

Tramas de la diversidad

Patrimonio y Pueblos Originarios

Carolina Crespo

Compiladora





Este libro ha sido auspiciado por la Sociedad Argentina de Antropología

ISBN: 978-987-1238-98-9

Primera edición: Editorial Antropofagia, septiembre de 2013.

www.eantropofagia.com.ar

Crespo, Carolina

Tramas de la diversidad : patrimonio y pueblos originarios / Carolina Crespo ; Cecilia Mariana Benedetti ; Laura Ana Cardini ; compilado por Carolina Crespo. - 1a ed. - Buenos Aires : Antropofagia, 2013. 256 p. ; 23x15 cm.

ISBN 978-987-1238-98-9

1. Antropología. I. Benedetti, Cecilia Mariana II. Cardini, Laura Ana III. Crespo, Carolina, comp. IV. Título
CDD 306

Los contenidos de los artículos son responsabilidad única y exclusiva de sus autores.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. No se permite la reproducción total o parcial de este libro ni su almacenamiento ni transmisión por cualquier medio sin la autorización de los editores.

Índice

Agradecimientos	7
Presentación	9
<i>Carolina Crespo</i>	
Políticas culturales y colonialidad. Acerca del régimen de visibilidad del Pueblo Mapuce en Neuquén	21
<i>Alejandra Rodríguez de Anca</i>	
De la tradicionalización a la politización: Analizando las políticas culturales y los procesos de alterización de una localidad bonaerense	39
<i>María Emilia Sabatella</i>	
Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas	67
<i>Mariela Eva Rodríguez</i>	
Memorias que desarqueologizan	101
<i>Celina San Martín</i>	
El fantasma del cacique Foyel. Apariciones y apropiaciones entre la toponimia y el mito	137
<i>Carlos Masotta</i>	
“Como herederos legítimos de nuestros antepasados”. El proceso de pedido de restitución de la Ciudad Sagrada de Quilmes desde la mirada de la prensa local	157
<i>Carolina Crespo y Lorena B. Rodríguez</i>	
Políticas culturales y construcción del patrimonio: los espacios feriales en la ciudad de Rosario	189
<i>Laura Ana Cardini</i>	
La construcción de lo étnico y la producción artesanal en el Departamento de General San Martín, provincia de Salta	219
<i>Cecilia Mariana Benedetti</i>	
Sobre los autores	247

Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas

Mariela Eva Rodríguez

Introducción

Las políticas patrimoniales de la provincia de Santa Cruz han sido funcionales a los discursos hegemónicos que invisibilizaron a los indígenas sustentándose sobre un doble supuesto: que los tehuelche agonizaron hasta que “se extinguieron” y que los mapuche no sólo son “invasores chilenos” recientes, sino también responsables de tal extinción. De estos supuestos deriva el enunciado que sostiene que “aquí no hay indios”, una negación que se materializa en la escasez de políticas indigenistas y de participación de los pueblos indígenas en temas de su incumbencia¹.

Estos enunciados conforman el núcleo de una “formación discursiva” (Foucault, 2002) particular que se ha ido sedimentando y resignificando durante cinco siglos. No obstante, es entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX —en el contexto de expansión del Estado argentino sobre los territorios indígenas— que este conjunto de enunciados entrelazados intertextualmente se consolida como un régimen de verdad en el que confluyen diversos prejuicios: prejuicios *nacionalistas* que niegan la preexistencia étnica y cultural, prejuicios *racistas* —construidos sobre la idea de que sólo quedan unos “pocos indios puros” en las “reservas”, generalmente ancianos— y prejuicios *evolucionistas* y *civilizatorios* que los consideran como menores de edad, incapaces, primitivos, atrasados, etc. La historio-

¹ Santa Cruz es la provincia continental más austral de Argentina, la segunda en tamaño, la que presenta la menor densidad poblacional —0.5 persona por km²— y en la que, hasta el 2005, el Estado sólo consideraba la existencia de indígenas en “reservas”, en particular en *Camusu Aike*. Actualmente hay unas once comunidades —cinco territoriales y las otras urbanas o rurales-urbanas—, lo cual contrasta con las casi cien de la provincia limítrofe de Chubut.

grafía local –emergida en el marco de esta formación discursiva– glorifica las narrativas del ejército, la marina y los “pioneros” y, simultáneamente, silencia o minimiza la violencia colonial que enajenó a los indígenas sus territorios, intentó disciplinarlos a través de dispositivos estatales, científicos y evangelizadores y se apropió no sólo de sus producciones culturales sino también de las personas mismas mediante políticas patrimoniales².

El presente ensayo está conformado por tres apartados. El primero sintetiza el contexto en el que los dispositivos disciplinarios –que enmarcaron las relaciones entre las agencias indígenas, las agencias estatales y las científicas hasta el momento de la democracia transicional– abrieron paso a los de seguridad. El disparador del segundo apartado –que analiza tensiones y contradicciones entre legislación patrimonial, legados coloniales científicos y derechos de los pueblos indígenas– es la promulgación en el 2010 de dos leyes provinciales: la “del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico” (Ley N° 3.137) y la “del Patrimonio Cultural y Natural Arquitectónico Urbano y Rural” (Ley N° 3.138). El último resume la propuesta del Archivo General Tehuelche (AGT), en la que los indígenas se presentan como sujetos poseedores de lo que las mencionadas normativas definen como “bienes patrimoniales” –tangibles e intangibles–, reacentúan conceptos, proponen metodologías y demandan un tratamiento “respetuoso” de los restos humanos indígenas que colide con prácticas científicas decimonónicas.

Además de las leyes mencionadas, el *corpus* a analizar incluye documentos de archivos, informes de gestión, artículos académicos e información proveniente de mi trabajo de campo iniciado en 1996, así como de experiencias infantiles y adolescentes de la vida cotidiana a las que estuve expuesta y que la investigación etnográfica me permitió reorganizar en cadenas de significación más complejas. La intención de este artículo es, en síntesis, promover un debate que permita a los agentes mencionados reflexionar colectivamente sobre posicionamientos, agendas, acciones y posibilidades para el diálogo entre saberes hegemónicos y saberes que han

² Si bien los procesos de expansión del Estado nacional e incorporación forzada de los indígenas a la ciudadanía presentan similitudes en distintos lugares de la Patagonia, tras las provincializaciones en la década de 1950, los modos en que actuaron las redes de poder local fueron disímiles. Debido a que Argentina es un país federal, cada provincia presenta estilos particulares de producción de hegemonía y alteridad, lógicas estatales propias y trayectorias indígenas que conjugan desplazamiento a través de distintas geografías con manifestaciones locales de aboriginalidad. Sigo en este trabajo los lineamientos del Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación (GEAPRONA), en el que durante casi quince años hemos venido comparando los procesos de conformación de matrices de diversidad en distintas provincias.

sido subalternizados y normativizados, minimizados, silenciados, suprimidos, borrados. En otras palabras, invisibilizados.

1. “¡Tenemos que apropiarnos más de nuestros indios!”

“¡Tenemos que apropiarnos más de nuestros indios!” exclamó la Directora de Patrimonio de Santa Cruz ante una sala repleta en la que los escritores locales recibieron premios por su labor en Feria Nacional del Libro en el 2008. La expresión evidenciaba que el trabajo de apropiación del “indio mito” no había sido lo suficientemente explorado y que aún quedaba un largo camino por delante. El entusiasmo respondía a la presentación del proyecto “Entretejiendo nuestra identidad. Tapiz patagónico de la mitología Tehuelche”, un proyecto multitudinario y bien intencionado que narra con dibujos el “Ciclo de Elal”, en cuya ideación y puesta en práctica, sin embargo, no participó ninguna persona que se auto-adscribiera como tehuelche³. En el contexto de la extinción consumada, las narrativas sobre

3 “El tapiz más largo del mundo” tiene una extensión de 27 metros y demandó siete años de preparación —entre 1986 y 1992. En su confección participaron niños de las escuelas —que crearon alrededor de 5.000 dibujos a partir de escuchar versiones libres del Ciclo de Elal— y artesanos de distintos puntos de la provincia que bordaron los dibujos en el lienzo crudo. Dirigido por docentes de Piedra Buena, el proyecto recibió apoyo de una fundación y fue declarado de interés por la provincia y por UNESCO. El “Ciclo de Elal” fue recopilado por Ramón Lista a fines del siglo XIX, registrado por Suárez (1971, 1988) y Siffredi (1968, 1969-1970) en los años sesenta en cintas de audio, por los sacerdotes salesianos (véase artículo de San Martín en esta obra), fue utilizado como sustento por un grupo de psiquiatras (Pagés Larraya et al., 1988) para probar su tesis de la “muerte de la cultura tehuelche” en los años ochenta, y por un equipo de lingüistas (Fernández Garay, 1994; Fernández Garay y Hernández, 1999) para motivar conversaciones y decodificar la gramática en dicha década y la siguiente. De acuerdo con Siffredi (2002), Elal es el dios creador del mundo y fundador de la cultura, el ente que establece reglas y prescripciones. El “Ciclo de Elal” está constituido por narrativas en las que esta deidad es protagonista y testigo, volviéndose “palabra sagrada” al ser recitado. Distintas versiones coinciden en un itinerario marcado por los siguientes momentos: nacimiento, niñez, poder indefinido en la juventud, falta de éxito en el amor, adultez en la que constituye la sociedad y retirada hacia el cielo una vez que cumple su misión. Elal —continúa la autora— representa la unión de principios antinómicos: (a) oscuridad y luz —su padre es un monstruo que asesina y devora a su madre embarazada, una de las nubes relacionadas con la luz—, (b) tierra y cielo —triumfa sobre los gigantes caníbales en la tierra y al pasar los exámenes impuestos por la pareja divina Sol-Luna establece mediaciones con el cielo—, (c) lo mítico y las eras históricas —pasaje desde los tiempos primordiales homogéneos caracterizados por inviernos constantes hacia la fragmentación en períodos o ciclos—, las huellas de este pasaje son las leyes que gobiernan la reproducción de ciclo vital, de las estaciones con su actividades productivas y de las mareas asociadas con los ciclos rituales y (d) naturaleza y cultura —transición desde el incesto a la exogamia, desde el mundo primitivo indiferenciado hacia la sociabilidad humana. La nueva vida incluye mandatos sociales tales como: coraje, trabajo, tolerancia, reciprocidad, hospitalidad, respeto a la propiedad ajena y reticencia ante los extraños. Siffredi cuestiona cierta rigidez y esencialismo en sus análisis previos (Bórmida-Siffredi, 1969-1970; Siffredi, 1968

los orígenes del mundo despojadas de la historia de la colonización —de las interpretaciones que actualizaron las distintas versiones de acuerdo a las relaciones de poder que signaron los diversos contextos de ejecución— y de las biografías que encarnan las trayectorias de los narradores, sustituyeron metonímicamente a las personas reales y se volvieron “mitos y leyendas”; literatura infantil desacralizada y despolitizada. Las canciones familiares así como aquellas que evocan a personas particulares fueron apropiadas como “folklore” provincial (Rodríguez, 1999) e inspiración para las recreaciones libres de escritores, artistas plásticos, cantantes, periodistas, historiadores *amateurs* y para el proyecto del tapiz.

