Corpus

Archivos virtuales de la alteridad americana

Vol 1, No 1 | 2011

Enero / Junio 2011

Reflexiones de los autores sobre el dossier

Karina Oldani, Miguel Añón Suarez, Fernando Miguel Pepe, María Luz Endere, Anne Gustavsson, Patricia Arenas, María Gabriela Chaparro Curtoni, Rafael, Gustavo Verdesio, Mariela Eva Rodríguez and Axel Lazzari

Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/953>

DOI: 10.4000/corpusarchivos.953

ISSN: 1853-8037

Publisher

Diego Escolar

Electronic reference

Karina Oldani, Miguel Añón Suarez, Fernando Miguel Pepe, María Luz Endere, Anne Gustavsson, Patricia Arenas, María Gabriela Chaparro Curtoni, Rafael, Gustavo Verdesio, Mariela Eva Rodríguez y Axel Lazzari, « Reflexiones de los autores sobre el dossier », *Corpus* [En línea], Vol 1, No 1 | 2011, Publicado el 30 junio 2011, consultado el 20 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/953> ; DOI : 10.4000/corpusarchivos.953

This text was automatically generated on 20 April 2019.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

Reflexiones de los autores sobre el dossier

Karina Oldani, Miguel Añon Suarez, Fernando Miguel Pepe, María Luz Endere, Anne Gustavsson, Patricia Arenas, María Gabriela Chaparro Curtoni, Rafael, Gustavo Verdesio, Mariela Eva Rodríguez and Axel Lazzari

EDITOR'S NOTE

Para una mejor comprensión de los textos se recomienda revisar la dinámica de su construcción, explicitada en la Presentación realizada por su editor, Axel Lazzari, en este mismo volumen.

Karina Oldani, Miguel Añon Suárez y Fernando Miguel Pepe

- 1 Desde el colectivo GUIAS (Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social) desde el año 2006 venimos impulsando la no exhibición y la restitución de los cuerpos de los hombres, mujeres y niños que se encuentran en las “colecciones arqueológicas” del Museo de La Plata, que tiene el horroroso privilegio de haber albergado con inadmisibles justificativos “humanitarios y científicos” a prisioneros de guerra cuyos cuerpos estaban expresamente destinados por su fundador el “Perito” Moreno a engrosar sus “colecciones”. Entendemos a estas “colecciones de restos humanos” como “trofeos de guerra”, producto del genocidio perpetrado contra los Pueblos Originarios por el Estado argentino, con el objetivo principal de apropiarse de sus territorios y sus recursos. Esto que es evidente para algunos autores, el genocidio como la condición primaria para la formación de “colecciones antropológicas y/o arqueológicas” en Argentina, la relación entre genocidio y la formación de las “colecciones de restos humanos”, son los hechos históricos que configuraron las relaciones de poder que se dan en la actualidad entre los

Pueblos Originarios y el Estado, entendiendo a los antropólogos y/o arqueólogos como agentes del mismo, del cual reciben sus sueldos, subsidios, becas, etc.

- 2 Comprendemos que las restituciones, así como los reclamos, son en sí mismos hechos políticos (derivados de hechos políticos, condiciones/relaciones sociales, que hacen posible el genocidio) que fortalecen la lucha principal de los Pueblos Originarios: la recuperación de sus territorios ancestrales. Al ser los cuerpos restituidos a estos territorios, se reafirma el legítimo derecho sobre ellos. No se puede afirmar simplemente que son solo “paliativos”, “canjes” o que “eximen de otras acciones reparadoras” al Estado y sus agentes, los antropólogos y/o arqueólogos, ya que esta política se enmarca en la histórica lucha de resistencia que los Pueblos Originarios vienen desarrollando desde hace ya más de 500 años. Ya en las primeras décadas de la “conquista de América”, el padre Bartolomé de las Casas en su “De thesauris” apelaba principalmente al derecho privado para demostrar que los tesoros de las tumbas pertenecían a los difuntos propietarios y debían ser restituidos a sus descendientes. Disociar estas luchas es claramente un enfoque erróneo. Al analizar los casos argentinos —la restitución incompleta de Inakayal, la restitución de Panguitruz Güor (Mariano Rosas), los restos de más de cincuenta hombres, mujeres y niños exhumados por el antropólogo Casamiquela, recuperados por las comunidades mapuches del Museo Antropológico “Gobernador Eugenio Tello” de Viedma durante el año 2010, incluyendo la restitución impulsada por GUIAS, del esqueleto postcraneal de la pequeña Damiana y del cráneo de un hombre aché asesinado, apropiaciones que fueron posibles luego del genocidio conocido como Guerra de la Triple Alianza— encontramos que cada restitución tiene un significado diferente, tanto para la comunidad originaria que realiza el reclamo como para las instituciones estatales y sus agentes —antropólogos y/o arqueólogos— que se ven involucradas. Sin embargo todas se han constituido sin lugar a dudas en hitos en la lucha por la justicia, la verdad y la memoria, que son Derechos Humanos universales básicos y todas estas restituciones, en menor o mayor medida, fortalecieron a las comunidades en su larga lucha de resistencia por la recuperación de sus territorios ancestrales. Como ya hemos expresado en los trabajos presentados sobre el conflicto de las comunidades mbyá guaraní con la UNLP, presentados en el IV TAAS 2007 y reafirmado en el VIII RAM 2009, desde el colectivo GUIAS afirmamos: “Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos y a veces solo verbales, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, ninguna ha servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas ni en sus condiciones culturales o morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus orígenes en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituyen un trabajo superficial [...]”. (Mariátegui, J. C. 1970. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Ed. Gorla).

María Luz Endere

- 3 Prefiero no profundizar sobre las motivaciones últimas de Moreno porque eso implicaría hacer un análisis de toda su vida y su obra. Mi íntima convicción es que probablemente

tuviera una visión no religiosa y utilitarista de los restos humanos, en el sentido de Bentham, y por otro lado, que el deseo de conseguir un ejemplar único fuera superior a cualquier prurito ético. Eso también era común en los naturalistas de la época. Por otra parte era una práctica habitual de los anatomistas el proveerse de cadáveres para su estudio. En el siglo XIX en Inglaterra la demanda de los anatomistas dio origen a un mercado negro de cadáveres que se robaban de los cementerios, lo que causaba horror en los parientes y fuertes polémicas con los sacerdotes y sirvió de inspiración a novelistas de la época (Frankenstein de Shelley, por ejemplo). La práctica de apropiarse de los NN muertos en hospitales, así como del cadáver de toda persona o feto deforme o con alguna anomalía era también una práctica habitual en hospitales europeos y de nuestro país.

- 4 Me parece absolutamente necesario tratar de entender el caso Inakayal en el contexto de la época y no utilizar las categorías del presente para explicar el pasado. Yo creo que es una cuestión de honestidad intelectual. No considero que sea una simplificación sino todo lo contrario.
- 5 Con respecto a los ejes de discusión quisiera aclarar-te que no me considero indióloga ni reparadora. Creo que analizo un tema de interés actual para la disciplina que contribuye a hacer una auto-reflexión sobre nuestras prácticas y nuestra ética profesional y que, al tratarlo, expreso una ideología y una postura. Pero no considero que hago ninguna reparación ni me pongo en la posición de reparadora. Si mi trabajo le sirve a alguien, bienvenido sea, pero no me atribuyo una representación que no me corresponde. Las comunidades indígenas tienen todo el derecho de hacer la reparación que quieran y de la manera que ellos quieran, independientemente de lo que nosotros opinemos.

