

“¿Quién fue el verdadero salvaje en todo esto?”: Las dimensiones morales en torno a la restitución de restos humanos indígenas

 Valentina Stella*

Recibido:
28 de marzo de 2016
Aceptado:
11 de octubre de 2016

Resumen

Al concluir las campañas militares en la Patagonia, el cacique Incaiyal y su familia fueron tomados prisioneros y reclusos en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata donde los tomaron como “objetos de estudio científico”, tanto en vida como luego de sus muertes. Este artículo analiza las “economías morales” (Fassin 2009) involucradas en los reclamos de las comunidades mapuche-tehuelche para la restitución de los restos humanos del cacique y de su familia, así como los discursos y los métodos utilizados por los dirigentes políticos y las autoridades del museo. Por otra parte, pretende mostrar la forma en que, en el marco de la segunda restitución y a través de las movilizaciones indígenas de la provincia de Chubut, se visibilizaron las relaciones de desigualdad y la existencia de diferentes marcos de interpretación sobre las concepciones de “persona” y “restos humanos”.

Palabras clave

Restitución;
Mapuche-tehuelche;
Economías morales;
Marcos de interpretación;
Derechos

“Who was the True Savage in all of this?”: Moral Dimensions around the Indigenous Human Remains’ Repatriation

Abstract

At the end of the military campaigns in Patagonia, the Cacique Incaiyal and his family were taken prisoners and confined in the Museum of Natural Science, in La Plata, where they were taken as “objects of scientific study” both in life and after their deaths. This article analyzes the “moral economies” (Fassin 2009) involved in the claims carried out by the Mapuche-Tehuelche communities for the human remains repatriation of Incaiyal and his family, as well as the discourses and methods used both by political leaders and the museum’s authorities. On the other hand, it aims to show how, in the context of the second human remains repatriation and through the indigenous mobilizations in the Chubut province, the relations of inequality and the existence of different

Key words

Restitution;
Mapuche-tehuelche;
Moral economies;
Framework interpretation;
Rights

* Licenciada en Ciencias Antropológicas, becaria doctoral de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa) y Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), San Carlos de Bariloche, Argentina, Correo electrónico: vstella@unrn.edu.ar.

frameworks of interpretation regarding conceptions of “person” and “human remains” were visualized.

“Quem foi o verdadeiro selvagem em tudo isto?": As dimensões morais em volta à restituição de restos humanos indígenas.

Resumo

Palavras-chave
Restituição;
Mapuche-Tehuelche;
economias morais;
interpretação Marcos;
Direitos

Quando acabaram as campanhas militares na Patagônia, o cacique Incayal e a sua família foram feitos prisioneiros e reclusos no Museu de Ciências Naturais da cidade de La Plata onde foram considerados “objetos de estudo científico”, tanto durante a vida deles como depois de suas mortes. Este artigo analisa as “economias morais” (Fassin 2009) envolvidas nas reivindicações das comunidades mapuche-tehuelches para a restituição dos restos humanos do cacique e a sua família, assim como os discursos e métodos usados pelos dirigentes políticos e as autoridades do museu. Por outra parte, pretende-se mostrar a maneira na qual, no marco da segunda restituição e através das mobilizações indígenas na província de Chubut, visibilizaram-se as relações de desigualdade em relação às concepções de “pessoa” e de “restos humanos”.

Introducción

En el presente trabajo me propongo analizar las dimensiones morales que circularon alrededor del caso de la restitución de los restos humanos del *longko* (cacique) Incayal y de su familia, quienes, una vez concluidas las campañas militares en la Patagonia, fueron tomados prisioneros y encerrados en el Museo de La Plata, luego de lo cual se transformaron en “objetos de estudio científico”.