Considerados “moralmente superiores”, los tehuelche han sido apropiados como “los verdaderos indios santacruceños” a la vez que los mapuche, evaluados como fuente de conflicto y degeneramiento, continúan siendo considerados ajenos tanto a la provincia como a la nación⁴. En diálogo

y 1969-1970) y, en su texto del 2002 da cuenta de la incorporación de dinámicas históricas vividas por los aónikenk en las narrativas mitológicas, inspirada en los trabajos de Turner (1988). Analiza entonces la “mitologización de la historia” —la absorción de eventos históricos en las estructuras míticas— y la “historización del mito” —incorporación de distintos modos de concientización histórica de la contemporaneidad del mito— a partir de la comparación de dos narrativas: la primera versión del Ciclo contada por Papón a Lista (1894) y la de Ana Montenegro (1967) en *Camusu Aike* (Siffredi, 2002). En la de Papón, situada en el contexto de luchas intertribales, Elal recupera el poder luego de matar a sus contrincantes, en la de Ana —que refiere a la génesis mítica de la dominación de los colonizadores blancos— anticipa, en cambio, un proceso de relaciones de dominación/ subordinación que no puede ser revertido: en la distribución de los animales en los tiempos primordiales, en oposición a los planes de Elal, a los aónikenk les queda la fauna autóctona y a los colonos blancos el ganado de origen europeo. Sostiene que los silencios de las personas con las que trabajó en la década de 1960 fueron intencionales más que amnésicos, una estrategia deliberada de resistencia, tal como ocurrió con Luisa Mercerat —en 1967—, que solía eludir situaciones en las que le preguntaban por los mitos alegando que no sabía o que los había olvidado.

4 La idea de que los mapuche son chilenos fue instalada por Estanilao Zeballos, asesor ideológico del General Roca que llevó adelante las campañas de exterminio de los indígenas de la Patagonia y la apropiación de sus territorios, referidas como “Conquista del Desierto” (1879-1885). En “*La conquista de quince mil leguas*” (1878) argumenta, de acuerdo con Lenton (1998, 2007), que dichas quince mil leguas constituían un territorio valioso para el Estado en formación y que debían ocuparlo antes que lo hiciera el país vecino, que los indígenas representaban un perjuicio para la economía nacional —debido a las raciones que el gobierno se había comprometido a darles y a los malones—, y que el origen de estos indígenas “belicosos” estaba en Chile. Zeballos sostuvo que los indígenas de la región pampeana —previamente considerados argentinos— eran entonces chilenos, enemigo del Estado y, a partir de este esquema “épico-político” contra supuestos “invasores extranjeros”, legitimó la guerra contra ellos. En la década de 1930, en el marco de un golpe de Estado que enfatizaba en posiciones nacionalistas, los científicos comenzaron a hablar de un supuesto “Proceso de Araucanización”, que luego pasó al sentido común manteniendo su vigencia hasta el presente. Apelando a los mapuche como “araucanos” —término utilizado por los españoles en el siglo XVI—, quienes adhirieron a estas teorías suponían que los mapuche habían impuesto sus rasgos biológicos y culturales sobre grupos “tehuelches” y “pampas” —rótulos también ajenos a los indígenas que luego se volvieron autoadscriptivos—, es decir, que los habían “araucanizado”.

con los prejuicios de los inspectores de los entes reguladores de tierras fiscales, los científicos consideraron como indicadores de “pureza racial” rasgos referidos como “distintivos”: estatura y corpulencia, patrones de alta movilidad, cazar guanacos, vestirse con capas de guanacos, vivir en toldos y hablar la lengua. La ecuación esencialista “lengua = raza = cultura = territorio” volvió a los hablantes *aonek’o’a’jen* el grado cero de la “pureza” y de allí los discursos hegemónicos dedujeron que las interrupciones en la transmisión de la lengua implicaron la desaparición del pueblo Tehuelche. Esta premisa se enmarcó, a su vez, en la ideología del mestizaje degenerativo que leyó e inscribió a su progenie en la categoría “descendientes” (Rodríguez, 2010).

En este proceso general de invisibilización, la visibilidad quedó circunscrita a las “reservas” creadas entre 1898 y 1927 —único espacio disponible para la manifestación de la “agonía tehuelche”. Desde fines del siglo XIX hubo en Santa Cruz una preponderancia de los “dispositivos disciplinarios” (Foucault, 1996) que atravesaron la provincialización —ocurrida en 1957—, los golpes de Estado y la democracia transicional que crea al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) en 1985. Estos mecanismos de control se caracterizan por instancias de “normación”: individualizan a los sujetos interpellándolos diferencialmente, los localizan en lugares temporales dentro de un sistema de relaciones que los distribuye, los hace circular y los coloca en un campo de vigilancia garantizando su sujeción. Los dispositivos disciplinarios se encarnaron en instituciones estatales encargadas de administrar las tierras fiscales, los establecimientos escolares, la salud, la enfermedad y las fuerzas de seguridad —ejército, policía, gendarmería—, pero también en iglesias —católicas, protestantes— y en asociaciones civiles referidas como “Comisiones” o “Patronatos”.

Estas asociaciones superponían objetivos religiosos —de conversión de indígenas—, morales —salvarlos de la perdición—, económicos —incitarlos al trabajo— y políticos —evitar el descontento y la agitación. Hacia 1908 se crea la “Comisión Honoraria de Reducción de Indios del Territorio de Santa Cruz”, que desde 1910 fue dirigida por cinco hacendados, el Gobernador y el Juez Letrado. Dicha Comisión continuaba con los lineamientos explicitados en el decreto de creación de *Camusu Aike* (1898), según el cual “la ocupación de la mencionada tierra queda sujeta a la vigilancia de la Gobernación del Territorio”⁵. Ésta se desplazó posteriormente hacia otras “comisiones”: dos en los años sesenta y una en los setenta. Dos de ellas, estipuladas por ley, incluían representantes de la Congregación Salesiana,

⁵ Consejo Agrario Provincial (CAP), expte. 1074-S-1897, 11/1/ 1898.

en una de las comisiones participaba la policía y en la otra gendarmería. Ninguna, sin embargo, planteó la posibilidad de “invitar” a los indígenas a participar en las decisiones ni incluyeron a quienes se habían trasladado a los centros urbanos o a las estancias. Mientras que una de la década de 1960 (Ley N° 303/61) plantea específicamente la “asimilación” de los indígenas, la otra se presenta como de “ayuda y protección”, en tanto que la última (Ley N° 937/74) simplemente sugiere el término “apoyo”⁶.

Las políticas asimilacionistas de los años sesenta ejecutaron la enajenación de los territorios indígenas e impulsaron la migración a los centros urbanos. En los márgenes de las ciudades y pueblos, los mayores optaron por no transmitir la lengua a las siguientes generaciones –los “descendientes”– para evitar que fueran discriminados y pudieran “blanquearse” mediante el ocultamiento de marcadores de etnicidad. Veinte años más tarde, el cese de los estudios etnológicos y etnográficos coincide con el aumento de las investigaciones arqueológicas y con el inicio de los homenajes a los “últimos indios” mediante monumentalizaciones y nominaciones de eventos, calles y edificios públicos con vocablos tehuelche.

Luego de la reapertura democrática, en un contexto marcado por políticas neoliberales impulsadas en la última dictadura y profundizadas durante la década menemista (1989-1999), los dispositivos disciplinarios fueron abriendo paso a los de seguridad, sin sustituirlos sino yuxtaponiéndose. En este marco –de una “normalización” que “deja hacer” contabilizando y administrando comunidades y pueblos indígenas distribuidos en un rango de variaciones tolerables sobre la base de un punto óptimo (Foucault, 2006)– la escasa visibilización dejó de estar anclada exclusivamente a informes burocráticos o científicos sobre las “reservas”, ya que los indígenas hicieron algunas apariciones públicas que fueron cubiertas por la prensa local. En el 2007, las “reservas” devinieron “comunidades” cuya legitimidad responde a estar o no inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (RENACI-INAI). De este modo, colectivos conformados por una o varias familias son incentivadas –tácitamente obligadas– a tramitar personerías jurídicas y participar en un sistema de micro-democracia representativa (Villagra, 2008) que no

6 Durante la década de 1960 se promulgaron cuatro de las siete leyes vinculadas a pueblos indígenas: una de ellas resuelve inspeccionar las reservas y desalojar a los “intrusos” (Ley N° 216/60), la del año siguiente que crea la comisión mencionada retrocede suspendiendo los desalojos de los “intrusos” (Ley N° 303/61), otra refiere al empadronamiento para votar (Ley N° 171/60) y la última al Censo Indígena (Ley N° 497/65). En los años setenta se crea la comisión de Ayuda y Protección al Aborigen (Ley N° 937/74), en los años ochenta se promulga una ley de “promoción y asistencia” exclusivamente para dos “reservas” mapuche (Ley N° 1.862/86). La última adhiere a la Ley nacional N° 23.302/85 (Ley N° 2.785/05).

siempre se adecuaba a sus propias trayectorias organizativas. Si bien la instancia de participación en el INAI a través del Consejo de Participación Indígena (CPI) fue impulsada por los líderes comunitarios, dado que la representación es por pueblo y por provincia ésta opera con las reglas del ordenamiento jurídico estatal naturalizando jurisdicciones provinciales y territorializando sus luchas.

Actualmente, las dependencias administrativas en las que se gestionan políticas culturales constituyen, paradójicamente, el principal espacio de interlocución entre funcionarios, científicos e indígenas. La Dirección de Patrimonio Cultural, creada en el 2005, ocupa un lugar central. No sólo se encarga de administrar permisos de excavación, almacenar y proteger restos humanos y objetos –incluidos entre éstos las fotografías–, sino que también establece los marcos interpretativos para las legislaciones patrimoniales que analizaré en el próximo apartado. El diseño de la página *web* de dicha institución informaba en el 2010 que el patrimonio cultural se encontraba “conformado por las *manifestaciones de la cultura que permanecen en el territorio y dentro de la memoria colectiva de las comunidades*” (El subrayado me pertenece). El texto explicitaba que dada la conexión con “*nuestros ancestros*”, ciertos lugares, objetos y tradiciones constituyen “*nuestros puntos de referencia, nuestra identidad*” (El subrayado me pertenece), además de tener importancia científica, como parte de la vida cotidiana o fuentes de vida e inspiración. En intertexto con la ley de patrimonio provincial de 1997, que definía al patrimonio como “*rasgos permanentes de la identidad santacruceña*”, este enunciado inscribe dicha identidad en un pasado de larga duración (El subrayado me pertenece)⁷.