Anne Gustavsson

- 6 Luego de leer cada uno de los trabajos en este dossier que en su conjunto representa un aporte importante para el debate sobre restitución en Argentina, presento, a continuación, dos cuestiones que me parecen importantes para seguir discutiendo; el significado de la reglamentación de la ley N° 25.517/2001 y las posibilidades y limitaciones de la patrimonialización de los restos humanos.
- 7 En primer lugar, en el caso argentino, es interesante ver qué importancia tienen los nombres propios en los reclamos de restitución. Como plantea la pregunta de Axel Lazzari ¿Afecta la falta de biografía —el nombre propio— la legitimidad del reclamo?
- 8 Se podría considerar que hasta la restitución de “Damiana” en 2010 el nombre propio constituyó un dato fundamental para que se efectuara una restitución en este país. Las biografías bien documentadas de Inakayal y Mariano Rosas no solamente sirvieron como evidencia de la violación de sus derechos humanos, sino que al mismo tiempo se usaron para convertir a los caciques muertos en héroes argentinos, ampliando los grupos de interés y de esta forma dando al reclamo mayor fuerza. En el tercer caso, se restituyen dos individuos a las comunidades indígenas aché de Paraguay pero solamente uno de ellos, Damiana, tiene nombre propio y biografía documentada. O sea, resulta ser la primera vez que un resto sin nombre ni biografía pero con afiliación étnica se restituye. Es muy probable que esto fuese posible justamente porque, por primera vez, se realizaba la restitución gracias a la ley N° 25.517/2001 sobre restitución de restos humanos indígenas reglamentada en el 2010 y no a través de una ley particular.

- 9 Por otro lado, hubo durante los últimos tiempos reclamos de restitución o de no exhibición sobre restos humanos “antiguos” o arqueológicos pero por ahora sin resultado, como en el caso de las momias de Llullaillaco y el cuerpo de un niño de 1.750 años de antigüedad reclamado por la Comunidad Mapuche-Tehuelche Fem Mapu (Puerto Santa Cruz). ¿De qué manera afectará la ley N° 25.517/2001 los reclamos sobre este tipo de restos humanos? ¿Podríamos entonces considerar la restitución del cráneo N. 22 a los aché de Paraguay un hito que marca el comienzo de la restitución de restos con una afiliación étnica documentada pero sin nombre propio y biografía? ¿Qué estrategias adoptarán los museos frente a esta nueva situación? Hasta ahora podemos ver cómo los dos museos universitarios con mayores colecciones de restos humanos en la Argentina se posicionan frente a temas de restitución, concibiendo como reclamable solo los restos con identidad documentada. Desde 2006, el Consejo Académico de la Facultad de Ciencias
- 10 Naturales de la Universidad de La Plata resolvió que el Museo de Ciencias Naturales apoyará la restitución de restos humanos indígenas identificados mientras que el Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti se construye como políticamente correcto enfatizando que las colecciones no contienen restos humanos indígenas americanos con nombre.
- 11 En segundo lugar, quisiera comentar brevemente acerca del planteado presupuesto de que los indígenas son interpelados como víctimas (aunque sean agentes) de injusticias pasadas y presentes desde “indiólogos” que buscan remediar tal condición y a la vez criticar las ideologías instituidas de la “reparación histórica”.
- 12 Más allá de las cuestiones legislativas, se plantean varias problemáticas en torno al rol de los investigadores-científicos en los casos de restitución. En los tres casos de restitución discutidos en el dossier las comunidades indígenas fueron los reclamantes que recibieron los restos a través de la restitución, pero actores oficiales y no indígenas tuvieron roles importantes en el proceso. Pareciera que en la Argentina la comunidad científica y académica se encuentra bastante dividida sobre cuestiones de restitución. Existen seguramente muchas posiciones intermedias, pero las dos posturas enfrentadas consisten en entender las restituciones que reclaman los indígenas como reparación histórica o como atentado contra la ciencia y el patrimonio argentino.
- 13 Como evidencia este dossier, existen antropólogos críticos y militantes que quieren reparar las injusticias y violencias producidas desde su propia disciplina en el pasado. Desde esta perspectiva, es innegable la afirmación de que los pueblos originarios, de acuerdo a sus derechos humanos, merecen decidir sobre el destino de sus antepasados que durante tanto tiempo fueron considerados meros objetos de estudio sin haberles pedido permiso para tales fines. En este sentido, la restitución representa una reparación histórica. La pregunta sigue siendo cómo se efectúa una reparación histórica sin reproducir los sistemas de violencia simbólica tan intrínsecas en la disciplina misma. Como destaca Mariela Eva Rodríguez, algunos referentes de comunidades indígenas ya están cansados de que los académicos vayan a investigarlos y escriban sobre ellos como si fuesen muertos y no pudiesen hablar por sí mismos.
- 14 Esto nos lleva a analizar la segunda postura que existe en el mundo académico-científico sobre restitución. Percibir los restos humanos como patrimonio de todos los argentinos y materia de estudio se usa en la mayoría de los casos como argumento en contra de la restitución. Esta percepción se evidencia en distintos momentos en el discurso del Museo de Ciencias Naturales de La Plata, el Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti y especialmente en la ley de patrimonio N° 25.743 (del 2003, reglamentada en el 2004). En este sentido, se

considera que los restos humanos junto con todas las otras colecciones del museo son patrimonio de todos los argentinos, o sea que son públicas, mas bajo ninguna circunstancia son consultables/accesibles y muy pocas veces divulgados a los ciudadanos argentinos que no son investigadores. Existen muy pocas iniciativas que aspiran a proveer al público un acceso total a las colecciones (ver por ejemplo proyecto de depósito abierto de etnografía del Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti).

- 15 Entonces, parece que la verdadera solución de reparación histórica no solo yace en reafirmar el derecho de los pueblos indígenas sobre los restos humanos que estén afiliados a ellos sino también promover su protagonismo en estos mismos procesos. Los antropólogos deben revisar las prácticas de su disciplina pero creo que hay otro actor que es clave en los procesos de rendir a los pueblos originarios mayor protagonismo. Me estoy refiriendo a la responsabilidad de los museos de difundir el contenido de sus colecciones más allá del mundo académico. La clave está justamente en promover un manejo de colecciones públicas que apunte a democratizar el acceso de un público en general a los bienes culturales. De ser así, la patrimonialización de bienes culturales significaría un mayor acceso de las comunidades indígenas al contenido de las colecciones sin necesariamente un intermediario científico-académico. Es decir, el tipo de manejo de colecciones que se basa en un concepto de bienes públicos se puede considerar un elemento clave para disminuir el rol de los investigadores en el proceso de reclamo y aumentar el protagonismo de los propios pueblos indígenas.