Enmarcada en estos procesos de restitución, y a partir de los aportes teóricos en relación con las “economías morales” (Fassin 2009), indagaré la forma en que ciertos derechos y agencias indígenas fueron considerados legítimos para el discurso hegemónico y otras no. A partir de estas reflexiones, mostraré la forma en que las movilizaciones de las comunidades mapuche-tehuelche de la costa y valle de la provincia de Chubut, involucradas en la segunda restitución, evidenciaron dos problemas más amplios. En primer lugar, expusieron las relaciones de desigualdad entre quienes tienen y no el poder de definir el cómo, el qué y el para qué de determinadas “soluciones”. Y, en segundo lugar, evidenciaron la existencia de diferentes marcos de interpretación sobre concepciones de “persona” y de “restos”, así como diferencias en las construcciones morales que giraron en torno a estas.

La economía moral como herramienta teórica

La noción de “economía moral” está asociada al nombre de Eduard P. Thompson (1995) y al de James Scott (2000), y su uso ha implicado tomar en cuenta sentidos compartidos sobre el bien y la justicia de los dominados contra

los poderosos.¹ Didier Fassin (2009) propone un nuevo uso del concepto subrayando la necesidad de desconectar la economía moral de la economía. En términos de Fassin, la economía moral hace referencia a la producción, distribución, circulación y uso de los sentimientos morales, las emociones y los valores, las normas y obligaciones en el espacio social. Desde esta perspectiva, las valoraciones morales que los acontecimientos actualizan deben ser analizadas en los contextos específicos en que estas surgen y se desarrollan. Los problemas morales, entonces, son cambiantes, históricos y complejos; por lo tanto, hay que analizarlos en sus dinámicos particulares dentro de una sociedad, de un colectivo o de un grupo.

Coincido con Fassin en que cada comunidad, grupo y/o sociedad va construyendo sus propias perspectivas de lo que considera moral o no. No obstante, y tal como lo propone el autor, considero como punto de partida teórico que no existe un sitio donde la valoración moral no esté presente. Es decir, todas las personas y sociedades producen valores y afectos morales.

En las economías morales los sujetos nos apropiamos y circulamos valores, obligaciones y afectos; es decir, moralidades. Estas son producidas a partir de normalizaciones sociales creadas por los propios actores, quienes tienen la capacidad no sólo de producirlas, sino además de modificarlas. Es así que, en un determinado proceso histórico, podemos identificar el momento en el que determinados discursos comienzan a ser audibles y legítimos en términos de moralidad.

En esta misma línea, Fassin (2011a) señala que en la moralidad existe una paradoja problemática en la relación entre desigualdad y solidaridad. Cuando un determinado evento deviene en un problema moral, se hace necesario el surgimiento de un sentimiento solidario, tendiente a modificar esa situación en términos de, por ejemplo, "ayuda" o "solución". Sin embargo, estos sentimientos conllevan –en el marco de determinado contexto hegemónico– una situación de dominación y de desigualdad, ya que se tornan sentimientos sin reciprocidad y constituidos con base en los criterios de quienes tienen el poder de definir cuáles son o no los problemas morales.

Al igual que el autor, entiendo que existen dos niveles de producción de moralidades: el nivel de la construcción y definición de los problemas (la pobreza, por ejemplo) y el nivel de los discursos que giran en torno a estos. En el caso que me propongo analizar –el de la restitución de los restos de Inacayal a las comunidades indígenas de la provincia de Chubut– también identifico estos dos niveles. Por un lado, el de la construcción de una economía moral que definió la restitución de los restos humanos y la participación de las comunidades en este proceso, como la reparación de un "problema" (Lazzari, 2005). Y, por otro lado, el de los discursos que, en torno a la restitución, fueron produciendo tanto las instituciones estatales como las comunidades indígenas que participaron en ella.

En el marco de estas perspectivas teóricas, me pregunto cómo los sectores hegemónicos, al tiempo que "atendieron", "ayudaron" y "solucionaron" los reclamos de las comunidades indígenas, han reproducido las relaciones de poder y de desigualdad que las personas mapuche-tehuelche lograron denunciar y disputar.

1. Para Thompson, la economía moral se corresponde con un sistema de normas y obligaciones que guían las decisiones y las acciones, de acuerdo con ciertas distinciones acerca de lo que debe o no hacerse y de determinados principios de justicia, dignidad, respeto y reconocimiento.

