corpóreas sensibilidades insospechadas, generó debates internos, anudó vínculos y fortaleció su sentido de pertenencia político-afectivo como pueblo originario.²⁰ En una entrevista, una mapuche mencionaba, de hecho, que particularmente el enterramiento de Margarita Foyel en 2015, se vivió como un hecho que "marcó su vida, la vida de la comunidad y la vida del territorio" (Derrocando a Roca, 29 de junio de 2016). A la vez, puso de manifiesto el valor del conocimiento, la cosmovisión y ceremonias mapuche que se

20 Sobre las implicancias que gestó la restitución de Margarita Foyel y la movilización afectiva a la que dio lugar entre los mapuche, véase Crespo (2018).

pusieron en escena en esa restitución y la importancia de continuar con la lucha por lo que todavía sigue sin ser reconocido y devuelto; pues, si la reparación propugnada por el gobierno no se traduce en la revisión y resolución de reclamos territoriales, en involucrar la autodeterminación indígena en lo que les compete, en el reconocimiento del carácter estructural y continuo del racismo y la violencia sobre el indígena, y en el rol que le corresponde a toda la sociedad en este terreno; la posibilidad de reparar queda presa, como ocurrió en este caso, a algo que sucedió a “otros” en el pasado y de manera puntual; o bien, a una retórica que no invierte desigualdades e injusticias, ni interpela o da lugar a una acción política transformadora y descolonial de toda la ciudadanía.

Referencias documentales

Publicaciones digitales

Biblioteca Nacional Mariano Moreno (13 de junio de 2023).

Restituciones. Restitución de restos y objetos sagrados. [Archivo de video] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=3rK1Y4bUIZc>

Derrocando a Roca (29 de junio de 2016). De territorios en resistencia, no sólo una cuestión de tierras. Derrocando a

Roca. <https://derrocandoaroca.wordpress.com/2016/06/29/de-territorios-en-resistencia-no-solo-una-cuestion-de-tierras/>

Diario Jornada (10 de diciembre de 2014). Buzzi pidió perdón a las comunidades ancestrales por los crímenes de la Conquista del Desierto. *Diario Jornada*. https://www.diariojornada.com.ar/113694/magazine/buzzi_pidio_perdon_a_las_comunidades_ancestrales_por_los_crmenes_de_la_conquista_del_desierto

El Diario (10 de diciembre de 2014). Provincia construirá un Centro de Interpretación al pie del Mausoleo de Inacayal. *El Diario*. <https://www.eldiarioweb.com/2014/12/provincia-construira-un-centro-de-interpretacion-al-pie-del-mausoleo-de-inacayal/>

Museo de la Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo (s.f.)

Política de restitución de restos humanos. https://www.museo.fcny.unlp.edu.ar/restituciones/restituciones_presentacion-21.

Rey, S. (19 de diciembre de 2015). Restos del presente. *Revista Sic*.

Indymedia Argentina. <https://archivo.argentina.indymedia.org/news/2015/12/885084.php>

Entrevistas

Claudio Dalcó, Secretario de Cultura de Chubut, 7 de marzo de 2016.

Elba Pulgar, 7 de diciembre de 2015.

Elisa Ose, 29 de junio de 2015.

Isabel Huala, en Programa Radial: Zungu Kelu Ta Kuyen "Es La Luna

La Que Habla". Radio Nacional El Bolson, 11 de octubre de 2015.

Mirta Ñancunao en Radio Nacional El Bolsón, 7 de octubre de 2015.

Referencias bibliográficas

Ametrano, S. J. (2015). 20 años después: restitución complementaria del cacique Inakayal y familiares. *Museo-Fundación Francisco Pascasio Moreno*, 27. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/52084>

Andermann, J., y Fernandez Bravo, A. (2003). Objetos entre tiempos. Coleccionismo, saberes del margen en el Museo de La Plata y Museo Etnografico. *Revista de Cultura, Margenes-Margens*, 4. http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/margens_margens/article/view/10743

- Ayala Rocabado, P., y Arthur de la Maza, J. (2020). Los movimientos indígenas de repatriación y restitución de los ancestros: un panorama internacional. En J. Arthur de la Maza, & P. Ayala Rocabado (Eds.), *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos* (pp. 39-62). Colección Cultura y Patrimonio.
- Bianchini, M. C. (2016). Patrimonios disonantes y memorias democráticas: una comparación entre Chile y España, Kamchatka. *Revista de análisis cultural*, 8, 303-322.
- Curtoni, R. P. (2022). La Restitución de cuerpos indígenas y la colonialidad de la ancestralidad. *Revista TEFROS*, 20(1), 59-78.
- Curtoni, R., & Chaparro G. (2011). Políticas de reparación. Reclamación y reentierro de restos indígenas. El caso de Gregorio Yancamil. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1). <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/issue/view/30/showToc>
- Crespo, C. (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.
- (2020a). Los lindes de la interculturalidad: Patrimonio, violencia institucional y derechos humanos en la política indigenista Argentina (2016-2019). *Revista del Museo de Antropología*, 13(2), 267-278.
- (2020b). Hacerse desde los fragmentos. Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las expresiones, espacios y ancestros indígenas. En A. Ramos, & M. Rodríguez (Comps.), *Memorias fragmentadas en contexto de lucha* (pp. 67-96). Teseo.
- (2022a). Restitution of indigenous ancestors, uncomfortable heritage, and ways of seeing violence in Argentina. *European Review of Latin American and Caribbean Studies/Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 113, 143-161.
- (2022b). 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. Carina Jofré, & C. Gnecco (Eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* (pp. 45-62). Editorial UNICEN.
- Das, V. (2008). *Sujetos de Dolor, agentes de dignidad*. Colección Lectura CES, Universidad Nacional de Colombia.
- Di Fini, M. (2001). Visibilidad/Invisibilidad en la relación sociedad aborigen/Estado Nacional. En M. Garreta, & C. Bellelli (Comps.), *La trama Cultural. Textos de antropología y arqueología* (pp. 208-218). Ediciones Caligraf.
- Enderé, M. L. (2011). Cacique Inakayal. La primera restitución de restos humanos ordenada por ley. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1). <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/937>