Patricia Arenas

“Ni muerto has perdido tu nombre”

Canto XXIV de La Odisea, de boca de Agamenón

- 16 Todos los cuerpos no son iguales ni todos los muertos lo son. ¿Cómo es que un cuerpo es político? De Foucault para acá la relación entre cuerpo-poder-biopoder está clara. Los cuerpos no son entidades naturales sino textos que cuentan una historia individual, en tanto social. Si el cuerpo es una estructura de poder es porque interacciona en un campo de fuerzas de todo tipo, entre ellas las culturales. El cuerpo se hace un significante accionado, por ejemplo, por el racismo y el etnocentrismo. También ese cuerpo es territorio de memoria, por eso un cuerpo es un texto cultural. Se “saca el cuerpo” o se “pone el cuerpo”, dos actitudes que lo marcan como espacio de disputa y resistencia. El problema que nos ocupa no son los cuerpos de los indígenas muertos sino los indígenas vivos, en tanto el reclamo, restitución, reconocimiento, se hace desde el presente hacia el pasado. Son los indios-vivos los que otorgan significados a los cuerpos apropiados de los indios-muertos. Y si los muertos son indígenas, los cuerpos adquieren un status particular, no sólo por la condena a la otredad de la antropología del canon, sino porque los indios pasaron a ser sujetos de derecho no hace mucho. ¿Qué valor cultural, social y político tiene un cuerpo/esqueleto de un sujeto (comunidad) que no es alcanzado por el derecho?
- 17 Que los pueblos indígenas han sido víctimas de la injusticia, a la revisión histórica me remito, ahora, como colectivo profesional. Los que nos dedicamos a eso tan complicado de definir que es la Antropología, no somos ni misioneros/as ni redentores/as, sino profesionales que llevamos adelante prácticas desde distintas miradas y distintos paradigmas en territorios interpelados. Una restitución, como en el caso en que participé desde un principio, no sólo repara a los reclamantes sino que permite revisar ideologías

que traficamos hacia dentro de la disciplina. Es más o menos nuevo que la Antropología se haga cargo de su atravesamiento por la violencia colonial, y más nuevo aun que podamos pensar los territorios de alta complejidad —donde tomamos decisiones metodológicas, teóricas y de agenda pública— desde otro lugar, desde otros posicionamientos y desde ahí dar respuestas políticas, epistemológicas y teóricas a las demandas de los reclamantes, en cuyo caso habría un acuerdo: que algún tipo de saber podemos compartir, para un objetivo planteado como común.

- 18 Saber quién es el muerto y dónde está la tumba era insoslayable para la identidad en la antigua Grecia. Había derecho a la muerte escrita (en el epitafio) y derecho a las lágrimas de los deudos. Cuando un muerto no está en su lugar, cuando no se sabe dónde está —como en el caso de los desaparecidos— se rompe la cadena de las generaciones. El ritual fúnebre con el cuerpo ahí repara la falta y lo sitúa allí, en la tumba con nombre, con historia y con identidad.
- 19 No se sabe dónde están los cuerpos de miles y miles de hombres y mujeres de todo tipo de sociedades. El problema es cuando se recupera una historia, se nombra un cuerpo/resto (eso que queda) con nombre y un colectivo lo reclama para sí, para poder recomponer la cadena de las generaciones. El cuerpo es reclamado porque está donde no tiene que estar, en un museo, en un cajón de un laboratorio. Mientras sale del anonimato ese muerto/cuerpo/indio/india se reinstala en una red simbólica que lo situó en un lugar en las alianzas y contra-alianzas. Una restitución puede ser una forma de comprender la necesidad de que la tumba tenga un cuerpo y ese cuerpo una historia y una identidad, por lo tanto una lápida con un nombre. Por eso, un cuerpo en un museo puede ser pensado como un territorio, viene a decir algo que es necesario escuchar, una huella borrada que retorna, una historia que interpela, un acto de violencia que se hace visible.
- 20 El texto de A. Gustavsson me parece muy oportuno sobre todo porque el Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires fue pionero en varios temas: no sólo por la restitución de la cabeza maorí, llevada adelante por Pérez Gollán y su equipo, sino porque en los años 80 fue el único proyecto museográfico que aspiraba a revisar el paradigma tradicional de los museos universitarios (Pérez Gollán y Dujovne 1988). Este texto fue leído, trabajado y enseñado —aún lo es— como un cambio paradigmático. Es interesante la diferenciación que se hace en el texto de las tipos de colecciones y luego de la denuncia del estado de las colecciones de Antropología Física (toda una definición epistemológica y paradigmática). Se afirma que esas colecciones no fueron consideradas un bien público sino como responsabilidad individual de los/as investigadores/as, como si hubiera de alguna manera un tema con transformar esto en patrimonio. En la construcción de corrección política el Museo fue pionero también en no exhibir restos humanos. No es el caso del Museo de La Plata donde fueron expuestos hasta 2006 y retirados gracias a la militancia de grupos de estudiantes.
- 21 El artículo de Curtoni y Chaparro me parece por demás interesante porque hace un análisis más político del tema. Políticas de reclamación, políticas de reconocimiento, visibilidad de la cuestión indígena, restitución, reclamación, etc., pero se interroga: “Las restituciones ¿sirven al Estado como paliativos temporales para eximirlo de otras acciones de reparación más problemáticas e incómodas a sus intereses?” Y otra pregunta mortal: “¿Son las restituciones monedas de cambio resignadas por los sectores de poder a favor de la unidad de valor y uso preferida, la tierra?” Me parece que esto debe ser profundizado y tenido presente en tanto son procesos que van a ir dándose con mayor frecuencia. El uso político de las restituciones corre por parte de las comunidades

indígenas como de las agencias involucradas en los procesos y al parecer pueden ser hasta parte de proyectos antagónicos. Entonces, pueden ser expresiones tanto reparadoras como canje a cambio de tierra, o ambas. Creo que esto dependerá de los grados de organización política y de los niveles de conciencia de las comunidades indígenas sobre sus propias luchas y derechos. Mientras tanto descolonizamos nuestra disciplina (de) construyendo y denunciando prácticas de violencia política y violencia simbólica. Y sí, ¿cómo es posible plantarse frente a estos desafíos si no es repensando, desarticulando y subvirtiendo los saberes coloniales en que fuimos educados/as?