Restituciones, repatriaciones y reparaciones históricas: un debate de larga data

El tema de repatriación, restitución y reparación histórica no sólo ha tenido alcance internacional en las esferas políticas, sino que, además, ha venido siendo analizado por distintos autores, en diferentes países y desde diversas teorías sociales. Siendo tan basta la producción de artículos y libros sobre el tema, destaco aquí algunas de las compilaciones sobre la temática de la repatriación que anclaron sus discusiones en casos etnográficos.

Las compilaciones realizadas por Devon Mihesuah (2000) y por Tamara Bray (2001) trabajan específicamente sobre el término repatriación, referido al retorno “federalmente prescripto” de los restos humanos y de objetos de categorías específicas “culturalmente afiliados a las Tribus Indígenas” (2001: 1). Esta idea de repatriación es analizada con base en el impacto que han tenido las instituciones científicas como los museos en el manejo de las colecciones y la exhibición pública y también sobre la base de los diversos puntos de vista que giran en torno al tema en particular.

Ambas compilaciones son una herramienta reflexiva para pensar la participación de los científicos en la problemática desde una perspectiva crítica, dejando de lado la supuesta “neutralidad política” y objetivada. En este sentido, las discusiones y debates sobre las repatriaciones presentados en estas compilaciones apuntan a la necesidad de crear una ciencia más involucrada, responsable y democrática (Bray, 2001).

Desde esta misma línea, uno de los puntos centrales de los debates tanto a nivel nacional como internacional es si, en el caso del enterramiento de restos óseos de las poblaciones ancestrales, los intereses de las poblaciones originarias deberían tomar precedencia sobre los intereses de los arqueólogos y antropólogos físicos fundamentados en el estudio y la preservación de dichos restos.

En el caso de la Argentina, uno de los libros que trabajaron esta problemática es la compilación a cargo de Liliana Tamagno (2009), que presenta casos etnográficos sobre el tema con los objetivos de abordar desde una mirada crítica; por un lado, la relación entre el Estado y los pueblos originarios en diferentes procesos de restitución y, por el otro, de revisar las propias prácticas antropológicas y el lugar que el “otro” ocupa en ellas.

Los autores de esta compilación hacen un análisis crítico de los sentidos comunes que atraviesan las prácticas sociales y científicas. Como veremos en este artículo, estas prácticas son impensables fuera del orden y del pensamiento colonial que fue –y continúa siendo– fundamental en el proceso de homogeneización estatal.

Por su parte, el dossier editado por Axel Lazzari (2011) –algunos de sus autores son citados en el presente trabajo– aborda aquellos procesos de reclamo de restos humanos que culminaron con algún tipo de restitución efectiva.² Si bien la mayoría de estos procesos ya se habían iniciado en los años ochenta, tomaron visibilidad pública en la última década al converger con la organización de un campo político-cultural en el que movimientos indígenas, agencias estatales y otros sectores sociales se fueron entrelazando en torno a ciertos conceptos como “autonomía” y “pluralismo” (Lazzari, 2011). El objetivo del dossier apunta a debatir y reflexionar críticamente sobre los términos y las

2. Casos como los de “Inacayal”, “Yancamil”, “Damiana”, “Vaimaca Perú” y “Mariano Rosas”.

concepciones que giran en torno a la muerte, los restos, la reparación, las estrategias y las alianzas.

Finalmente, los artículos de Axel Lazzari (2005), Liliana Tamagno (2009), María Luz Endere (2011) y Mariela Rodríguez (2011) han sido fundamentales durante la realización de este trabajo, puesto que me permitieron no sólo abordar el contexto más amplio de discusiones en el que se inscribieron las concepciones de moralidad en torno a las restituciones sino, además, reflexionar sobre la problemática del caso particular del “retorno” de Inacayal.