Al tomar las sucesivas páginas *web* como una unidad y prestar especial atención a la sección “Galería de fotos”, resultaba obvio que el “territorio” remitía a la jurisdicción provincial y que los “ancestros” de ese “nosotros” eran los tehuelche en formato de narrativas cosmológicas y retratos. La galería se encontraba, en aquél momento, dividida en dos secciones: libros

⁷ En el 2010, la página explicaba que “El término ‘patrimonio’ suele definirse como nuestro legado del pasado, nuestro equipaje en el presente y la herencia que les dejaremos a las futuras generaciones para que ellas puedan aprender, maravillarse y disfrutar de él. También se define como algo que ha sido heredado. Quizás por eso, cuando pensamos en patrimonio, lo hacemos en términos de lugares, objetos y tradiciones que deseamos conservar, que valoramos porque vienen de nuestros ancestros, tienen importancia científica, o porque son parte de nuestra vida cotidiana o son ejemplos irremplazables de fuentes de vida e inspiración. Son nuestros estándares de excelencia, nuestros puntos de referencia, nuestra identidad. El patrimonio cultural está conformado por las manifestaciones de la cultura que permanecen en el territorio y dentro de la memoria colectiva de las comunidades. Las comunidades presentes y futuras tienen derecho al acceso y disfrute de este patrimonio, por lo tanto es un deber del Estado y de los particulares su protección y conservación” (<http://www.culturasantacruz.gov.ar/patrimonio>, marzo 2010).

y afiches. Mientras que en la primera, dos de los tres libros referían al proyecto del tapiz, la segunda publicitaba cuatro concursos fotográficos anuales (2005-2008). El concurso del 2007 llevaba como tema “Testigos de la historia de Santa Cruz”, y su afiche correspondiente exhibía una foto sin referencias biográficas –la del único anciano que permanece en *Camusu Aike*. Si bien el texto de la página inicial mencionaba a las “comunidades” en plural, en la práctica tal pluralidad parece acotarse a la “comunidad provincial”, sorda a las demandas de las comunidades indígenas de utilizar sus imágenes públicamente sin consulta ni participación. En el último año, sin embargo, la convocatoria que dicha oficina hizo a los miembros de *Camusu Aike* para revisar el guión de una muestra fotográfica montada en el 2009 que volvería a ser exhibida, marcó un cambio de actitud. Los tehuelche –que habían sido suspendidos en un tiempo mitológico, indefinido, lejano y ajeno al devenir de la historia– han comenzado a ser considerados como interlocutores.

¿Resurgimiento de los tehuelche? La pregunta –que suele plantearse en eventos en los que se presentan en el espacio público– incluye un espectro amplio de posiciones enunciativas que pueden ir desde sospechas fundadas en supuestas “impurezas” de quienes se presentan colectivamente como indígenas hasta la celebración de una reaparición fantasmagórica tras la sentencia de la “extinción”; una celebración que permite a los santacruceños extender sus raíces hacia ese pasado lejano en el que la patria local y la patria nacional se vuelven inmemoriales.

Preocupados por dotar de densidad a las referencias identitarias, los discursos hegemónicos provinciales fijaron acentos y –en un intento por borrar los efectos de los “legados coloniales” (Mignolo, 2000) y envolver a las narrativas fundacionales en un aura positiva– silenciaron situaciones de explotación y subordinación que continúan en el presente. En estas arenas de disputas entre agentes indígenas, científicos, estatales y religiosos, las voces oficiales han tenido mayor poder para definir y legislar. Si bien los tehuelche fueron invitados para participar en la muestra fotográfica que ya estaba hecha, continúan siendo considerados como poseedores de un repertorio único de “rasgos” culturales primordiales pasibles de ser transmitidos, borrados o extraviados (Alonso, 1994). Sus narrativas sobre el origen del mundo y la sociedad dejaron de ser transmitidas oralmente en los años sesenta. Despojadas de sus contextos de ejecución fueron transcritas en papel e ingresaron al tiempo lineal, evolutivo, occidental en calidad de rasgos ancestrales del “nosotros provincial”. Estas narrativas, conjuntamente con una serie de objetos, prácticas sociales, conocimien-

tos y comportamientos convertidos en “bienes” tangibles e intangibles fueron selectivamente apropiados como símbolos de la identidad santacruceña, considerada frágil y joven. De este modo, “su cultura” —la de los tehuelche— pasó a ser “la nuestra”, objeto de protección y conservación, tal como veremos en el siguiente apartado.

2. “Convidados de piedra”: tensiones y contradicciones entre leyes patrimoniales

En el marco de una democracia supuestamente participativa, el Estado argentino promulgó en el 2003 la Ley Nacional de Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (25.743), sin que medie ninguna rueda de consulta con los pueblos indígenas. La nueva versión —que reemplazó a la ley de 1913⁸— mantiene el espíritu positivista que jerarquiza el conocimiento científico sobre otros saberes. Mediante esta regulación, el Estado nacional define monológicamente qué es el patrimonio, delega en la ciencia el poder de sancionar cuál es el conocimiento útil a obtener de la materialidad producida por los indígenas, cómo obrar para su “preservación, protección y tutela” (art. 1), de qué modo, a través de qué medios y técnicas, en qué espacios y soportes, con qué finalidad, etc.

En la ausencia de consulta sobre temas que atañen a los pueblos indígenas convergen dispositivos de arqueologización —que enfatizan en las discontinuidades— y dispositivos de apropiación —que lo hacen en las continuidades. En otras palabras, siguiendo preceptos disciplinares colonialistas, dichas normativas borran implícitamente la continuidad entre los indígenas que habitaron en “épocas históricas recientes” y quienes se auto-adscriben como indígenas y “descendientes” en el presente. Como contracara, el pasado de la nación argentina se presenta como continuidad del pasado indígena a partir de la ocupación del mismo espacio territorial⁹. La apropiación de los territorios indígenas a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX justifican, de este modo, la apropiación del pasa-

⁸ Reglamentada por Decreto N° 211.229/21, publicada en el Boletín Oficial el 5 de enero de 1922.

⁹ Al inicio de las campañas militares referidas por la historia nacionalista como “La Conquista del Desierto” —e incluso antes del año 1879, cuando los indígenas aún no habían sido incorporados efectivamente a la ciudadanía y sólo se habían concretado unas pocas expediciones— el imaginario estatal argentino apropió simbólicamente los territorios indígenas recurriendo entre otros dispositivos a exploraciones y sistematizaciones de la información mediante cartografías y narrativas, reutilizaciones de paraderos y caminos indígenas —algunos de los cuales son actualmente rutas nacionales y provinciales—, reconstrucciones historiográficas que planteaban

do indígena como “patrimonio nacional”. Analizaré a continuación ambas normativas —la ley de comienzos del siglo XX y su reformulación—, las contrastaré luego con las particularidades de las leyes patrimoniales de la provincia de Santa Cruz y, finalmente, expondré las contradicciones entre estas leyes y la ley nacional de restitución de restos humanos.

(a) Nuevas leyes, antiguas lógicas disciplinares

La primera ley de patrimonio declaraba a las “ruinas yacimientos arqueológicos y paleontológicos de interés científico” como “propiedad de la Nación”¹⁰. Intentando expandir el marco de la Historia Natural hacia el ámbito cultural, el texto redactado noventa años más tarde reemplaza el término “propiedad” e incluye lo arqueológico y paleontológico como “Patrimonio *Cultural* de la Nación”. El adjetivo “cultural” —ausente en la versión anterior— también se encuentra en el enunciado que explicita su objeto: la “preservación, protección y tutela” de dicho patrimonio así como su “aprovechamiento científico y *cultural*”¹¹.

Ahora bien, la pregunta ¿qué es el patrimonio arqueológico? conduce directamente a otra: ¿de quién es el patrimonio arqueológico?¹² Mientras que la reglamentación de 1921 toma como eje de la definición a una espacialidad enunciada desde el discurso científico —el *yacimiento*—, la ley del 2003 pone el énfasis sobre los *objetos* —cosas muebles e inmuebles o vestigios— que, independientemente de su localización, “puedan proporcionar información sobre los grupos socioculturales que habitaron el país desde *épocas precolombinas* hasta *épocas históricas recientes*” (El subrayado me pertenece)¹³. Tal como se desprende de la cita, el patrimonio nacional es la materialidad producida por indígenas del pasado que habitaron territorios considerados por el Estado como propios aún antes de su existencia efectiva —antes de que existiera la entidad referida como “país”—; materialidad que, al igual que dichos territorios, también fue apropiada por el Estado como algo valioso a ser protegido, estudiado

continuidad entre la supuesta soberanía de la corona española y la del Estado emergente, y sustituciones y/o traducciones de topónimos.

¹⁰ Ley N° 9.080/13, art. 1.

¹¹ Ley N° 25.743, art. 1 (El subrayado me pertenece).

¹² Me centraré aquí exclusivamente en el patrimonio arqueológico dejando fuera de mi análisis al patrimonio paleontológico.

¹³ “Forman parte del Patrimonio Arqueológico las cosas muebles e inmuebles o vestigios de cualquier naturaleza que se encuentren en la superficie, subsuelo o sumergidos en aguas jurisdiccionales, que puedan proporcionar información sobre los grupos socioculturales que habitaron el país desde épocas precolombinas hasta épocas históricas recientes” (Ley N° 25.743, art. 2).

y promovido públicamente. La vaguedad del enunciado “épocas históricas recientes” —que permite la inclusión de la población no indígena— es aclarada en la reglamentación del año siguiente que establece cómo límite temporal a “los últimos CIEN (100) años contados a partir de la fecha de sucedidos los hechos o los actos de que se trate”¹⁴.

Por otro lado, el enunciado “épocas precolombinas” —que remite implícitamente al año 1492— es un remanente de la ley anterior innecesario en el nuevo texto, dado que la definición de patrimonio incluye a toda producción humana previa a los referidos cien años. En la reglamentación de 1921, dicho año operaba como bisagra temporal entre la *prehistoria* y la *historia*; dicotomía que, a su vez, se correlacionaba con dos tipos de espacios diferenciados nominados por la ley como “*yacimiento arqueológico o prehistórico*” y “*yacimiento antropológico*”. El primero legislaba sobre “restos o ruinas, muebles o inmuebles” que “documenten la existencia y la civilización de las tribus de indígenas que habitaron este país antes del descubrimiento de América”, en tanto que bajo la injerencia del segundo quedaban los espacios asociados a los muertos: “todo lugar donde existen restos humanos de indígenas, anteriores o posteriores al descubrimiento de América”¹⁵. Esta normativa que prescribía por separado sobre los restos humanos, no reconocía las continuidades entre organizaciones sociales del pasado y del presente —referidas como “tribus”— y establecía como límite una fecha arbitraria, epítome de la expansión occidental.

La primera definición de patrimonio era, asimismo, tautológica: al conferir a la ciencia el poder de definir qué es un “yacimiento”, ésta circunscribía como tal a “todo lugar” donde se encontraran “acumulaciones de restos paleontológicos, cuya explotación metódica *convenga a los intereses de la ciencia*” (El subrayado me pertenece). De este modo, un conjunto de lugares, objetos y personas fallecidas indígenas pasaron a ser legalmente

¹⁴ Decreto N° 1.022/04, art. 2.

¹⁵ El término “yacimiento” incluía las acumulaciones de restos paleontológicos tanto en la definición general del Decreto N° 211.229/21 —explicitada en el primer artículo— como en la particular —según se observa en el segundo: “Considérase en general, como yacimiento, todo lugar donde debido a circunstancias especiales, se encuentran acumulaciones de restos paleontológicos, cuya explotación metódica *convenga a los intereses de la ciencia*” (art. 1. El subrayado me pertenece). “Se entiende por: Yacimiento arqueológico o prehistórico, todo lugar donde existen restos o ruinas, muebles o inmuebles de cualquier naturaleza que sean, *que documenten la existencia y la civilización de las tribus de indígenas que habitaron este país antes del descubrimiento de América*. Yacimiento antropológico, todo lugar donde existen *restos humanos de indígenas, anteriores o posteriores al descubrimiento de América*. Yacimiento paleontológico o paleoantropológico, todo lugar donde existen restos de fauna o flora fósiles y *restos humanos* o de industria humana, de épocas geológicas anteriores a la presente” (art. 2. El subrayado me pertenece).

propiedad del Estado-nacional bajo la mirada científica. De acuerdo con Endere y Podgorny (1997), esta ley constituía una innovación respecto al código civil de Vélez Sársfield, debido a que colocaba bajo el dominio público aquello que –sitios y su materialidad– hasta ese momento era propiedad de particulares.