- 22 En cuanto al texto de Endere: la historia de Inakayal es por demás paradigmática y la forma de su restitución también. Ya varios, como Miotti, Politis y el grupo GUIAS, han escrito sobre eso. Al final del trabajo se dice: “la recuperación de los restos de caciques históricos parece inscribirse aún en la lógica de la reivindicación histórica, social y étnica, en la que ‘lo reivindicado’ sirve para legitimar al (o los) reivindicador(es) como auténtico (s) descendientes(s), fortaleciendo su identidad dentro y fuera del grupo de pertenencia y reforzando la veracidad de sus recamos ante la sociedad”. Al tratar-se de familiares la restitución podría tomar las características señaladas arriba por Endere pero, en el caso de Damiana se trata de un colectivo, una Liga de Comunidades Aché quien pide y exige la restitución. El caso es diferente. Aquí es el colectivo Aché quien se empodera frente a los reclamos y visibiliza este tema en Paraguay vinculándolo con la violación de los DDHH y con el genocidio.
- 23 Del trabajo de Verdesio, comentaré dos puntos. Me parece acertado vincular restituciones y Derechos Humanos. Es otro abordaje y puede articularse con las posturas anteriores. Si hay, como dice el texto, derecho a disponer de los restos de los ancestros, no disponer de ello vulnera un derecho. Y teniendo en cuenta que lo que se restituye no son huesos, sino identidades (enseñanza recogida en mi experiencia del Equipo Argentino de Antropología Forense), ese cuerpo restituido (o no restituido) es político. Hay una propuesta de correrse del lugar saber-poder para comprender el reclamo. Ahora, si hay un reclamo de un cuerpo de un sujeto X en un contexto X, que no pertenece a un pueblo originario, se le restituirá a la familia, pues hoy es posible saber a qué familia pertenecen tales restos; pero la experiencia de devolver un cuerpo de un sujeto a un colectivo, pone en jaque a la comunidad científica, de la misma manera que a la Justicia, jueces y otros, pues tienen dificultad para pensar el tema de la tierra comunitaria en lugar de la propiedad privada. Si los restos son patrimonio y hay que despatrimonializarlos será necesario también revisar las legislaciones. Y respecto de las reuniones que se están organizando a partir del decreto N° 710, espero que no sea un reflejo corporativo. Nada me lo indica, pero me siento bien diciéndolo, sólo como vigilancia epistemológica.

Rafael Curtoni y María Gabriela Chaparro

- 24 ¿Podrían explicar mejor la diferencia entre restitución y reclamación? ¿La patrimonialización y otrificación son estrategias exitosas en este caso?, ¿cómo interpretan esto los actores?, ¿podrían ampliar el tema del “vestigio que deja huellas a futuro”?¹
- 25 Lo que queremos remarcar es que no se trata de una restitución en el sentido de “devolver restos de una persona al lugar de origen o la comunidad de referencia como consecuencia de un proceso de expropiación”, como muchos de los otros ejemplos que se están discutiendo en el dossier. En el caso de Yancamil sus familiares reclaman a las

autoridades la relocalización del cuerpo (localizado en el cementerio) apelando a un sentido de justicia y reparación a la figura del Cacique.

- 26 Por otra parte, no sabemos si la patrimonialización y otrificación son estrategias “exitosas” en el caso de Yancamil. En todo caso habría que discutir la idea de éxito y desde dónde y para quién. Lo que estamos planteando es una implicación más allá del ejemplo, vinculada con la idea de que al lograrse los casos de restitución, las miradas académicas suelen interpretar esos hechos como logros para las comunidades originarias, colocándose el peso de ese éxito en la materialidad restituida, en la “cosa” motivo del acto (por ej. cráneos, restos, etc.), y también como la culminación de un proceso que dependiendo de los casos pudo ser de largo aliento y de ardua burocracia. Esas formas de considerar las restituciones contrastan con las consideraciones de los reclamantes que, como en el caso de Yancamil —y se podría agregar también de Mariano Rosas—, los agentes indígenas visualizan como puntos de inflexión y comienzos teniendo además en claro que la “cosa” y el acto performativo representan otras dimensiones que trascienden a los mismos actores reclamantes y activan procesos y agencias pensados y novedosos. Eso es lo que ubicamos como parte de estrategias etnopolíticas que, por supuesto, son complejas y están más allá de los casos de restitución y que a veces nos generan la sensación de que nosotros casi siempre estamos por detrás de las mismas.
- 27 ¿La dimensión epistemológica y moral de la colonialidad del poder no afecta el argumento que ustedes mismos desarrollan? Es decir, no hay cierta contradicción entre identificar las funciones y resultados materiales de la reparación y la crítica de la visión utilitarista y objetualista que tiene la disciplina?, ¿entre plantear las lógicas de la visibilidad específica/invisibilidad genérica y el intercambio desigual de patrimonio por tierra —que son formas de cierre conceptual— y sostener que todo está abierto al futuro?, ¿cómo separan los procesos de otrificación colonial de sus propios argumentos de que los rankülche tienen su propia cosmovisión? Finalmente, ¿hasta qué punto la agenda de descolonización de la arqueología no surge de un planteo endógeno, una fantasía del “yo disciplinar” donde “el otro” opera como justificación?, ¿cuánto hay de estrategia aquí (con esto no estoy deslegitimando) respecto de competencias por nichos institucionales, recambios generacionales, etc.?²
- 28 No encontramos contradicción entre la identificación funcional y material de las políticas de reparación y la crítica a la visión utilitarista y objetualista de la disciplina, porque ambas concepciones tienen fundamentos similares que se originan en una forma eurocentrada de construcción del saber en la cual se preestablece la incommensurabilidad entre el nosotros y los otros, se sustenta en la neutralidad valorativa, el distanciamiento, la exterioridad y, entre otras cosas, se da preeminencia a la disociación entre sujeto-objeto, naturaleza-cultura, etc. Por eso el planteo ulterior basado en la necesidad de una descolonización de la práctica que habilite una mirada diferente acerca del modo de producción del conocimiento.
- 29 Los procesos simultáneos de visibilidad genérica e invisibilidad específica no los vemos como formas de cierre conceptual sino como partes de un continuum abierto de acciones, agentes, intereses y contextos que confluyen en un tema pero que forman parte de un escenario más amplio, conformado por lógicas y trayectorias diversas, desde las del Estado hasta las de los grupos originarios. En esa arena es posible visualizar realizaciones y hechos; además los mismos actores enuncian la ausencia de finitud en las prácticas en sí mismas quedando la sensación de que todo o casi todo está abierto al devenir. Esas sensaciones de un siempre porvenir contrastan también con algunas visiones académicas

donde una de las condiciones necesarias pareciera ser la definición casi absoluta de logros y resultados.