Las economías morales en torno a la restitución del cacique Inacayal

De “objeto de estudio” a “indio argentino”

Modesto Inacayal fue un *longko* que nació en Tecka, Chubut, en 1833. Según cuentan las fuentes (Endere, 2011), alojó en sus dominios a naturalistas y viajeros, tales como Guillermo Cox, George Musters y Francisco P. Moreno. En octubre de 1884, cuando las campañas militares en la Patagonia habían concluido, Inacayal fue capturado y llevado a la prisión del Tigre, en la provincia de Buenos Aires. Luego de estar 18 meses ahí, fue trasladado junto con su familia en la condición de prisioneros al Museo de Ciencias Naturales de La Plata. Esto último se produjo gracias a las gestiones efectuadas por su director, Francisco P. Moreno, quien obtuvo en su momento el permiso del gobierno para trasladarlos a aquella institución con el fin de ser estudiados y cumplir funciones de servidumbre.

Inacayal murió en el museo el 24 de septiembre de 1888. Sus restos no fueron enterrados, como tampoco lo fueron los de su mujer y los de Margarita Foyel.³ Sus huesos, cerebro, cuero cabelludo y su máscara vaciada en yeso se convirtieron en piezas de estudio del Museo (pertenecientes al Departamento de Antropología) y fueron exhibidos en las vitrinas hasta el año 1940.

3. Margarita fue la hija del *longko* Foyel, también falleció en el Museo de La Plata mientras permanecía cautiva.

Fue así que los restos de Inacayal pasaron a ser objeto de reclamos por parte de diversas organizaciones indígenas desde los años setenta (Endere, 2011). El primer reclamo de restitución en lograr visibilización se dio en el año 1989, cuando el Centro Indígena Mapuche Tehuelche –junto con algunos docentes de la Facultad de Ciencias Naturales de La Plata– pidió al museo los restos del cacique.

Este acompañamiento en el reclamo por parte de algunos investigadores y docentes fue visto como una “insurrección” por las autoridades académicas de ese momento (Endere, 2011). Esto último debido a que, en primer lugar, era poco “ético” que los propios docentes de la casa se postularan en contra de la colectividad académica. Y, en segundo lugar, porque no existía un amparo legal para que aquel reclamo de restitución fuera viable, ya que los restos humanos formaban parte de las colecciones del museo y pertenecían al dominio público del Estado (art. 2339, inc. 9 del Código Civil).

Si bien en la época en que se enmarcó este primer reclamo existía la idea de una “obligación moral” sobre un tratamiento particular a los colectivos indígenas, los mismos argumentos acuñados para autorizar ese “tratamiento particular” a fines del siglo XIX resultaron efectivos como dispositivos de despolitización de los primeros reclamos indígenas que tuvieron lugar un siglo

después. Los fundamentos epistémicos que autorizaron el tratamiento de los restos de Inacayal como objetos de estudio persistieron de modo subyacente en la reformulación de los criterios que esgrimieron los académicos cuando, ante los primeros reclamos indígenas, se vieron obligados a plantear cuáles serían las formas apropiadas de encauzar el “problema de la restitución”.

En particular, subsistió el presupuesto de la “extinción natural” de los grupos indígenas. A fines del siglo XIX, dicho presupuesto autorizaba que estos puedan ser prontamente convertidos –en el mismo momento de su muerte– en objetos de un pasado dejado atrás. En este contexto, entonces, la cuestión indígena era una cuestión del pasado remoto y su final era concebido como consecuencia de leyes históricas universales e intrínsecas al desarrollo civilizatorio (Delrio y Lenton, 2009).

Como complemento de este proceso “civilizatorio” se fue construyendo también un relato hegemónico sobre la historia nacional. Este último se conformó progresivamente como un texto desmarcado y de consecución natural, mientras que las historias de los grupos indígenas fueron siendo subsumidas en otros géneros discursivos menos implicados en la “verdad”.⁴ En este proceso, la selección de “un encuadre histórico” (Pollak, 2006) en desmedro de otros implicó una doble imposición: por un lado, de una visión del mundo sobre otras formas de clasificación y relacionalidad; y, por el otro, de las epistemologías –metaconocimientos– hegemónicas que, al fundamentar esa selección como “verdadera”, fueron claves como criterios autoritativos acerca de la construcción de territorialidad y de soberanía del Estado-nacional.