Dado que la ley de 1913 no tuvo aplicación efectiva (Endere y Podgorny, 1997; Endere 2000) hasta hace unos años atrás, las provincias elaboraron sus propias normativas de protección patrimonial con una fuerte impronta localista, contradiciendo en ocasiones la jurisprudencia nacional respecto a la posesión del patrimonio. Entre otros ejemplos se encuentra la del Territorio Nacional de Tierra del Fuego que, mediante decreto (N° 1.087/76) definía la posesión previamente a tener el estatus de provincia (1990), es decir, cuando aún no estaba habilitado como sujeto jurídico poseedor, de acuerdo con Hernán Vidal (1993). Repacemos a continuación cómo fue este proceso en Santa Cruz, donde la inclusión de la ley de restitución de restos humanos en el texto de la ley de protección del patrimonio arqueológico y paleontológico, da por resultado una contradicción original, ya que hasta el momento no ha ocurrido en otras provincias.

(b) Peculiaridades de la legislación provincial

Continuando con la impronta positivista de la primera ley nacional, la provincia promulgó la suya en 1975, en la que definía al patrimonio como “acervo” o “material” del “pasado de la provincia” y enlistaba como disciplinas escindidas a la arqueología, la antropología y la etnología¹⁶. El pasado de la provincia incluía implícitamente a los pueblos indígenas considerados como “material etnográfico” –siempre a un paso de su total “extinción”– regulado por una “Comisión de conservación del patrimonio” entre cuyas tareas se encontraba la de concretar el registro¹⁷. Esta

16 El texto de la ley de Conservación del Patrimonio Histórico Arqueológico y Paleontológico (Ley N° 1.024/75) –reglamentada por Decreto N° 1.078/76, durante la gobernación de Carnaghi, en el marco del golpe de Estado– consideraba entonces como patrimonio no sólo al “acervo específicamente vinculado como objeto de estas ciencias, sino también el que constituye el material de otras disciplinas, como la antropología, la paleografía, la etnología, y toda forma de investigación científica del pasado de la Provincia” (art. 2).

17 La Comisión, cuya tarea incluía registrar el “material etnográfico o que signifique expresiones artesanales o de cultura popular de excepcional relevancia cualquiera sean sus propietarios o tenedores”, estaba presidida por el Director de Cultura e integrada por el Director del Museo Provincial, el Presidente de la Junta de Estudios Históricos de Santa Cruz y el Director de Turismo. Estos eran acompañados por cuatro Vocales que debían residir en la provincia, “elegidos entre los historiadores y especialistas en las disciplinas científicas vinculadas con el acervo patrimonial que esta ley protege” (Ley N° 1.024/75, art. 23 al 36).

Comisión se ha alineado con una tradición instalada en Santa Cruz a comienzos del siglo XX —expuesta en el apartado anterior—, en la que una amalgama conformada por funcionarios estatales y miembros de la elite local se arrogaron el poder de normatizar y “normalizar” la vida de los indígenas —evaluados como menores o incapaces—, sin incluir su participación ni consulta en ninguna instancia. Esta tradición se rompe en el 2010, cuando en el marco de un reclamo de restitución de restos humanos presentado por la Comunidad Mapuche Tehuelche *Fem Mapu*, la municipalidad de Puerto Santa Cruz crea una “Comisión del pasado” (Ordenanza N° 169/10) en la que incluye a sus miembros, medida que fue rechazada por la Dirección de Patrimonio provincial arguyendo que la municipalidad no tenía poder para disponer de “bienes” pertenecientes a la provincia (Rodríguez, 2011).

El manifiesto interés de los santacruceños sobre la posibilidad de extender las raíces identitarias del “nosotros provincial” hacia un pasado lejano y las preocupaciones simultáneas de los equipos de arqueología por la destrucción, robo y descuido de los sitios arqueológicos se pone de manifiesto en los años noventa, década en la que se promulgan dos leyes de patrimonio. La ley de 1991 —compuesta por 92 artículos— reemplazó los términos patrimonio “histórico” y “arqueológico” del título de la ley anterior por áreas generales referidas como “patrimonio cultural y natural”, conformadas por “bienes” considerados “de interés científico, artístico y/o histórico y de provecho para la comunidad” (art. 20), aclarando previamente que dicha comunidad es la santacruceña (art. 2)¹⁸.

Si bien ambos términos —cultural y natural— van juntos a lo largo de todo el texto, la especificidad de cada uno es definida en uno de los artículos, englobados bajo el término “documentación”. En el caso del *patrimonio cultural* se aclara que “documentación” refiere a “todo objeto y/o lugar que ha sido o es utilizado por el hombre con cualquier fin”, “perteneciente a los aspectos materiales y/ o espirituales —bien cultural— de” cuatro entidades diferenciadas conformadas en un caso por “pobladores prehistóricos” y en los tres restantes como “culturas” subdivididas en: “culturas indígenas prehistóricas”, “culturas indígenas históricas” y “culturas no indígenas históricas”. En el caso del *patrimonio natural*, por otro lado, el término “documentación” concierne a “la flora y fauna y a todo resto o vestigio de éstas, desde el comienzo de la vida hasta el presente”.

¹⁸ art. 20 de la Ley del Patrimonio Cultural y Natural N° 2.210/91, promulgada durante la gobernación de Granero. La Comisión, en este caso, está integrada por “un representante de cada autoridad de aplicación local, un representante del Consejo Agrario Provincial y un representante por la Subsecretaría de Cultura, Ciencia y Técnica” (art. 6 a 13).

Continuando con la dicotomía de la ley de principios de siglo que escinde a los restos humanos del yacimiento arqueológico, dichos restos quedan ahora incluidos entre los animales bajo la competencia de la “antropología física”. El artículo sostiene entonces que se entiende por patrimonio natural a:

“La ‘documentación’ perteneciente al devenir de la vida, en su conjunto vegetal y animal (*incluido lo humano que comprende la antropología física*), hasta el presente (bien natural) que se ha encontrado y/o se encuentra en el territorio de la provincia de Santa Cruz, y que sean de interés científico y/o histórico (en el sentido de ‘documentación’ de la vida vegetal y animal) y de provecho para la comunidad” (art. 20. El subrayado me pertenece).

La siguiente ley, promulgada seis años más tarde, sintetiza bajo el título “Patrimonio Cultural” a las áreas escindidas en la anterior¹⁹. Reforzando aún más el lugar de enunciación desde un “nosotros provincial” el término “comunidad” es reemplazado por “identidad santacruceña”, una identidad asociada a ciertos rasgos considerados distintivos, indelebles e inmutables. El patrimonio está constituido entonces por “bienes” que “por su valor excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte y de la ciencia, merezcan ser conservados y conocidos por la población, a través de las generaciones, como *rasgos permanentes de la identidad santacruceña*” (art. 1. El subrayado me pertenece). Sin precisar qué son los “bienes muebles”, la categoría “bienes inmuebles” incluye cuatro tipos de espacialidades que mantienen la fractura entre un pasado cercano y uno lejano: (a) monumentos, (b) lugares históricos –conformados por “parajes naturales vinculados a acontecimientos del pasado, a tradiciones populares, creaciones culturales o de la naturaleza y a las obras del hombre que posean valor histórico, etnológico, paleontológico o antropológico”–, (c) yacimientos arqueológicos –“lugar o paraje natural donde existen bienes susceptibles de ser estudiados con metodología arqueológica”– y (d) yacimientos paleontológicos.

Recientemente, en el 2010, la provincia volvió a actualizar las regulaciones sobre el patrimonio pero esta vez desdobló la ley en dos: la de

¹⁹ La Comisión prevista en la Ley de Protección del Patrimonio Cultural –promulgada durante la gobernación de Kirchner– está integrada esta vez por “un representante de la Subsecretaría de Cultura que la presidirá; un representante del municipio o comisión de fomento donde el bien esté ubicado o de su cercanía, un director del Museo Provincial, un representante de las entidades universitarias y un representante de las asociaciones culturales” (Ley N° 2.472/97, reglamentada por Decreto N° 1.398/97, art. 8).

Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (Ley N° 3.137/10), a las que referiré de aquí en más como Ley 1; y la de Patrimonio Cultural y Natural Arquitectónico y Urbano (3.138/10), a la que referiré como Ley 2. La Ley 1 se correlaciona con la ley nacional (Ley N° 25.743/03), en tanto que la Ley 2 parecería seguir los principios de la ley de 1997, o bien los de la ley nacional que regula el Registro del Patrimonio Cultural Argentino (Ley N° 25.197/99)²⁰, que incluye también a los “bienes arqueológicos”. Resulta llamativo que esta última normativa considera como “bienes culturales” no sólo a objetos y sitios, sino también a “seres” considerados valiosos, aunque no especifica de qué seres se trata.

Considerando que el término “cultural” está presente en ambas leyes –dado que el patrimonio arqueológico no es considerado ajeno a lo “cultural” (art. 3)– me pregunto cuáles son los significados y alcances de lo cultural y qué argumentos justificaron esta división bipartita. La situación es bastante compleja, ya que la Ley 1 deroga la ley anterior (Ley N° 2.472/97), en tanto que su compañera no explicita la derogación y, por lo tanto, se superpone con la de 1997, tal como fundamenta el Decreto N° 1.608/10 que la reglamenta un mes más tarde. De este modo, el patrimonio cultural y natural estaría en este momento bajo ambas normativas. A su vez, la Ley 1 lleva a cabo una doble adhesión: a la ley nacional de patrimonio arqueológico y paleontológico y, paradójicamente, a la ley nacional de restitución de restos humanos²¹. ¿Cómo se llegó a esta contradicción?

Pues bien, tal como adelanté más arriba, durante varios meses estuve siguiendo a través de los diarios las intenciones de un grupo de diputados de actualizar la ley. En una de las conversaciones con el ex Presidente del Consejo Provincial de Educación acerca de la creación de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (MEIB) que iba de la mano del proyecto de revitalización de las lenguas tehuelche y mapuche, me sugirió que planteara mis inquietudes sobre la reforma a la nueva Secretaría de

20 “Se entiende por ‘bienes culturales’, a todos aquellos objetos, seres o sitios que constituyen la expresión o el testimonio de la creación humana y la *evolución* de la naturaleza y que tienen un valor arqueológico, histórico, artístico, científico o técnico excepcional. El universo de estos bienes constituirá el patrimonio cultural argentino. Se entiende por ‘bienes culturales histórico-artísticos’ todas las obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza, de carácter irremplazable, cuya peculiaridad, unidad, rareza y/o antigüedad les confiere un valor universal o nacional excepcional desde el punto de vista histórico, etnológico o antropológico, así como las obras arquitectónicas, de la escultura o de pintura y las de carácter arqueológico (Ley Nacional N° 25.197/99, art. 2. El subrayado me pertenece).

21 Ley de Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (Ley N° 25.743/03, Decreto Reglamentario N° 1.022/04) y Ley de Restitución de los Restos Mortales pertenecientes a las Comunidades y/o Pueblos Indígenas que forman parte del Patrimonio Cultural de museos u otras instituciones (Ley N° 25.517/01).

Cultura y a una de las diputadas que impulsaba el proyecto. El Ministro, que había sido mi profesor en el colegio, propició el encuentro. Tuve la oportunidad de hablar francamente sobre las contradicciones entre la ley nacional de patrimonio y la de restitución de restos humanos, y sobre por qué el Estado debía consultar y habilitar la participación de los indígenas en este tema. Se mostraron sensibles y reformularon el proyecto de la Ley 1 incrustándole un artículo sobre restitución, lo cual dio por resultado un texto híbrido en el que las contradicciones no remiten ya a dos leyes nacionales sino que se encuentran en su propio cuerpo. Los muertos indígenas —considerados como “restos bioantropológicos”— quedaron incluidos dentro de la ley de patrimonio arqueológico, bajo el poder del Estado.