- 30 La identificación de mecanismos de otrificación colonial, o mejor dicho de las consecuencias manifiestas de dichos procesos, no inhabilita en el mismo acto el reconocimiento de otras formas del saber, como las cosmovisiones indígenas, que se expresan en el mismo contexto para en algunos casos desafiar aquellas construcciones y proponer intersticios de acción, pensamiento y visión. Más allá de las posibilidades de argumentar la presencia de cosmovisiones otras por parte de sujetos externos a las mismas, en el caso analizado los representantes indígenas enuncian sus pensamientos enmarcándolos en la idea de cosmovisión propia.
- 31 La agenda de descolonización disciplinaria de la arqueología surge más que nada de un ámbito de desencuentro/encuentro multivocal caracterizado por diversidad de actores, intereses y situaciones que han puesto en cuestionamiento narrativas académicas y formas del conocer. De esa manera, antes que un planteo endógeno o una “fantasía del yo disciplinar”, lo cual resignificaría los sentidos que la decolonización pretende superar, las perspectivas descolonizadoras emergen como consecuencia de limitaciones y críticas emergentes en situaciones de encuentros y diferencias, promoviendo la puesta en obra, discusión y construcción situada del conocimiento, apostando al encuentro de saberes e intereses en común, desde posicionamientos geo-crono-políticos alternativos. El “yo disciplinar”, sujeto sabedor y centrado en las coordenadas de la ciencia moderna occidental, desaparece en la transversalidad, pluriversalidad y descentramiento epistemológico político que implica el pensamiento decolonial. El “otro” colonial y antropológico deja de operar como justificación del “yo disciplinar”, por el contrario es agente de interés con cuerpo, color y género que desea, expresa y construye conocimientos.
- 32 “Politicidad” es el axioma más general que recorre todos los ensayos. ¿Podrían elaborar más esta conciencia extremada de que todo decir es político, especialmente el que involucra “muertos” y, ahora más que nunca el que refiere a “muertos/indígenas”?³
- 33 La inclusión del tema de restitución de restos indígenas en la agenda sociocultural y su tratamiento académico sin dudas constituye una expresión política impulsada por diversidad de actores que viene a desafiar e introducir discusiones y resignificaciones de relaciones de poder y, en simultáneo, a desestabilizar historias y narrativas incuestionadas que han sido fundamentos de conformación del Estado-nación. La puesta en obra de los procesos de reclamos y restitución de restos en sintonía con la eclosión a nivel mundial de los derechos indígenas y el consecuente seguimiento académico de dichos procesos, reflejan la dimensión inherentemente política de la concurrencia de estos fenómenos. Por último, la aparentemente simple categorización de “muertos” y “restitución” comportan actos políticos desde un locus de enunciación también político.
- 34 “Pueblos indígenas como víctimas de injusticia/ ‘Indiólogos’ como reparadores ‘críticos’.” Los indígenas (sean lo que sean) son interpelados como víctimas (aunque sean agentes) de injusticias pasadas y presentes desde “indiólogos” que buscan remediar tal condición y a la vez criticar las ideologías instituidas de la “reparación histórica”. ¿Qué problemas les sugiere esta situación?⁴
- 35 Este presupuesto generalizado nos plantea algunas preocupaciones relacionadas con las ideas que hemos querido transmitir y con las presentadas en otros trabajos y que por supuesto contrastan notablemente con lo referido en este eje de la discusión. No creemos

que el tratamiento dado a los indígenas en este dossier sea el de víctimas y mucho menos que se busque un posicionamiento de reparador crítico desde un “logo”. Si la sensación transmitida por los textos fuese que los “sujetos sabedores” aportan claridad y justicia a través de la *expertise* disciplinar, ello representaría un avasallamiento de la agencia indígena y una subestimación de las capacidades de los representantes y líderes de los pueblos originarios. Si así fuera, la Antropología y su campo estarían reproduciendo acciones paternalistas y arrogancia académica que estimamos han sido superadas hace tiempo.

- 36 “Los muertos”. Otro común denominador de los artículos y el revés de los temas anteriores. La conflictividad y la posibilidad de justicia dependen de que los muertos perduren (vivan). ¿Consideran que esta supervivencia de los muertos puede ser realmente “identificada” en el objeto, el cadáver, el resto óseo, el recuerdo, la tumba, el nombre, las “cosmovisiones otras” y la “crítica”?⁵
- 37 Nos parece que esta apreciación es algo superficial y no representa del todo la complejidad del tema indígena en cuanto a reclamos y reivindicaciones de sus derechos. Sobre todo porque reduce los asuntos indígenas a una mirada que coloca todo el peso de las posibilidades de reivindicaciones, luchas y visibilidades en los muertos cuando, según los casos presentados, las restituciones forman parte de agendas más amplias. Ello no deslegitima las reclamaciones y restituciones de restos humanos y de cultura material asociada, que por cierto son relevantes para las comunidades, sino que señala la presencia de otros aspectos que contribuyen a mantener la agenda activa indicando que la conflictividad y posibilidades de justicia no dependan exclusivamente de una variable.

Gustavo Verdesio

- 38 Según Axel Lazzari, hay temas, como el que él llama “politicidad,” que subyacen o sobrevuelan buena parte de las contribuciones del dossier. Las razones para esto son bastante evidentes y todos las conocemos: en Latinoamérica, la sociedad occidental se impuso por la fuerza y, por lo tanto, las huellas de la violencia generadas por la expansión capitalista tanto a lo largo de la época colonial como de la historia independiente de los Estados latinoamericanos, todavía persisten. Los indígenas fueron, como es sabido, los grupos humanos más afectados por todas esas acciones emprendidas en nombre de la civilización. Esta situación neocolonial no puede no generar un abordaje político — especialmente en un momento histórico en el que se han abierto espacios legales y sociales para iniciar acciones de reparación de ciertas injusticias. De modo que el carácter político de cualquier problemática que involucre como actores a los indígenas será algo inevitable.
- 39 Otra pregunta de Lazzari es la siguiente: “¿Consideran que esta supervivencia de los muertos puede ser realmente ‘identificada’ en el objeto, el cadáver, el resto óseo, el recuerdo, la tumba, el nombre, las ‘cosmovisiones otras’ y la ‘crítica’?” Mi respuesta a esa pregunta es, obviamente, sí. Las razones detrás de esta respuesta tienen que ver con que lo más importante, en mi opinión, es el asunto de los valores, del contenido simbólico que tienen esos huesos para las comunidades oprimidas y avasalladas a lo largo de la historia americana. Digo esto porque el imperativo ético y lo que manda la ley son claros: son ellos los que deben determinar el valor de esos restos en la esfera pública, así como también el o los usos que se hagan de ellos. Esos usos, esa disposición, deben estar garantizados por el único poder que legalmente ostenta el poder de coerción: el Estado.