En el marco de estos discursos oficiales enmarcados en el supuesto de la “extinción”, la idea de “genocidio” (citada por los reclamos como contrapunto de una reparación histórica) operó inversamente confirmando el imaginario sobre que no habría “pueblos indígenas” sino en todo caso “descendientes/mestizos”. Para esta época, el mandato de una “reparación” estaría completamente clausurado por las ontologías vigentes que calificaban acciones de este tipo como “arbitrarias” ante la pregunta acerca de quiénes serían los legítimos destinatarios de una reparación (Delrio y Lenton, 2009: 7).

No obstante esto, aquel rechazo en relación con la restitución de restos comenzó a cambiar cuando, en 1990, el senador nacional Hipólito Solari Yrigoyen presentó un proyecto de ley al Congreso solicitando el retorno de Inacayal a Tecka. La devolución de los restos estuvo justificada, por un lado, en el hecho de que Inacayal había ayudado en la exploración de la Patagonia brindando protección a viajeros y científicos como Musters y Moreno y, por el otro, porque había sido tomado prisionero injustamente, puesto que no se había tenido en cuenta que había enarbolado en su toltería la bandera argentina como reconocimiento del gobierno nacional.

Fue así que el discurso del senador apuntó a “cuestiones humanitarias” (Fassin, 2011a), ya que el mismo señalaba que era “una cuestión de justicia y respeto por la dignidad humana reconocer el derecho de las comunidades indígenas a conservar en sus tierras los restos de sus ancestros” (en Endere, 2011: 2). El decreto N° 2391 fue sancionado en noviembre de 1993 y, tres meses después, el Consejo Superior de la Universidad Nacional de La Plata aprobó el traslado por unanimidad, lo que implicó un cambio del criterio que había sostenido por décadas.

Como lo señala Tamagno (2009), este pedido de restitución marcó un punto de inflexión en el devenir del museo. El tratamiento que tuvo esta solicitud puso

4. Nos referimos aquí a la categorización de los géneros mapuche para narrar sus historias como mitos, leyendas, creencias, etc. El efecto mismo de renombrar una historia como leyenda, por ejemplo, ha sido un método eficaz para negar la verosimilitud de lo recordado.

en tela de juicio las bases epistémicas de una gran mayoría de investigadores que estaban convencidos de que los restos se encontraban en la institución “para ser resguardados y custodiados como patrimonio no sólo de la ciencia sino de la humanidad” (Tamagno, 2009: 108). Asimismo, la restitución de Inacayal abrió el debate en torno a la arbitrariedad de las temporalidades –continuidades y discontinuidades– en las que se habían distribuido diferencialmente a los indígenas de fines del siglo XIX y a los del presente. Para muchos académicos, seguía siendo impensable que los restos de los primeros pudieran ser reclamados por quienes se presentaban como sus descendientes legítimos.

Lo que sucedió, entonces, es que el problema moral estaba cambiando. En ese nuevo contexto en que ya se comenzaban a reconocer distintos derechos a los pueblos originarios, el museo no podía seguir considerando a los restos como patrimonio del Estado; y el problema comenzó a pasar por el paradero de estos. Para algunos de los directivos e integrantes de aquella institución, el criterio para oponerse ya no respondía tanto a la pregunta acerca de a quién pertenecían esos cuerpos, sino a cuáles serían las garantías de conservación en sus lugares de destino.

Por lo tanto, aquella posibilidad de poner en discusión la restitución de los restos de Inacayal puso en evidencia la manera en que los “encuadres” de la historia habían empezado a cambiar. Por ejemplo, en la provincia de Chubut hacia fines de la década de 1980, comenzó a plantearse un revisionismo histórico que se fue plasmando, entre otras cosas, en la elección estatal de destacar a ciertos caciques y capitanejos en nombres de calles y en instituciones educativas, o de conmemorar determinadas fechas de batallas. Estos reconocimientos folklóricos –aun siendo exotizantes en sus efectos– del revisionismo provincial surgieron justo cuando las demandas y reclamos de los indígenas de Chubut empezaron a cobrar una mayor relevancia en la esfera pública. Es, entonces, en los “encuadres” provinciales de la historia el lugar donde el indígena comenzó a ser incorporado como ícono de longevidad nacional y como emblema de una identidad provincial. Como resultado de estos procesos, a principios de 1990, la figura de Inacayal pudo incluso destacarse oficialmente, y se convirtió así en un ícono de la nación como un cacique “indio argentino”.⁵