Dado que tuve varias oportunidades de manifestarle a la Secretaría de Cultura mis apreciaciones sobre lo que consideraba un error, me solicitó que realizara un informe sobre los puntos de la ley que, de acuerdo con mi criterio, debían ser revisados. La convoqué entonces a la Lic. Marcela Alaniz —antropóloga con la que veníamos trabajando intensamente coordinando intereses en común que involucraban gestión e investigación— y elaboramos —*ad honorem*— un extenso informe (Rodríguez y Alaniz, 2010). Poco después la ley salió publicada en el Boletín Oficial (20 de julio de 2010) sin que hubieran considerado ninguna de las sugerencias.

Entre las observaciones que realizamos sostuvimos que la sanción de la ley nacional de patrimonio en la que se sustenta la Ley 1 es regresiva —debido a que fue sancionada con posterioridad a la de restitución de restos humanos— y que diversos juristas, indígenas y no indígenas, la consideran inconstitucional porque vulnera derechos reconocidos en la reforma de 1994 y en tratados internacionales a los que el Estado argentino adhirió²². Las contradicciones se mantienen también en el Decreto N° 701/10, mediante el cual el poder ejecutivo nacional ordenó la reglamentación de la ley de restitución en el marco de las vísperas del bicentenario. Concretamente, los considerandos incluyen aspectos éticos plasmados en documentos internacionales que cuestionan abordajes científicos contrarios a los derechos de los pueblos indígenas²³ junto a la Ley N° 25.743,

22 art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, ratificado por Ley nacional N° 24.071/92) y Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

23 El Decreto cita el “Acuerdo de Vermillion” (Congreso Mundial de Arqueología, 1990), en el que arqueólogos y pueblos indígenas establecieron lineamientos éticos con relación al tratamiento de restos humanos indígenas y al Código de Ética Profesional del “Consejo Internacional de Museos”, que establece que los mismos deberán responder con diligencia, respeto y sensibilidad a los indígenas que soliciten que los restos humanos o piezas con carácter sagrado sean retiradas de la exposición al público y les sean devueltas (Boletín Oficial N° 31.909, 21 de mayo de 2010).

según la cual el patrimonio arqueológico pertenece a “la nación” y debe ser regulado por el Estado.

Las diferencias sustanciales entre ambas normativas remiten a las definiciones sobre qué es el “patrimonio” y a quien pertenece —quién o quiénes son los sujetos poseedores. La ley de patrimonio arqueológico entiende al mismo como un conjunto de “bienes” —“cosas”— sobre las cuales el Estado tiene el poder de decidir cómo deben ser valoradas, protegidas, investigadas, extraídas, manipuladas y exhibidas, poder que delega en la ciencia. Con la intención de reparar errores, omisiones y abusos cometidos en el pasado, la ley de restitución habilitó a comunidades y pueblos indígenas a solicitar restos humanos albergados en museos y depósitos garantizándoles el derecho de posesión —lo cual se expresa en la cláusula “su patrimonio”—, el derecho a la participación, consulta y al consentimiento previo, libre e informado ante cualquier investigación o tema que los involucre²⁴. Veamos entonces las tensiones y contradicciones de las leyes provinciales que legislan sobre el patrimonio, cómo se lleva a cabo la apropiación de los indígenas desde estas normativas y cómo se instrumentan los derechos de los pueblos indígenas.

(c) Tensiones y contradicciones

Desde lógicas disciplinares según las cuales la arqueología no es parte de la antropología sino una ciencia “otra”, la Ley 1 legisla sobre “bienes” considerados valiosos o de interés para ésta —así como para la paleontología— y que sean susceptibles de ser estudiados con sus metodologías. La Ley 2 lo hace, en cambio, sobre “bienes” valiosos para el arte, la arquitectura, la historia y la antropología, considerando a esta última como una disciplina diferente a la arqueología:

“El patrimonio cultural. . . está integrado por las obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza, incluidos los *paisajes culturales, los bienes de las comunidades originarias, que tengan un valor significativo para la Provincia y sus habitantes* desde el punto de vista histórico, artístico, estético, arquitectóni-

24 La Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), le dedica un capítulo especial a este tema. En particular, los artículos 12 y 13 incluyen el derecho a mantener, proteger y desarrollar sus manifestaciones culturales en lugares arqueológicos e históricos y a mantener y proteger sus lugares religiosos y a tener acceso a ellos y a utilizar y vigilar los objetos de culto.

co, etnológico, antropológico, científico, simbólico, paisajístico y/o ambiental” (art. 2. El subrayado me pertenece).

El término “paisaje cultural”, presente en ambas leyes, reemplaza al término “paraje natural” de la ley de 1997, aunque algo de ésta permanece en la nueva versión, al especificar que los “lugares históricos” son “sitios o parajes naturales vinculados a los acontecimientos del pasado” (art. 7, inc. c). La definición de “paisaje cultural”, por otra parte, se enmarca en teorías evolucionistas unilineales que postulan una única sociedad humana: “Son bienes culturales y representan el trabajo mancomunado del hombre y la naturaleza que ilustran la *evolución* de la sociedad humana y de sus asentamientos a través del tiempo” (art. 7, inc. e. El subrayado me pertenece).

La Ley 2 incluye también como patrimonio provincial a aquellos “bienes de las comunidades originarias” considerados valiosos para dos entidades presentadas como agentes diferentes —la “provincia” y “sus habitantes”, entre los cuales se supone están incluidos los indígenas— mediados por valoraciones que parecerían ir desde el ámbito científico al estético. Lo caótico de la enumeración es mencionado incluso en el Decreto que la reglamenta (N° 1.608), en el que se aclara que el término “científico” incluye a la antropología y a la etnología, y el término “artístico” subsume a la arquitectura y la estética, y que las restantes modalidades resultan también comprendidas. Mientras que la Ley 1 legislaría exclusivamente sobre la materialidad —“bienes tangibles”: muebles e inmuebles—, la Ley 2 incluye también a los “bienes intangibles” en un párrafo redactado muy confusamente, según el cual dichos bienes parecerían ser las concepciones, prácticas y producciones culturales indígenas, tanto colectivas como individuales:

“El patrimonio cultural intangible está integrado por los usos, representaciones, expresiones de comunidades originarias, los conocimientos y técnicas —la lengua, junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que le son inherentes— desarrollados por ellas, los grupos y en algunos casos los individuos, y que sean representativos de la diversidad cultural y de la creatividad humana en la Provincia” (art. 2, inc. b).

Impulsado por su afán de protección, el Estado provincial arrebató a la agencia indígena la posibilidad de que sean ellos quienes definan qué aspectos del devenir podrían ser objetivados como “su cultura”, seleccionados como “su tradición” y transmitidos a las futuras generaciones. Es

decir, la Ley 2 se apropia de ciertas prácticas y producciones indígenas referidas como “la cultura” –considerada como “esencia” inmutable cuya perdurabilidad depende de la vigilancia y la protección estatal; como una síntesis que a modo de muestra “representa” la diversidad y la creatividad en la jurisdicción provincial– y legisla sobre esta construcción idealizada sin que, como ya he mencionado, medie la participación ni el consentimiento de los implicados.

Esta es también la crítica central que realizamos con la Lic. Alaniz en relación con la Ley 1 –de patrimonio arqueológico y paleontológico–, donde advertimos que, al adherir a la ley de restitución, la ley provincial no establece explícitamente que los restos mortales y su material asociado e incluidos como parte del dominio público sean puestos a disposición de los indígenas. Asimismo, introducimos en la nómina de organismos nacionales implicados en la aplicación de la normativa al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), entidad que mediante el decreto presidencial mencionado quedó a cargo de efectivizar las restituciones.

No estamos frente a un conflicto entre dos leyes o entre dos derechos –tal como plantean algunos colegas, que presentan la disputa como una contradicción entre el derecho de los indígenas y el derecho de los investigadores a hacer su trabajo. Esta falacia no es más que el resultado del desconocimiento del plexo jurídico nacional e internacional, de acuerdo con el cual los aspectos patrimoniales se encuentran subordinados a los derechos humanos, entre los cuales se inscriben los derechos de los pueblos indígenas. En otras palabras, no se trata de que la arqueología o la antropología física desaparezcan, sino que puedan pensar en otro tipo de ciencia construida sobre reflexiones que pongan en cuestionamiento el edificio colonial sobre el que se asientan sus teorías, epistemologías y metodologías de investigación. De este modo, bajo la premisa de que los derechos sobre los muertos deben ser respetados por sobre las definiciones científicas inconsultas, sugerimos en el informe mencionado escindir a los restos humanos –así como a su material asociado– de los “bienes arqueológicos” y reemplazar el término “restos bioantropológicos” –definidos como “cualquier otro rastro de existencia humana susceptibles de ser estudiados con metodología arqueológica y que posean valor científico para la disciplina”– por “restos mortales”, para los cuales arriesgamos una definición: “cuerpos humanos de origen indígena y su contexto de entierro que deben recibir tratamiento especial por tratarse de registro sensible, independientemente de su ubicación y dispersión geográfica en el ámbito de la provincia de Santa Cruz”.

En esta línea, introdujimos también la categoría “espacio sagrado” —diferenciándola de “yacimiento arqueológico” y de “yacimiento paleontológico”— y, dada la insistencia del proyecto en proveer definiciones, esbozamos la siguiente: “todo lugar en la superficie, en el subsuelo o bajo el agua en el que se encuentren restos mortales y objetos asociados que revistan valor histórico y sociocultural para los pueblos y/o comunidades indígenas de la provincia de Santa Cruz”. Aclaremos asimismo que, debido al valor que tales “espacios sagrados” revisten para los pueblos y comunidades indígenas, éstos no son susceptibles de ser inscriptos o registrados por el organismo de aplicación de la ley provincial, salvo que cuenten con la solicitud y/ o autorización expresa del Consejo de Participación Indígena (CPI), al cual incluimos como interlocutor entre las comunidades y el Estado.

Debido a que uno de los artículos de la Ley 1 (art. 20) reconoce a los yacimientos arqueológicos que se encuentran en “tierras” de comunidades indígenas o en sus cercanías —geográfica o temporalmente— como “su patrimonio” sugerimos que —independientemente del lugar en el que se encuentren los restos humanos y el material asociado— académicos y aficionados a la historia local hagan llegar la información al organismo de aplicación —Secretaría de Estado de Cultura de la provincia— para que ésta habilite los canales de consulta con los referentes indígenas. Al utilizar el término “tierras”, el texto reduce los “territorios” indígenas a unos pocos lotes y, al considerar la obtención de consentimiento sólo a aquellas comunidades que hayan registrado su personería jurídica en el RENACI-INAI o se encuentren en trámite de reconocimiento por parte del Estado, reduce implícitamente la aplicación de este derecho sólo a dos comunidades: *Camusu Aike* y *Kopolke*. Por otra parte, cuando la ley refiere a la posibilidad de transferir “colecciones u objetos arqueológicos” para su tenencia, considera sólo a instituciones científicas y museos públicos provinciales, excluyendo a los indígenas de la posibilidad de administrar “su patrimonio”. La Ley 2, en contraste, contempla la creación de “mecanismos de consultas” incluyendo a “la comunidad en general y a las comunidades indígenas en particular” (art. 4, inc. e). No obstante, al especificar quiénes integrarán la “Comisión” de patrimonio (art. 12), éstas últimas están excluidas una vez más²⁵.