- Pepe, F. M., Añón Suárez, M., & Harrison, P. (2010). *Antropología del genocidio. Identificación y restitución: "colecciones" de restos humanos en el Museo de la Plata*. De la Campana.
- Farro, M. (2011). *Las colecciones antropológicas y los debates sobre los "tipos raciales" americanos, 1884-1906*. Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Guilis, G. (2010). El concepto de reparación simbólica. *Equipo de salud mental del CELS. Buenos Aires*. http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:4pQDxnJKPD0J:www.cels.org.ar/common/documentos/concepto_reparacion_simbolica.doc+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=es
- Gustavsson, A. (2011). Estrategias del Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti frente a la restitución de restos humanos. *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1). <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/950>
- Huircapán, D., Jaramillo, A., & Acuto, F. (2017). Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos mortales indígenas. *Cuadernos del Instituto nacional de antropología y pensamiento latinoamericano*, 26(1), 57-75.
- Jofré, I. C. (2020). Prólogo. Reflexiones para recuperar la sensibilidad. En J. Arthur de la Maza, & P. Ayala Rocabado (Eds.), *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos* (pp. 13-22). Colección Cultura y Patrimonio.
- Jimeno, M. (2007). "Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia". *Antípoda*, 5, 169-190.
- Macdonald, S. (2013). Heritage. En H. Callon (Ed.), *International Encyclopedia of Anthropology*. John Wiley & Sons Ltd. <https://online-library.wiley.com/doi/book/10.1002/9781118924396>.
- (2016). Is 'Difficult Heritage' Still 'Difficult'? Why Public Acknowledgment Of Past Perpetration May No Longer Be So Unsettling To Collective Identities. *Museum International*, 265-268, 6-22.
- Meskel, L. (2002). Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology. *Anthropological Quarterly*, 75(3), 557-574.
- Nanclares, J., & Gómez, A. (2017). La reparación: una aproximación a su historia, presente y prospectivas. *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 17(33), 59-80.
- Podgorny, I. (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.
- Podgorny, I., y Politis, G. (1990). ¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos araucanos del Museo de La Plata y la Conquista del Desierto. *Arqueología Contemporánea*, 3.

- Prats, Ll. (1997). *Antropología y Patrimonio*. Ariel.
- . (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*, 21, 26-36.
- Reventós, A. (2007). Patrimonios incómodos para la imagen que Barcelona ofrece al mundo. *Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 5(3), 287-305.
- Rousset Siri, A. J. (2011). El concepto de reparación integral en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Revista Internacional de Derechos Humanos*, I, 1(59). www.revistaidh.org
- Sarr, F., & Savoy, B. (2018). *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain: Vers une nouvelle éthique relationnelle*. https://web.archive.org/web/20190328181703/http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_en.pdf
- Seguel Gutiérrez, P. (2018). *Las políticas de protección patrimonial de Sitios de Memoria en Chile, 1996-2018. Aproximaciones desde un campo en construcción*. *Persona & Sociedad*, XXXII, 1(65), 63-97.
- Stella, V. (2016). ¿Quién fue el verdadero salvaje en todo esto?: Las dimensiones morales en torno a la restitución de restos humanos indígenas. *Runa*, 37(2), 61-78.
- Verdesio, G. (2011). Entre las visiones patrimonialistas y los derechos humanos: Reflexiones sobre restitución y repatriación en Argentina y Uruguay. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1). <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>
- Tunbridge, J. E., & Ashworth, G. J. (1996). *Dissonant Heritage: the management of the past as a resource in conflict*. J. Wiley.

Biografía de la autora

Carolina Crespo. Licenciada y Doctora en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras -Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Me desempeño como Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA y como Profesora Asociada de Ciencias Antropológicas y Profesora Titular del posgrado de Especialización en Museos, Transmisión Cultural y Manejo de Colecciones Antropológicas e Históricas de FFyL-UBA. A partir de una perspectiva etnográfica que combina trabajo de campo y de archivos, investigo sobre procesos de patrimonialización, memorias y silencios con comunidades mapuche en contextos de reclamos territoriales en la Patagonia Argentina. Mis áreas de interés se centran en el estudio de políticas de patrimonialización de saberes y materialidades de la vida cotidiana y sagrada indígenas, restituciones de ancestros, memorias subalternas, archivos, exhibiciones museales y turísticas y políticas de despojo-“conservación- desarrollo” en el marco de demandas territoriales mapuche. Dirijo proyectos de investigación sobre estas temáticas y realizo actividades de extensión y transferencia en instituciones estatales y con pueblos originarios.