- 40 Y acá ya entramos en el otro asunto que me parece oportuno comentar, ya que el editor de este dossier me insta a ello: la relación entre Estado y derechos humanos. Un Estado que, como es sabido, fue actor principal en los intentos de genocidio de los pueblos indígenas en las Américas; un Estado cuya identidad, en muchos casos, se confundía con la del ejército —cosa que en Argentina es incluso más evidente que en otros países. Y aun así, paradójicamente, es hoy nuestra única garantía en relación a la resolución de conflictos en el seno de la sociedad. Por eso es importante que se le exija el respeto de los derechos humanos y, especialmente, que respete los convenios internacionales y la Constitución. Además, al legislar sobre la problemática indígena (es decir, al reconocer que esos sujetos requieren de una legislación específica), ese mismo Estado se compromete a darles tratamiento especial. Esto es así y no admite otra opinión, a menos que uno quiera negar la legalidad *vi-gente* (que es la que regula las interacciones entre los diferentes ciudadanos en el país) y pasar a vivir en la clandestinidad.
- 41 Ese tratamiento especial tiene como fin propiciar algún tipo de reparación que, en la medida de sus posibilidades, el Estado probablemente procurará (seamos realistas) que sea de carácter meramente simbólico, pero que en teoría (e incluso en el ámbito de lo legal) puede y debe ir más allá, y ocuparse, en algún momento, de algún tipo de reparación patrimonial —por ejemplo, en materia de tierras. Pero la reparación en sí, si bien es importante y necesaria, no es el único fin que persigue, creo, la legislación sobre restitución. Lo que se intenta, me parece, es poner límites al quehacer disciplinario, a las prácticas que caracterizan la producción de conocimiento con relación a los indígenas.
- 42 Lazzari pregunta: “¿Los derechos humanos no comparten la misma lógica universalista de las metanarrativas que simplificaron las ‘otras’ historias y cultura bajo la idea de razón?” Indudablemente que sí. Y hay autores, como Giorgio Agamben, que van más allá y dicen que la noción de soberanía que da origen a la tradición legislativa que culmina en los derechos humanos, está basada en una violencia originaria que convierte a la vida concreta (que él llama “forma-de-vida”), encarnada en un individuo, en vida desnuda (vita nuda, cuyo origen en el término griego “zoe” refiere a aquel elemento común que puede aislarse en todas las formas de vida), que es un tipo de vida común a todos los seres, despojada de identidad y personalidad alguna (Agamben 2000:3-4; Agamben 1998:1-2). Ahora bien, si bien es cierto que esta filogénesis que propone de la soberanía y los derechos humanos tiene grandes visos de verosimilitud y que, probablemente, sea comprobable históricamente, también lo es que postula una ilegitimidad originaria de los sistemas jurídicos que, para aquellos que vivimos bajo las últimas dictaduras en el Río de la Plata (época en la que los derechos humanos fueron el recurso más poderoso que las víctimas del poder estatal tuvieron a su alcance para defender no sólo sus vidas sino también su dignidad como seres humanos), puede resultar, en el mejor de los casos, meramente frívola y, en el peor, bastante peligrosa⁶.
- 43 Estamos así en un momento histórico en el cual lo estatal y lo jurídico se nos presentan como conteniendo las cualidades tanto de un veneno (son los causantes de los daños sufridos por los indígenas) como de una cura (son la mejor esperanza de reparación para los pueblos oprimidos). Cada vez que se recurra a ellos, habrá que recordar que son los causantes de la situación de subalternidad de los pueblos originarios, pero eso no niega la utilidad de las disposiciones legales que habilitan estrategias de reparación y compensación de los sujetos y sociedades subalternizados por el Estado en sus previas encarnaciones. Pero siempre recordando que las comunidades indígenas que no se organizaban alrededor de estructuras estatales eran y son, como imaginaban Deleuze y

Guattari (y como preanunciaba Pierre Clastres), una máquina de guerra que preexiste y que cuestiona desde siempre al Estado. Es teniendo conciencia que el Estado es una especie de *Pharmakon* (en el sentido que le da Derrida en su ya legendario “La pharmacie de Platon”: como veneno y cura a la vez) y que los indígenas son, en general, exteriores y preexistentes al Estado, que es posible articular un accionar político dentro del marco de la hegemonía y al mismo tiempo conservar un afuera epistemológico que permita una mirada crítica radical a lo actuado dentro del marco de lo permitido por el sistema jurídico imperante.

- 44 Para algunos de los que nos dedicamos a producir conocimiento acerca del pasado (ya sea reciente o remoto), nuestra obligación es, independientemente de las leyes que nos imponga el Estado, mantener nosotros mismos la policía sobre nuestras concepciones y, sobre todo, sobre nuestra praxis. Eso implica, creo, una voluntad de evitar todo resabio o relictos de carácter colonial. Por lo tanto, el tratamiento de los restos humanos indígenas como si fueran objetos de estudio y no vestigios de nuestros prójimos, que está basado en una situación en la que hay un fuerte diferencial de poder que les impide a los indígenas defenderse de tamaño abuso, debe ser inaceptable para los practicantes de las disciplinas occidentales que se ocupan del pasado independientemente de si existe o no una legislación que se los exija. En suma, de lo que se trata es, me parece, de una reorganización de las disciplinas que permita que se pueda pensar en la producción de conocimiento en relación a los oprimidos de la civilización occidental de una manera que no reproduzca estructuras coloniales de pensamiento ni prácticas académicas productoras y reproductoras de subalternidad.
- 45 Esto es no sólo necesario sino también posible, entre otras razones porque las disciplinas que se ocupan del pasado indígena pueden ser, y están siendo en algunos casos, de gran utilidad para las propias comunidades indígenas. Cada vez que un arqueólogo o un antropólogo biológico se acerca a los indígenas respetuosamente y con argumentos razonables, hay más posibilidades de colaboración entre las partes y, sobre todo, de generar un espacio para el mutuo beneficio de los involucrados.
- 46 Es en ese marco que las disciplinas occidentales pueden llegar a reciclarse y a constituirse en una fuente productora de conocimiento descolonizador que sea un aporte no sólo para algunos sectores de la sociedad sino para la humanidad toda.

Mariela Eva Rodríguez

- 47 “¿Te sentís interpelada por ‘los antes?’” indaga Axel Lazzari⁷ editor de este dossier, preguntando si éstos tienen poder para desestabilizar dicotomías y si ese poder de desestabilización se extiende a las identidades que se presentan en este campo de oposiciones y alianzas, a lo cual agrega: “¿cómo congeniamos la idea de racionalidad política ‘técnica’ (medios y fines, como por ejemplo, promulgar una ley) con el problema de los valores occidentales (libertad, igualdad, etc.) y con el ‘misterio’ de los ancestros?”.
- 48 Si bien centraré mis comentarios en las primeras preguntas, dado que los aspectos jurídicos han sido tratados por el resto de los autores, quisiera recalcar que, como bien sabe Lazzari, los ancestros no son un “misterio” en ninguna cosmovisión indígena y que son tales visiones del mundo, concepciones y prácticas diferenciales las que se encuentran bajo el paraguas de protección de derechos del Convenio 169 de la OIT (el cual reemplazó en 1989 el Convenio 107 de 1957 y fue ratificado por nuestro país)⁸.