25 La Comisión está conformada por una lista de miembros similares a los contemplados en la ley de 1997: el Director de Patrimonio Cultural, un representante del municipio en el que se encontrara el bien patrimonial, el Director del Museo Provincial, un representante de la Biblioteca o del Archivo Histórico y representantes de las entidades universitarias e instituciones y asociaciones culturales reconocidas por ley sobre las que no se especifica su cantidad (art. 12).

Construyendo un puente entre un presente sustentado en una historia de corta duración que los enunciados del sentido común suelen sintetizar como “cien años” y un pasado milenario que dialoga intertextualmente con las “colecciones”, los discursos hegemónicos provinciales reducen a los “antiguos tehuelches” a símbolos identitarios celebrándolos como “nuestros indios”. Sus restos óseos se vuelven proveedores de información para el conocimiento general de la humanidad, sus tejidos, quillangos y otras producciones son apropiadas como “bienes-cosas” a ser exhibidas en museos, sus retratos se venden como mercancía turística y adornan edificios públicos, su lengua inspira los nombres de los edificios e instituciones, sus narrativas de origen mutan en leyendas y cuentos para niños con potencial para estimular la cohesión social y sus melodías y cantos familiares nutren los pilares del folklore local. Al apropiarse a los tehuelche como “nuestros ancestros”, las políticas de protección y rescate patrimonial, legitimadas en dispositivos científicos, camuflan actos de violencia en términos aparentemente inocuos como “nuestra tradición”, “nuestra cultura”, “nuestro folklore”.

Los usos metaculturales de estos términos por parte de agentes estatales y agentes indígenas presentan diferencias de acuerdo a las variaciones de los contextos performáticos y a los posicionamientos enunciativos. Si bien las simplificaciones y estereotipaciones son internalizadas en algunos momentos en los discursos de los indígenas, en las prácticas y proyectos de revitalización-recreación cultural, las mismas son descartadas a favor de concepciones dinámicas. Tales proyectos no plantean un retorno al momento en que se fijaron las representaciones hegemónicas sobre los tehuelche, sino que la revitalización-recreación constituye, simultáneamente, una manera de reencontrarse a sí mismos en el presente a partir de trayectorias afectivas familiares y comunitarias, y una afirmación política enunciada como pueblo Tehuelche: “no desaparecimos”.

3. El Archivo General Tehuelche (AGT): retratos, objetos, palabras, memorias

“Me llamó un estanciero –comentó recientemente Myrta Pocón, “Representante” de la Comunidad Tehuelche *Camusu Aike*. Dice que tiene cosas para darnos, cosas de nosotros que están en la estancia y que le gustaría entregárnoslas” (julio 2012). El llamado respondía a una nota anunciada en la página *web* de la comunidad (www.camusuaike.com), que se des-

pliega al hacer click en la frase: “importante-difundir”. La nota –firmada conjuntamente por Myrta y José Bilbao Copolque, líder de la Comunidad Kopolke– solicita colaboración para la construcción del Archivo General Tehuelche (AGT), una “base de datos” para la consulta de aquellos interesados en conocer no sólo el pasado del pueblo Tehuelche sino también, y especialmente, el presente de las comunidades. El AGT se presenta en contrapunto con el Archivo General de la Nación (AGN), entidad con la que José mantuvo una comunicación –no siempre fluida– entre los meses de abril y junio en relación con la muestra itinerante de gigantografías titulada “Tehuelches Meridionales” (Anselmi, 2012). Esta muestra, organizada conjuntamente con la Casa de Santa Cruz en Buenos Aires, está asociada a la publicación de un libro de fotografías antiguas de personas tehuelche (Mondelo, 2012) que tampoco contó con la participación indígena, a pesar de las sugerencias que le hice al autor cuando me solicitó que le hiciera el prólogo²⁶.

Las fotografías etnográficas constituyen un testimonio de la relación asimétrica entre el ojo disparador y la persona retratada; una relación en la que mediante un dispositivo tecnológico visual enmarcado como investigación científica, los indígenas fueron objetivados como alteridad exótica y arcaica²⁷. En el siglo XX, el consumo masivo de fotografías de indígenas multiplicadas en soportes variados borró la identidad de las personas retratadas, su singularidad y existencia irrepetible y, una vez consolidado el discurso de la extinción, se volvieron imágenes sin referente, “antiguos tehuelches” indiferenciados y desaparecidos. Contrariamente a las aseveraciones de Walter Benjamin (1968), al acrecentar el “valor de exhibición” de las imágenes, no se redujo su “valor cultural” sino que el mismo se exacerbó al ser apropiados como patrimonio provincial, huellas de la identidad santacruceña²⁸.

26 Luego de leer el borrador, en el segundo encuentro con el periodista rechazé la propuesta debido a mi falta de acuerdo con un proyecto realizado a espaldas de los indígenas; un proyecto que, además, se encuentra en contradicción con el trabajo que venimos haciendo que incluye la posibilidad de que sean ellos mismos quienes cuenten su historia, armen sus álbumes familiares y, eventualmente, editen una publicación de este tipo.

27 Entre las “colecciones” del museo de La Plata, explica Xavier Kriscautzky en la nota realizada por Badenes (2006) en el periódico La Pulseada, “hay muchísimos desnudos. El científico que hacía desnudar a los indios en la fotografía no lo hacía por una necesidad de la antropometría, que se basaba en estudiar las medidas del cráneo y rasgos faciales. Lo hacía para hacer su trabajo más atractivo a la vista al espectador. O sea que los desnudaba sólo por el hecho de generar un marco erótico en las imágenes, cuando al mismo tiempo en Europa se había prohibido la venta de fotografía pornográfica” (<http://www.varelaenred.com.ar/trofeos-guerra.htm>).

28 La reproducción técnica de la obra de arte conlleva una ausencia, sostiene Benjamin (1968): el aquí y el ahora, su existencia irrepetible, su autenticidad, su unicidad. Las técnicas de reproducción erosionaron la singularidad de la obra de arte y, al descontextualizar los objetos

Recientemente, algunos miembros del pueblo Tehuelche tomaron un rol activo en relación con las exhibiciones fotográficas abriendo una vía para la auto-representación, lo cual no implica necesariamente una salida a la situación de subalternidad. Quienes se abocan a estas tareas, no rehúsan a la posibilidad de exhibir fotos familiares sino que exigen ser artífices, agentes curadores de las muestras. En contraste con el consumo masivo, para ellos los retratos conservan su aura, la lejanía de los que ya no están, pero también su cercanía afectiva. La reproducción de tales imágenes, por otra parte —no ya en la era mecánica sino en la digital— les abre la posibilidad de elaborar álbumes individuales, familiares y comunitarios, anclar las imágenes a experiencias y recuerdos, volver a ensamblar los fragmentos de un archivo discontinuo, recreando la historia y las identificaciones que conectan pasado y presente.

Una vez encaminado el proceso de titulación de las cinco comunidades territoriales —tres tehuelche y dos mapuche—²⁹ y resueltas algunas de las necesidades básicas —“agua, luz y gas”, tal como sostuvieron en diversas reuniones—, las comunidades mencionadas, a la que se sumó Dela Setken, comenzaron a pensar en otras recuperaciones. Conjuntamente con la conformación del AGT, iniciaron un recorrido que involucra la revitalización de la lengua *aonek' o' a' yen* —que cuenta solamente con dos hablantes capaces de mantener una conversación— reclamando para sí la propiedad y control de “su patrimonio” arrebatado por el Estado, la ciencia y los coleccionistas particulares. La revitalización de la lengua no apunta a restablecer una esencia tehuelche en tanto marca de autenticidad. El objetivo central no consiste en aprender la propia lengua como una lengua otra, sino en reflexionar sobre los alcances de algunos conceptos y sucesos familiares y, especialmente, sobre los procesos de transmisión y sus interrupciones, en explorar trayectorias de aboriginalidad personales y colectivas. El objetivo es, entonces, que estas reflexiones y acciones conduzcan al fortalecimiento identitario y comunitario en un proceso en el que la lengua no es pensada como “patrimonio intangible” provincial,

los emanciparon del ámbito de la tradición. Es decir, atrofiaron el aura de la obra de arte, la “manifestación irrepetible de una lejanía” que le confiere un carácter inaccesible. De este modo, al ser reproducida, copiada, transportada ésta se acerca a la multitud, su consumo se vuelve masivo, abriendo canales a la *praxis* política. En contraste con la experiencia estética contemplativa frente a la obra original, la copia habilita al espectador una relación más activa ya que puede manipularla, disminuye su “valor cultural” y se acrecienta su “valor exhibitivo”.

29 Si bien la titularización ordenada por un decreto del poder ejecutivo provincial no contempló el total de las hectáreas relevadas en el marco de la Ley N° 26.160, el gobernador Peralta se comprometió a incluir la superficie restante una vez finalizada la serie de trámites que involucran a organismos del Estado nacional Fuerza Aérea y Ejército. El análisis de la ejecución de dicha ley en Santa Cruz será publicado en el libro *Cartografías Argentinas II*, aún en elaboración.

sino como una herramienta para los indígenas. Por esta razón –tomando en cuenta la historia de apropiaciones que el “nosotros” santacruceño ha hecho de todo aquello vinculado con los tehuelche– decidimos, conjuntamente, que sólo participarían en los talleres quienes se auto-adscribieran como miembros de este pueblo o como “descendientes”, dejando abierta la posibilidad de que, a futuro, sean los jóvenes de las comunidades los que abran o no el proyecto a la sociedad local ávida de sus vocablos³⁰.

En contraste con el archivo hegemónico nacional (AGN) –que controla no sólo el registro de las narrativas oficiales (plasmadas en tinta por funcionarios de distintas épocas), su almacenamiento y accesos, sino también la circulación de imágenes– el AGT es imaginado como una entidad que se extiende más allá de los aspectos materiales, ya que no sólo involucra textos escritos, imágenes fijas, audios y audiovisuales, sino también objetos y relatos orales que aún no han sido registrados. Al romper con el encorsetamiento de lo que puede ser dicho (Foucault, 2002), este “archivo” incluye lo que hasta ahora pertenecía al terreno de lo inefable: los silencios, las tachaduras, los borrones, las eliminaciones, las ausencias. Es un archivo de memorias que, a modo de *bricoleur*, conecta pasado y presente; una bisagra que liga según las palabras de José y Myrta “fragmentos de nuestra historia para poder armar el rompecabezas del pasado y así lograr mostrar la lucha y vivencias de nuestros ancestros que son los pilares fundamentales donde se apoya el resurgimiento del pueblo Tehuelche”. Independientemente del tiempo que pueda llevar concretarlo, la sola idea de imaginar que este archivo es posible, constituye un impulso vital capaz de motorizar acciones vinculadas con procesos de auto-adcripción, organización comunitaria y proyectos a futuro.

A diferencia de las leyes de patrimonio, el AGT no incluye los restos humanos dado que, de acuerdo con los indígenas, su lugar apropiado no es un espacio de almacenamiento sino una tumba. Los “*majp*”³¹ tehuelche– no

30 El proyecto llevó tres años de planificación y negociación entre los participantes, que además de los miembros de las comunidades y del Consejo provincial de Educación, cuenta con el trabajo de un equipo técnico interdisciplinario conformado por la Lic. Marcela Alaniz (Coordinadora de la MEIB), la lingüista Ana Fernández Garay, el cineasta Martín Subirá y yo. En el 2011 se realizaron dos talleres que, por cuestiones presupuestarias, no continuaron en el 2012. No obstante, en este lapso hemos ido avanzando con la preparación de los materiales para trabajar en los mismos (ver Rodríguez (2012), http://www.camusuaike.com/pdfs/2012%20historia%20oral_doc.pdf).