Fue a partir de este nuevo contexto que el 19 de abril de 1994 los restos de Inacayal fueron trasladados a Esquel en un avión de la Fuerza Aérea, acompañados por las autoridades nacionales, provinciales y representantes del museo. En el marco de esta nueva economía moral –es decir, de la circulación de valores, sentimientos, y obligaciones de aquella época–, el cacique ya no fue considerado como “objeto de estudio” sino como un “indígena argentino” que había servido al ejército y al gobierno nacional. Por esta última razón, sus restos fueron entregados por las autoridades del museo en un acto oficial realizado en La Plata, en el cual no sólo le rindieron honores militares, sino que, además, lo sepultaron con la bandera argentina en un “mausoleo” construido específicamente para él.

En este sentido, y coincidiendo con Endere (2011), considero que aquella restitución no se basó en una cuestión moral fundada en el respeto a los muertos y a sus restos, sino a una inversión hegemónica orientada a reivindicar su imagen en la historia nacional. Al materializar estos cambios de “encuadre” en el mausoleo construido para su entierro, las historias provincial y nacional pudieron mostrar reconocimiento y apertura hacia los reclamos indígenas, para así consolidar sus silencios constitutivos.

5. Es importante remarcar que la categoría “indio argentino” impone otro tipo de subordinación: aquella que implica ser un “argentino parcial” o “un no-del-todo-argentino” (Lazzari, 2012). En este sentido, coincido con Lazzari en que uno de los objetivos de aquellas denominaciones de clases étnicas fue el de incorporar, pero al mismo tiempo, excluir y subordinar a aquellos sujetos a los cuales encarnaba. De este modo, “las subjetividades, en la medida en que son coaccionadas a retraducirse étnicamente dentro de una formación estatal, se encuentran en dicha situación de permanente des-incorporación” (Lazzari, 2012: 20).

6. En Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social (2010).

7. Al pedido de restitución de los restos de Inacayal se le sumó otro en el 2001 del cráneo del cacique Ranculche Panquitrúz Guor-Mariano Rosas.

8. Sumado a este hallazgo, aquel grupo de estudiantes encontró una serie de fotografías de indígenas tomadas por el entomólogo Carlos Bruch, cuyo registro fue conformado mayormente cuando acompañó al antropólogo Lehmann-Nitsche al ingenio La Esperanza en 1906 (Tamagno, 2009).

De “indio argentino” a “prisionero de la ciencia”⁶

Aquel debate institucional del museo en torno a las restituciones⁷ se complejizó luego de que un conjunto de estudiantes movilizados en torno a los derechos indígenas se ofreciera a colaborar en la recatalogación de las piezas existentes en la División Científica de Antropología (Tamagno, 2009). Esta recatalogación trajo un nuevo debate al tema de restitución, ya que no sólo lograron registrar 25 piezas –en las que consta el nombre de identificación en vida– sino que también encontraron partes blandas del cuerpo de Inacayal, por lo que se concluyó que sus restos no habrían sido devueltos en su totalidad.

Descubrieron, entonces, que se habían restituido únicamente los restos óseos, pero no los órganos y tejidos extraídos del cuerpo. El cuero cabelludo se encontraba en un sobre de papel madera que contenía su número de registro (Endere, 2011) y en el laboratorio se guardaban cuatro cerebros en formol –dos de ellos tenían borrado el número de inventario, pero se suponía que podrían corresponder a Inacayal y a Margarita Foyel (Pepe *et al.*, 2009 en Endere, 2011)–.⁸

Fue entonces en el año 2006 que aquel grupo de estudiantes –denominado GUIAS (Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social)– hizo públicos estos hallazgos. Como resultado del debate que esto generó, los restos fueron retirados de exhibición y resguardados junto con todos los restos identificados.