- 49 El plexo jurídico que garantiza los derechos de los pueblos indígenas resulta de procesos extensos de lucha, más que de la “buena voluntad” de los funcionarios de la burocracia estatal o internacional, en tanto que su puesta en práctica suele ser impedida por los intereses de las redes locales de poder. Es decir, la racionalidad política técnica que habilita la implementación de tales normativas no es ajena a las prácticas políticas de las movilizaciones indígenas, sino que las “herramientas” jurídicas constituyen recursos fundamentales para canalizar sus demandas. Internalizar tales derechos les permite repensar trayectorias personales y colectivas — interrogarse sobre posibles identificaciones ligadas a la pregunta ¿quién soy, quiénes somos?—, reacentuar la historia hegemónica y diseñar planes de acción. Ante dichas circunstancias, algunos sujetos invierten las estigmatizaciones de los procesos de blanqueamiento y asimilación y se vinculan públicamente con sus ancestros, no ya como “descendientes” sino como miembros de tal o cual pueblo.
- 50 Vuelvo a la primera parte de la pregunta de Lazzari sobre “los antes”: si es que éstos tienen poder para interpelarme en tanto académica y para desestabilizar dicotomías. Comenzaré nuevamente por el final permitiéndome reformular la pregunta: ¿qué poder tienen las ontologías y cosmologías indígenas —más que los “antes” que serían tan sólo una parte de las mismas— para desestabilizar dicotomías?
- 51 A pesar de enraizar sus orígenes en el colonialismo —y probablemente por eso mismo— si hay algo que legó la antropología fue la posibilidad de reflexionar acerca de la diversidad y, simultáneamente, sobre las luchas de poder implicadas en los procesos de construcción de Occidente como una mismidad, como entidad especular refractada en múltiples alteridades. Si bien cada grupo humano construye sus propios sistemas de clasificación, concepciones del cuerpo, del ser, del mundo, etc., la racionalidad científica ha tendido a trasladar categorías y taxonomías propias de Occidente, sin esforzarse por comprender el mundo desde otras epistemologías, filosofías, sistemas de conocimiento, etc. En contraste con la ontología “naturalista” occidental moderna construida sobre la oposición binaria naturaleza/cultura —según la cual la naturaleza sería lo dado y la cultura lo construido—, la esfera de la naturaleza es para la mayoría de los pueblos indígenas un espacio tan reducido que algunos antropólogos se preguntan si debería ser denominado con este término. Aunque todos los pueblos indígenas tienen sus propias ontologías y cosmologías, éstas difieren en términos de contenidos, significados y prácticas.
- 52 En los casos en que los procesos de colonización e incorporación forzada a las matrices estatales (coloniales y republicanas) fueron demasiado exitosos, una de las estrategias de supervivencia ha sido la interrupción de la transmisión entre generaciones. En otros casos, tales interrupciones no fueron resultado de estrategias indígenas de resistencia, sino de dispositivos demasiado poderosos, entre cuyos extremos se encuentra la apropiación de los niños y su reubicación en orfanatos y escuelas de internados, la privación de libertad y el asesinato.
- 53 “Territorio” no es meramente “tierra” entendida como recurso o naturaleza. Es un concepto que el Convenio 169 ha dejado abierto (“totalidad del hábitat” que ocupan o utilizan, sobre el que tienen derecho de propiedad y posesión) para que cada pueblo lo defina en sus propios términos, de acuerdo a los seres que lo habitan y las relaciones entre éstos. Los ancestros —“los antes” a los que refiere Victorina, los “majp” tehuelche— no dejan de ser “persona” al cambiar su corporalidad ni tampoco cesan sus vinculaciones en calidad de sujetos con los vivos, encuadrados en relaciones intersubjetivas que conectan experiencias particulares cargadas de sentidos y sentimientos. Los enterritorios

son lugares habitados por “personas” con fisicalidades disímiles, por relatos y anécdotas cuya enunciación conjura a los muertos, los invoca, los rememora, los confronta, los espanta. Los lugares de entierro son, por lo tanto, huellas de una ocupación que se profundiza en el tiempo, marcas en las que se asientan las demandas indígenas orientadas a la recuperación de territorios ancestrales.

- 54 ¿Es posible que el debate público permita expandir nuestros sistemas de comprensión hacia concepciones alternativas en las que el territorio va más allá de la tierra como recurso económico, naturaleza a ser explotada o protegida, eje de la soberanía estatal, etc.? ¿Es posible que los jueces a quienes les toca dirimir conflictos por demandas territoriales entre comunidades y privados se interioricen en los derechos de los pueblos indígenas, y que comprendan que el territorio es una base fundamental para su pleno desarrollo? ¿Cómo se logra que jueces y académicos reflexionen sobre la no universalidad de las categorías y sistemas de clasificación a los que adhieren? ¿Cómo se hace para modificar el proceder de arqueólogos que —dando por garantía el presupuesto de que los indígenas se extinguieron— continúan excavando chenques y exponiendo restos humanos u objetos sagrados en espacios cedidos por áreas culturales de gobierno sin la consulta, la participación, ni el consentimiento de quienes se autoadscriben como indígenas?
- 55 Ante la inestabilidad que caracteriza la institucionalidad en nuestro país y el modo personalista en que se lleva a cabo la gestión pública, suelo preguntarme de qué depende que ciertas políticas ejecutadas en el marco de una administración de gobierno permanezcan en la siguiente gestión. En el caso de Santa Cruz, no es común que los funcionarios cumplan su mandato de cuatro años y cada reemplazo implica, tanto para los indígenas como para quienes acompañamos sus demandas, una vuelta a foja cero; en algunos casos ni siquiera es posible rastrear los archivos. Retomando la comparación que hace Gustavsson entre los dos museos —conjuntamente con los casos expuestos por Endere, Arenas y el grupo GUIAS— me pregunto en qué medida las posiciones epistemológicas, éticas y políticas de quienes toman las decisiones en espacios de este tipo pueden habilitar discursos y prácticas de exhibición acordes con los derechos de los pueblos indígenas, o bien inhibirlas. Motivada por el ensayo de Curtoni y Chaparro sobre La Pampa y el de Verdesio sobre Uruguay, planteo la posibilidad de realizar un análisis comparativo en la línea de lo que el Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación (GEAPRONA) refiere como “matrices de diversidad” (provinciales y nacionales).
- 56 ¿Te interpelan los antes? me interpela Lazzari, en un proceso en el que al responder me constituyo como un sujeto con ciertas particularidades, como académica que potencialmente se podría ver interpelada por los “antes”, o por los posicionamientos cosmológicos y ontológicos de los mapuches y tehuelches. Sí, así es. Los “antes” a veces me interpelan, particularmente cuando se acaban las “razones científicas”, cuando no puedo explicar ciertas situaciones y encuentros inesperados cargados de afectividad, trayectorias que se cruzan de modo poco predecible, sucesos ocurridos durante el trabajo de campo que bien podrían ser una casualidad. Me pregunto si los mapuches no tendrán razón y las cadenas de casualidades tal vez no sean tan casuales, sino que hay una serie de causalidades cosmológicas a las que no podemos acceder con las herramientas con las que contamos los antropólogos. Shhh... de eso no se habla...
- 57 En el ámbito académico no está bien visto exponer públicamente nuestras creencias y prácticas rituales sin que recaigan sospechas sobre nuestras investigaciones. Sin embargo, las sospechas serían menores si tales interpelaciones provinieran de los principios dogmáticos del catolicismo, del judaísmo, del protestantismo, del islamismo— sólo por

citar las doctrinas con mayor peso en la Argentina— que de cualquier cosmología/religión indígena. Pero éste no es el único ámbito del que no se habla en el ámbito académico. Tampoco se habla demasiado sobre los límites éticos y las consecuencias de nuestras investigaciones entre los grupos subalternizados con los que solemos trabajar. Las elecciones de nuestras agendas y prácticas de investigación definitivamente no son casuales, como tampoco lo son los modos en que construimos nuestras trayectorias científicas, las decisiones que tomamos en el camino, aquellos con quienes nos aliamos y los compromisos que asumimos. En el marco de la antropología argentina, no hay códigos de ética oficiales, ni sanciones para temas sensibles tales como la apropiación de los conocimientos indígenas ni tampoco para el plagio, el acoso sexual, la manipulación política, etc. pero... Shhhh... de eso tampoco se habla.