31 “*Maip*” significa, según Siffredi (1969-1970), sombra, espíritu, alma y fotografía; acepciones a las que Fernández Garay (1994) agrega visión, aparición y fantasma. De acuerdo con la primera autora, el vocablo “designa todas las potencias adversas sin particularizar... La gran variabilidad de figuras y manifestaciones asignadas al *Maip* creemos está en relación estrecha con el sujeto que lo percibe, es decir, que de acuerdo al tipo de experiencia vivida por cada individuo en su contacto con *Maip*, así será el significado que le asigne” (Siffredi, 1969-1970:

dejan de ser “persona” al cambiar su corporalidad ni tampoco cesan sus vinculaciones con los vivos, encuadrados en relaciones intersubjetivas que conectan experiencias particulares cargadas de sentidos y sentimientos. Los muertos se manifiestan al año de haber fallecido para despedirse de los suyos y pueden continuar haciéndolo en momentos posteriores, a través de sueños o corporizados en animales. Son agentes que continúan teniendo injerencia sobre las personas vivas, dado que las esferas de la vida y la muerte se encuentran imbricadas, así como lo están las de la naturaleza y la cultura (Ingold, 1988; Descola, 2004). Los *chenques* —enterratorios—, a su vez, son “sitios sagrados”, lugares habitados por “personas” con “fiscalidades” disímiles (Viveiros de Castro, 2004), por relatos y anécdotas cuya enunciación conjura a los muertos, los invoca, los rememora, los confronta, los espanta. Son, por lo tanto, huellas de una ocupación que se profundiza en el tiempo, marcas sobre las que se asientan las demandas indígenas orientadas a la recuperación de territorios ancestrales.

Si bien en los últimos años surgieron algunas conversaciones sobre la posibilidad de reclamar la restitución de los restos humanos de indígenas llevados al Museo de La Plata tras la “Conquista del Desierto” (Guías, 2008; Arenas, 2011; Verdesio, 2011), aún no están dadas las condiciones para concretarla. Tomando en consideración el proceso de restitución de los restos de Inacayal (Endere, 2011) a Tecka en la provincia de Chubut y la de Panguithruz Güor (o Mariano Rosas) a Lebuco en la provincia de La Pampa (Endere y Curtoni, 2006, 2007; Lazzari, 2007, 2008; Curtoni y Chaparro, 2011), ambos realizados mediante leyes especiales³², no resulta difícil imaginar que algunas instituciones provinciales pudieran tomar mayor protagonismo que los indígenas y delinear los marcos interpretativos de tales acontecimientos.

Además de los restos humanos exhumados por los naturalistas funcionarios de Estado entre fines del siglo XIX y comienzos del XX —Moreno, Lista, Onelli y Zeballos—, las llamadas “colecciones” continuaron siendo ampliadas por arqueólogos que desde los años ochenta realizan sus investigaciones en Santa Cruz. Para continuar con la remoción de restos humanos indígenas es preciso que no haya sujetos reclamantes. Por esta razón, quienes llevan adelante estas prácticas parten de la premisa que

253-254). Luisa Pascual ratificó el significado que remite a “alma del difunto” (Priegue, 2007: 86), en tanto que María Manchado “asegura haber visto al *majp*, y, a raíz de ello, haber perdido el habla: sólo se recuperó después de tragar humo. Asimismo nos dijo que al morir una persona se desprende su *majp*” (Fernández Garay, 1994: 103). Sobre *maip* como “gualicho” ver Casamiquela (1988).

³² Ley N° 23.940/94 y Ley N° 25.276/00 respectivamente.

sostiene que los tehuelche se extinguieron en el siglo XVII —en el marco de un proceso de cambio climático cuyo resultado fue el incremento del nucleamiento, la concentración y el aislamiento (Goñi et al., 2000-2002). La aseveración sobre la supuesta extinción no sólo es infundada, sino que contradice la información provista por los viajeros que desde el siglo XVI hasta el XX dejaron sus impresiones sobre los indígenas (Rodríguez, 2010), por los agentes estatales que redactaron diversos informes entre fines del siglo XIX y el presente, y por los misioneros anglicanos y, particularmente, los salesianos³³. Las interpretaciones de este tipo que postulan discontinuidades entre antiguas “poblaciones” y los indígenas actuales, a la vez que silencian vínculos y alianzas entre miembros de los pueblos Tehuelche y Mapuche, son funcionales a los procesos de invisibilización que deslegitimam sus demandas.

Los criterios clasificatorios para medir grados de aboriginalidad contruidos y utilizados conjuntamente por la ciencia y el Estado se basaron en presupuestos del sentido común y, a la vez, los retroalimentaron. Los indígenas no fueron ajenos a las interpelaciones hegemónicas y, si bien las distintas generaciones fueron internalizando taxonomías científico-estatales construidas en torno a estereotipos de pureza racial, escalas civilizatorias y binarismos nacionalistas, también las fueron reacentuando y disputando. Algo similar ocurre con el término “cultura” que, si en ocasiones suele ser utilizado en su acepción esencialista —según la cual la “pureza” se pierde— incorpora también concepciones dinámicas que dan cuenta de los procesos de cambio volviéndose —tal como sostiene Rappaport (2005)— eje de revitalización, reivindicación y soberanía. La “cultura” se presenta entonces como una utopía política continuamente redefinida, una herramienta para delinear proyectos, o de acuerdo con Turner (1988), un recurso o *locus* del derecho colectivo para la autodeterminación y la orientación de las demandas, con capacidad de movilizar solidaridades internas.

Quienes se auto-adscriben como “tehuelches”, “mapuches” y “mapuches-tehuelches”, “indios”, “paisanos” y “descendientes” incorporaron diversos términos universalizados a través del plexo jurídico normativo de los derechos de los pueblos indígenas, como por ejemplo “comunidad” e “interculturalidad”. Éstos no suelen ser aplicados mecánicamente, sino que promueven debates y espacios para la reflexión individual y colectiva sobre los sentidos de pertenencia, las relaciones de poder, los procesos de colonización y las interrupciones en las transmisiones inter-generacionales.

³³ Véase el capítulo “Memorias que desarqueologizan” de Celina San Martín incluido en este libro.

A pesar de los cuestionamientos y redefiniciones, las familias organizadas como “comunidades” que inscribieron –o tienen la intención de inscribir– su personería jurídica en el RENACI-INAI, demandan al Estado provincial y municipal la actualización de sus políticas. De este modo, a pesar de que las comunidades existían para sí, su reorganización en relación con las políticas estatales habilitó espacios de lucha inéditos –frágiles y vulnerables, al igual que los lazos que las cohesionan– que crearon condiciones para la auto-adscripción en el espacio público permitiéndoles enfrentar experiencias de discriminación y violencia que favorecen el pasaje desde la vergüenza de identificarse con sus ancestros hacia el orgullo.

Palabras finales

Las expresiones culturales rurales, plantea Ángel Rama (1998), debieron ser asesinadas para poder ser absorbidas como literatura nacional, triunfo del proyecto ordenador de la “ciudad letrada”, a fines del siglo XIX: “La escritura de los letrados es una sepultura donde es inmovilizada, fijada y detenida para siempre la producción oral” (Rama, 1998: 71). Las narrativas tehuelche cuyos enunciadores interpretaron los orígenes del mundo desde experiencias presentes y pasadas en el espacio de las “reservas” fueron congeladas mediante la escritura y, al ser leídas literalmente, vaciadas de contenido crítico sociopolítico. La “desaparición” de los tehuelche ha sido fuertemente discursiva –aunque no únicamente– dado que operaron también prácticas genocidas llevadas a cabo por el Estado. Mediante dispositivos de temporalización, las narrativas históricas nacionalistas los fosilizaron incorporándolos como pasado épico –los “indios argentinos”– y, simultáneamente, los excluyeron del futuro de la república. Una vez declarado su deceso inevitable, el “nosotros santacruceño” profundizó tales dispositivos apropiándolos como patrimonio, como raíz identitaria. Si en el pasado la valoración recayó en los objetos y en los cuerpos muertos, la última legislación incluyó también a personas vivas y comunidades indígenas, aunque tal incorporación es selectiva ya que involucra sólo a los “indios apropiados” descartando a aquellos evaluados como inapropiados.

Desde las incursiones de los primeros naturalistas –viajeros, científicos y “hombres de Estado”–, la “formación discursiva de la extinción” se nutrió con los fundamentos teóricos y casuísticos aportados por los científicos, a los que las agencias estatales tradujeron en políticas públicas. La conceptualización del registro arqueológico como patrimonio cultural pro-

vincial se fundó de acuerdo con Carolina Crespo, en una doble asimetría: (a) “aquella que operó en el pasado como producto de una situación de conquista que tornó a gran parte de esas ‘otras’ culturas en vestigios arqueológicos a ser estudiados por esta disciplina” y (b) “aquella que opera en el presente cuando ese Estado que otrora se supo conquistador, se arroga hoy el poder de nombrarlo, clasificarlo y apropiárselo como patrimonio arqueológico cultural provincial” (Crespo, 2005: 145).

En este proceso de negación y silenciamiento, tanto de los indígenas como de sus conocimientos, la antropología ha jugado un rol protagónico en Santa Cruz dado que ha provisto —directa e indirectamente— a las políticas públicas y a otras disciplinas —en particular a los lingüistas, historiadores e incluso a un grupo de psiquiatras (Pagés Larraya et al., 1988)— con sus conceptos y marcos interpretativos, sus metodologías y sus prejuicios. A diferencia de los textos legislativos, en los que el término “antropología” parece reducirse únicamente a la antropología social, la misma ha sido considerada en este ensayo como una disciplina que engloba a la antropología social, a la arqueología, a la antropología física, a la antropología lingüística, entre otras.

La insistencia en compartimentar a las subdisciplinas como disciplinas “otras” aleja a la arqueología de los enfoques humanistas, volviéndola mera técnica y, al imaginarse a sí misma como despolitizada, oculta sus posicionamientos políticos e ideológicos. Algunos de los arqueólogos que trabajan en la provincia se rigen, de este modo, por una supuesta neutralidad valorativa, utilizan categorías esencialistas —como por ejemplo la “cultura tal o cual”—, continúan excavando enterratorios y, bajo la premisa de aportar información en tanto bien general de la humanidad, consideran a los muertos como “colecciones” y a los “pueblos indígenas” como “poblaciones”, enmarcados en el reino de la biología más que en el de los derechos. Las investigaciones que parten de la premisa de la “extinción” tehuelche y de la extranjería mapuche, por otra parte, no consideran necesaria la comunicación con ellos ya que optan por no verlos y, dado que no los ven, no existen.