Ocho años después de este hecho, en el año 2014, un conjunto de comunidades se conformó como “Consejo de Comunidades Mapuche-Tehuelche de la costa y valle de la provincia de Chubut”, con el fin de reclamar y llevar a cabo la restitución complementaria de los restos de Inacayal, de su esposa y de Margarita Foyel. Luego de varias reuniones, solicitudes y encuentros, lograron que el 9 de diciembre de ese mismo año el museo devolviera los restos y un poncho, propiedad del *longko*, que se encontraba en exhibición.

Al igual que la primera restitución, los restos fueron llevados en avión hasta Esquel, pero esta vez fueron recibidos y acompañados por representantes de las comunidades, quienes los trasladaron en caravana hasta Tecka, donde realizaron sus correspondientes ceremonias ancestrales.

En esta segunda restitución, los términos del reclamo, la forma de organización y los discursos en torno al problema moral de la devolución de los restos fueron diferentes. El contexto sociopolítico de Chubut no sólo había cambiado por la ampliación de los derechos indígenas en las legislaciones internacionales, nacionales y provinciales, sino también por la participación activa de los militantes indígenas en la política provincial y por un movimiento mapuche-tehuelche que para esa fecha ya había realizado varios parlamentos autónomos, recuperado territorios y acompañado a diferentes comunidades en sus conflictos judiciales. En consecuencia, la circulación y distribución de valores, reconocimientos y obligaciones en torno a los restos del cacique tampoco resultaron similares. El modelo oficial de reconocimiento que calificó a Inacayal como “indio argentino” y a las comunidades que reclamaron su restitución como “descendientes” (expresión que, en sus sentidos locales, significa “como ya-no-indígenas”) fue impugnado por los propios integrantes del Consejo, quienes enmarcaron sus reclamos en una nueva legitimidad.

Tal como los integrantes del consejo indígena lo expresaron en conferencias, charlas y demás actividades relacionadas con la restitución en las que fueron enunciando el pedido de los restos humanos como mapuche-tehuelche, ellos

se reconocen como un colectivo legítimo tanto para reclamar “un resarcimiento histórico hacia los pueblos originarios” como para vigilar “que se cumplan todos los derechos que la constitución los asiste” (Conferencia A. Ñ., Puerto Madryn, mayo 2016).

Los miembros del consejo fueron objetivando estas nuevas afectividades morales a través de ciertas expresiones que devinieron recurrentes durante el proceso de restauración, como por ejemplo: “memoria, verdad y justicia”, “triunfo ético”, reconocimiento de los derechos en tanto “seres humanos”, y “cambio de paradigma a una sociedad plural” (En Diario Noticias Trevelín, 28/11/ 2014).

Como ya señalé, la primera restitución se enmarcó en una economía moral cuyos discursos dominantes denunciaban el tratamiento que se le había dado a Inacayal argumentando “la falta de respeto” hacia un “cacique” que había “prestado servicios al ejército argentino” y hacia “una persona” que había dado resguardo a científicos y naturalistas que habían formado parte del proyecto nacional. Por su parte, los valores, conocimientos y sentimientos que circularon en la segunda restitución remitieron a otro tipo de discursos, más relacionados con los derechos humanos y al “de memoria, verdad y justicia” –asociados con los reclamos de las víctimas de la última dictadura militar.⁹

Estos cambios de “encuadre” en los espacios de interlocución entre el Estado y las comunidades indígenas respondieron también a la coyuntura política que, a nivel nacional, caracterizó a estos últimos años. Las administraciones de los presidentes Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner (2003-2015) no sólo renovaron la vigencia de los discursos sobre los derechos humanos, sino que también comenzaron a desarrollar un nuevo modelo hegemónico de inclusión/exclusión cuyos discursos centrales giraron en torno a la pluriculturalidad¹⁰ (Briones, 2015).