- 58 “Esas son cosas de gringos” se escucha en los pasillos, afirmación que suele ser aplicada tanto a las demandas de restitución de restos humanos indígenas como a las de corrección política discursiva, un enunciado que al ser pronunciado parecería operar como conjuro para evitar que esas “cosas de gringos” ocurran por estos lares.

Axel Lazzari. Reflexiones del Editor

- 59 O “refracciones”, ya que mi punto de vista inicial ha incorporado algo de los énfasis que los autores traen al debate. Creo poder identificar una perspectiva, que es a la vez un posicionamiento explícito o implícito. Ya se encuentra en la propia categorización del fenómeno como “restitución”, “repatriación” o “retorno”. Es decir, todos abordamos la cuestión identificando como clave la posición de los reclamantes. Estos reclamantes son los “pueblos indígenas”. Ahora bien, y volviendo sobre uno de los ejes del debate, no puedo dejar de pensar la insistencia con que los miembros de los pueblos indígenas, en la medida misma en que reclaman algún tipo de reparación, son categorizados como víctimas de una violencia histórica. Que así sean supuestos y afectivizados no significa que necesariamente se asuman moralidades paternalistas. Mucho menos que se revise una violencia de antigua data a los fines de relativizarla o negarla. No es el “paternalismo” frente a la víctima ni el “revisionismo” acerca de las fuerzas y estructuras históricas que la determinan lo que, desde mi punto de vista, está en juego al intentar reflexionar sobre la categoría “víctima”.
- 60 A mi entender, es cierta forma de ponderar a las víctimas la que obtura otras dimensiones y abordajes. Esta ponderación abarca tanto las posiciones éticas de lo que Nancy Scheper-Hughes denomina “espectador” como “testigo”. En ambos casos, las víctimas son valoradas positivamente si y sólo si se las dota de “agencia” —luchan, se organizan, demandan y actúan contra-discursos. Por lo mismo, cuando las víctimas asumen actitudes pasivas (y con esto no me refiero a la “aparente” pasividad tras la cual se reencontraría un guión oculto de resistencia bajo el ropaje de “otra racionalidad”), éstas son rechazadas y quizá, incluso, apenas puedan asomar entre la grilla clasificatoria y moral hegemónica. ¿Hay ceguera y horror estructural a las “víctimas pasivas”? A la inversa, ¿qué placeres morales distribuyen las operaciones de identificación de víctimas que resisten desde siempre a lo largo de todo el espectro cósmico? ¿Qué tiene de peligroso psicológica y éticamente concebir una “víctima total”? No estoy diciendo que esta figura pueda identificarse positivamente. El analista se resistiría a ello con un “mecanismo de defensa”, transformándose ipso facto ella misma o él mismo en “víctima resistente” a esa misma figura. De este modo, se auto-cumpliría la profecía de identificación en y con el activo

sufriente. Lo que pretendemos poner a debate, es decir, reflexionar en conjunto, es esta paradoja que nos atraviesa. Es por esta razón que este editor intentó mover la discusión hacia los muertos-vivos, los cadáveres y los nombres propios con la esperanza de que estos tópicos de liminaridad y sacralidad —despojados de lecturas posculturalistas o político-instrumentalistas— pudiesen arrojar otra luz.

- 61 No tuve demasiado eco pero es precisamente eso que ha quedado no dicho frente a mi demanda de reconocimiento lo que siquiera puede otorgar alguna brizna de justicia a nuestra empresa colectiva.

BIBLIOGRAPHY

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, G. (2000). *Means without Ends. Notes on Politics*. Trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ciccone, F. y Hirsch, S. (2011). “Representaciones culturales y lingüísticas en el resurgimiento identitario de los tapetes”, en: Gordillo, G. y Hirsch, S. (Eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 123-146). Buenos Aires: La Crujía.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1987) [1980]. *One Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Derrida, J. (1972). “La Pharmacie de Platon”, en: *Marges de la Philosophie*. Paris: Editions de Minuit.

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

Lazzari, A. (2010). *Autonomy in Apparitions: Phantom Indian, Selves and Freedom*. Tesis doctoral, Columbia University.

Rodríguez, M. E. (1999). *Fantasmas tehuelches en el imaginario santacruceño*. Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires.

Vidal, H. (1989). *Cultura nacional chilena, crítica literaria y derechos humanos*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature. Series Literature and Human Rights No 5

NOTES

1. En este caso, los autores han elegido exponer sus puntos de vista citando directamente las preguntas que yo les envié tras leer su ensayo. (Nota de Lazzari)
2. Se recuerda que este párrafo es una cita a las preguntas hechas oportunamente por el editor (nota de Lazzari)
3. Nuevamente los autores citan al editor para organizar su respuesta (nota de Lazzari).
4. Pregunta del editor (nota de Lazzari)
5. Pregunta del editor (nota de Lazzari)

6. Además, como bien nos recuerda Hernán Vidal, los derechos humanos son, desde el punto de vista jurídico y ético, anteriores y superiores al estado —de ahí que se los proteja internacionalmente, dándole así a la persona un status internacional que hace posible que se la pueda defender contra su propio estado (Vidal 1989:436-438).

7. Agradezco a Axel Lazzari la invitación para participar en este debate, su tolerancia con los tiempos de entrega y sus comentarios críticos a la primera versión, los cuales, conjuntamente con los de Gustavo Verdesio, me permitieron llegar a una segunda versión algo más acabada del artículo y a reflexionar sobre la relación entre los “antes” y los procesos de restitución en los comentarios a los ensayos.

8. Los derechos particulares con los que cuentan los pueblos indígenas remiten a que son alteridades étnica y culturalmente preexistentes a los estados y que, dado que no se han extinguido sino que continúan viviendo en el marco de los estados nacionales, les asisten también los mismos derechos que al resto de los ciudadanos (acceso a la justicia, a la salud, a la educación, etc.). El reconocimiento de la preexistencia de los “pueblos” indígenas, la promoción del respeto a sus identidades, costumbres, tradiciones e instituciones (art. 2), así como el reconocimiento y protección de los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales (art. 5) entre otros enunciados, ubican al Convenio en el marco de los derechos colectivos (económicos, sociales y culturales). En el marco de proceso de reformas de los estados latinoamericanos que siguieron a las democracias transicionales —las cuales continuaron aplicando modelos neoliberales de ajuste y retracción estatal implementados durante las dictaduras— la mayoría de los países incluyó en sus constituciones nacionales algún artículo específico sobre los derechos de los pueblos indígenas. En nuestro país, los debates vinculados a la sustitución del art. 67 de la Constitución de 1953 por el art. 75 inc. 17 incentivaron movilizaciones indígenas y adscripciones étnicas de grupos que se consideraban “extinguidos” —los huarpes (Escolar 2007), los rankulches (Lazzari 2010), los tapietes (Ciccone y Hirsch 2011), los tehuelches (Rodríguez 1996, 2010), los comechingones, entre otros— que en algunos casos han implicado procesos de revitalización lingüística y cultural. En la medida en que los dispositivos disciplinarios abrieron paso a los de seguridad fueron recreándose procesos de comunalización y la necesidad de documentar los mismos ante el Estado, tal como evidencia la creciente inscripción de comunidades en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCI-INAI).