Emergida en el contexto de expansión imperialista y de consolidación de los Estados nacionales americanos, la antropología cuenta hoy con una serie de herramientas para contribuir al diálogo con aquellos a los que construyó en el pasado como alteridades. Dichas herramientas no sólo incluyen la producción de datos, sino también instancias de “reflexividad” ensayada desde la década de 1970. No obstante, pensando en la propuesta de la “arqueología pública” (Gnecco, 2007) como una manera de paliar

la monoacentualidad científica a través del establecimiento de relaciones entre los investigadores y las comunidades locales, me pregunto en qué medida este tipo de abordaje cuestiona realmente las relaciones de poder. En la provincia de Santa Cruz, los arqueólogos suelen establecer vínculos con las oficinas de turismo y las áreas de cultura de los municipios, con algunos establecimientos escolares, con los dueños de las estancias que les permiten el acceso a sus campos, con los agrónomos del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) o con personal del Consejo Agrario Provincial pero, sólo excepcionalmente, lo hacen con los indígenas. Los pueblos, incluso los más pequeños, no son ajenos a la formación discursiva descrita arriba, en la que los pioneros europeos –rotulados como “antiguos pobladores”– constituyen los fundamentos de un “nosotros” frente al cual los indígenas son marcados siempre como alteridades, generalmente extintas o, en su defecto, impuras. Son estas voces hegemónicas las que definen también qué es lo que debe considerarse “patrimonio” a ser protegido.

Entre el 2004 y el 2006, los indígenas de Santa Cruz comenzaron a hacerse visibles en el espacio público y a dialogar con funcionarios encargados de diseñar e implementar políticas públicas, con algunos académicos y con la sociedad en general. En este contexto, el desafío no consiste hoy en “salir del sitio” (Bellelli et al., 2010), dado que muchos arqueólogos incluyen áreas mayores, ni en sentarse a conversar con los indígenas, ya que algunos funcionarios comenzaron a hacerlo. El desafío consiste, según mi parecer, en escapar a las narrativas que reconocen la preexistencia en el plano discursivo pero que rara vez lo hacen en la práctica; es decir, en abrir canales para cuestionar la “formación discursiva” racista, nacionalista, evolucionista y civilizatoria que continúa invisibilizado a los indígenas. Sin exabruptos ni gritos, pero con firmeza, los miembros del pueblo Tehuelche, Mapuche y Mapuche-Tehuelche organizados comunitariamente sostienen hoy su derecho al consentimiento y participación en temas que les atañen y demandan el reconocimiento no sólo de su preexistencia, sino también su presencia y agencia. Estos derechos no deberían ser meros significantes vacíos, sino la clave de una nueva *praxis* que oriente simultáneamente a las políticas públicas y a la ciencia, una *praxis* que permita quebrar las epistemologías monológicas y situaciones de colonialidad que enmarcaron las últimas reformas de la legislación patrimonial nacional y provincial.

Bibliografía

ALONSO, Ana María. 1994. "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity". *Annual Review of Anthropology*, 23:379-405.

ANSELMÍ, Soledad. 2012. "De objetos de exposición a sujetos con historia". En: *Galería Bariloche. Revista Cultural Digital de Publicación Semanal*, 30 de mayo de 2012, <http://galeriabariloche.com/notas/gestion-cultural/561-de-objetos-de-exposicion-a-sujetos-con-historia>

ARENAS, Patricia. 2011. "Ahora Damiana es Krygi. Restitución de restos a la comunidad aché de Ypetimi. Paraguay". *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1, N° 1. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>

BADENES, Daniel. 2006. "Restos humanos en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata. Trofeos de Guerra". *La Pulseada*, 43 (septiembre). http://www.lapulseada.com.ar/43/43_museo.html

BELLELLI, Cristina, Pablo Marcelo FERNÁNDEZ y Carolina CRESPO. 2010. "Salir del sitio. Una travesía compartida entre arqueólogos y antropólogos". *Relaciones*, XXXV:279-287.

BENJAMIN, Walter. 1968 [1936]. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction". En: H. Arendt (Ed.), *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Harcourt, Brace and World. pp. 219-253.

BORMIDA, Marcelo y Alejandra SIFFREDI. 1969. "Mitología de los Tehuelches Meridionales". *Runa*, 12:199-245.

CASAMIQUELA, Rodolfo. 1988. *En pos del gualicho. Estudio de mitología tehuelche*. Buenos Aires: Fondo editorial Rionegrino-EUDEBA.

CRESPO, Carolina. 2005. "¿Qué pertenece a quién?: Procesos de patrimonialización y Pueblos Originarios en Patagonia". *Cuadernos de Antropología Social*, 21:133-149.

CURTONI, Rafael y Gabriela Chaparro. 2011. "Políticas de reparación. Reclamación y reentierro de restos indígenas. El caso de Gregorio Yancamil". *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1, N° 1. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/issue/view/30/showToc>

DESCOLA, Philippe. 2004. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía". En: A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Lima-Copenhague: IWGIA. Documento N° 39. pp. 25-37.

- ENDERE, María Luz e Irina PODGORNY. 1997. "Los gliptodontes son argentinos. La ley 9080 y la creación del patrimonio nacional". *Ciencia hoy*, 7 (42). www.cien-ciahoy.org.ar/hoy42/glipt1.htm.
- ENDERE, María Luz. 2000. *Arqueología y Legislación en Argentina. Cómo proteger el patrimonio arqueológico*. Serie Monográfica INCUAPA, vol. 1. Tandil: UNCP-BA.
- ENDERE, María Luz y Rafael CURTONI. 2006. "Entre lonkos y 'ólogos'. La participación de la comunidad indígena Rankülche de Argentina en la investigación arqueológica". *Arqueología Suramericana*, 2 (1):72-92.
- ENDERE, María Luz y Rafael CURTONI. 2007. "Acerca de la interacción entre la comunidad indígena Rankülche y los arqueólogos en el área centro-este de La Pampa". *Quinto Sol*, 11 (enero-diciembre). www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-28792007000100009&script=sci_arttext.
- FERNÁNDEZ GARAY, Ana y Graciela HERNÁNDEZ. 1999. "Origen y uso del fuego. Mito recogido entre los tehuelches araucanizados de la Patagonia argentina". *Amerindia*, 24:73-90.
- FERNÁNDEZ GARAY, Ana. 1994. *Testimonios de los últimos tehuelches*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Colección Nuestra América.
- FOUCAULT, Michel. 1996. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel. 2002. *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel. 2006. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GNECCO, Cristóbal. 2007. "Caminos a la arqueología pública". En: *Libro de sesiones y resúmenes IV Reunión Internacional de Teoría Arqueológica en América del Sur, Inter-Congreso del WAC*. Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca. pp. 59.
- GOÑI, Rafael, Gustavo BARRIENTOS y Gisela CASSIODORO. 2000-2002. "Condiciones previas a la extinción en poblaciones humanas al sur de Patagonia: una discusión a partir del análisis del registro arqueológico de la Cuenca del Lago Salitroso". *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 19:249-266.
- GUIAS. 2008. *Antropología del Genocidio. Identificación y restitución: "Colecciones" de restos humanos en el Museo de La Plata*. La Plata: De la Campana.
- INGOLD, Timothy. 1988. "Notes on the Foraging Mode of Production". En: T. Ingold, D. Riches y J. Woodburn (Eds.), *Hunters and Gatherers 1. History, evolution and social change*. New York: St. Martin's Press. pp. 269-285.

- LAZZARI, Axel. 2007. "Ya no más cuerpos muertos: mediación e interrupción en el reconocimiento ranquel". *E-misférica Journal of Performance and Politics in the America*, 4:2. <http://hemisphericinstitute.org/journal>.
- LAZZARI, Axel. 2008. "La restitución de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en torno a la política de reconocimiento de los ranqueles". *Estudios de Antropología Social*, 1 (1):35-64.
- LENTON, Diana. 1998. "Los araucanos en la Argentina: Un caso de interdiscursividad nacionalista". En: *Actas del III Congreso Chileno de Antropología*. Temuco. www.ceppas.org/gajat/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=90
- LENTON, Diana. 2007. *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. Tesis Doctoral con orientación en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.
- MIGNOLO, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- MONDELO, Osvaldo. 2012. *Tehuelches. Danza con fotos (1863-1963)*. Buenos Aires: Akian Gráfica Editora.
- PAGÉS LARRAYA, Fernando, Jorge FILIPPO y Carla SACCHI. 1988. *Tehuelches: Antropología psiquiátrica de la extinción*. Río Gallegos: Ediciones culturales Santa Cruz.
- PRIEGUE, Celia Nancy. 2007. "En memoria de los abuelos". *Historia de vida de Luisa Pascual, Tehuelche*. Viedma: Fundación Ameghino.
- RAMA, Ángel. 1998. *La ciudad letrada*. Montevideo: Fundación Internacional Ángel Rama.
- RAPPAPORT, Joanne. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.
- RODRÍGUEZ, Mariela Eva y Marcela ALANIZ. 2010. "Informe sobre proyecto de reforma Ley Provincial del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (Ley 3137)". Presentado a la Secretaría de Estado de Cultura, Provincia de Santa Cruz, junio 2010. Mimeo.
- RODRÍGUEZ, Mariela Eva. 1999. *Fantasmas Tehuelches en el imaginario santacruzino*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.
- RODRÍGUEZ, Mariela Eva. 2010. *De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de*

Santa Cruz, Argentina). Tesis Doctoral, Georgetown University. <http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf>

RODRÍGUEZ, Mariela Eva. 2011. “‘Casualidades’ y ‘causalidades’ de los procesos de patrimonialización en la provincia de Santa Cruz”. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1: N° 1. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/325/107>.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva. 2012. “Te envío esto que los blancos llaman ‘mensaje’; mis paisanos tehuelches le dicen ‘memoria’: Reflexiones sobre los silencios, los olvidos y la transmisión generacional en la Patagonia austral”. Ponencia presentada en el *XVII International Oral History Conference*. Buenos Aires. http://www.camusuaike.com/pdfs/2012%20historia%20oral_doc.pdf.

SIFFREDI, Alejandra. 1968. “Algunos personajes de la mitología tehuelche meridional”. *Runa*, 11 (1-2):123-132.

SIFFREDI, Alejandra. 1969-1970. “Hierofanías y concepciones mítico-religiosas de los tehuelches meridionales”. *Runa*, 12 (1-2):247-272.

SIFFREDI, Alejandra. 2002. “Myth And History: The Expression of Contact in the Elal Cycle”. En: C. Briones y J. L. Lanata (Eds.), *Living on the Edge. Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego*. Westport: Bergin & Garvey, Series in Anthropology, Greenwood Publishing Group. pp. 65-78.

SUÁREZ, Jorge. 1971. “A Case of Absolute Synonyms”. *International Journal of American Linguistics*, 37 (3):192-195.

SUÁREZ, Jorge. 1988 [1970]. “Clasificación interna de la familia lingüística conchón”. En: *Estudios sobre lenguas indígenas sudamericanas*. Bahía Blanca: Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.

TURNER, Terence. 1988. “Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact”. En: J. Hill (Ed.), *Rethinking History and Myth*. Urbana Chicago: University of Illinois Press. pp. 235-281.

VERDESIO, Gustavo. 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*, Vol. 1, N° 1. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/325/107>.

VIDAL, Hernán. 1993. *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina)*. Tesis de Maestría en Antropología, FLACSO, Ecuador. Mimeo.

VILLAGRA, Rodrigo. 2008. “Los liderazgos enlhet-enenlhet. Los cambios, las continuidades, las paradojas”. En: J. Braunstein y N. Meichtry (Eds.), *Liderazgo:*

Representatividad y control social en el Gran Chaco. Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste. pp. 117-133.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En: A. Surrallés y P. García Hierro (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA. Documento N° 39. pp. 37-80.

ZEBALLOS, Estanislao. 1878. *La conquista de quince mil leguas: Estudio sobre la traslación de la Frontera Sud de la República al Río Negro. Dedicado a los jefes y oficiales del Ejército Expedicionario*. Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico a vapor de "La Prensa".