Fue este nuevo contexto el que explicó, en parte, el hecho de que el reclamo sobre la restitución del *longko* se basara tanto en la denuncia de incumplimiento de los derechos humanos y de igualdad, como en la exigencia de reconocimiento y resarcimiento hacia los pueblos originarios en el marco de una inclusión pluricultural. Los lenguajes hegemónicos para la contienda con el Estado que se fueron habilitando en las diferentes épocas (Roseberry, 2002) moldearon la heterogeneidad de los discursos que se encontraron en el debate –en este caso, tanto los argumentos del grupo GUIAS, de los funcionarios de gobierno y de los académicos, como los de los indígenas– pero sin suprimir sus diferencias significativas. Por lo tanto, aun cuando el giro hacia una revisión histórica centrada en la cadena discursiva que tiene al “terrorismo de Estado” como punto nodal (Laclau y Mouffe, 1987) orientó también el reclamo indígena, este último planteó sus propios énfasis. En esta dirección, el *longko* de una de las comunidades involucradas en el reclamo relató lo siguiente en una entrevista que le realizaron en el marco de la restitución:

(...) deja a las claras cómo nos invisibilizan porque en aquel momento no se tuvo en cuenta qué venía y qué no. Entonces se dan cuenta que aún hay restos de Inacayal allí, y demuestra lo macabro que han hecho con nuestra gente, han dado la imagen de que somos salvajes y violentos, y esto que acontece hoy en día nos lleva a repensar ¿quién fue el verdadero salvaje en todo esto? (En: Diario *La Jornada*, 03/12/2014).

En discursos como este, el “terrorismo de Estado” es presupuesto para introducir una crítica particular al modelo civilizatorio de la colonización con el

9. En este marco, se definió a Inacayal y a su gente como “prisioneros de la ciencia” y se denunciaron las “atrocidades que hicieron con él y con su familia”.

10. Para Claudia Briones, estos discursos se basaron en la necesidad de transformar al Estado en dirección opuesta al neoliberalismo, y de llamar a los indígenas a trabajar desde “adentro” para ayudar a concretar esta meta. De este modo, la diversidad al interior del Estado ya no era leída únicamente en términos de clases sociales, sino también de diferencias culturales (Briones, 2015).

fin de invertir los términos en los que los indígenas fueron históricamente subordinados.

Ahora bien, en esta construcción de los problemas morales que giraron en torno a la devolución de los restos, volvemos a ver lo que Fassin (2011a) plantea como una paradoja. Aquellos sectores que predicaron sentimientos de justicia hacia los pueblos originarios apelando a sus condiciones de desigualdad –como los directivos del Museo y el director de Cultura de la provincia de Chubut, por ejemplo– son los mismos que plantearon los términos en los que debía llevarse a cabo la “solución” a esos problemas –es decir el qué, el cómo y el para qué de la devolución–, y reprodujeron entonces las mismas relaciones de poder y dominación que las comunidades indígenas habían denunciado.

Entiendo entonces que, aun cuando los discursos sobre la restitución se centran en la idea de una “reparación histórica” en los términos planteados arriba, esta no pudo ser pensada por fuera de la lógica estatal de “homogeneización de la diferencia”. Apoyándome en el planteo de Delrio y Lenton, considero que el problema consistió en las desiguales condiciones para establecer “quiénes” definen el “qué” y el “para qué”, “ya que más allá de ‘cómo’ se redefinan los conceptos utilizados (restitución, reparación, reconocimiento o respeto a la diversidad cultural), lo que entró en juego es el objetivo” (Delrio y Lenton, 2009: 08). Fue precisamente la pregunta acerca del “para qué” la que las movilizaciones de las comunidades pusieron en evidencia al señalar que el objetivo de las diferentes acciones de los sectores hegemónicos en torno a la restitución continuó siendo el de reproducir los mecanismos de dominación que establecen la desigualdad étnica y de clase.

Fue así, por ejemplo que, durante el proceso de restitución de principios de la década del noventa, las autoridades del museo se negaron a atender los pedidos indígenas argumentando que los restos eran patrimonio del Estado y de la humanidad. Un tiempo después, con el surgimiento de una economía moral que dejaba de ver a los indígenas como objetos de estudios científicos para incluirlos al Estado-nación como sujetos de derecho, las autoridades solicitaron garantías sobre el destino de los restos y los funcionarios estatales –como el senador mencionado– definieron la restitución como un acto de justicia hacia un cacique “pacífico y argentino”. A partir de estas negaciones, los sectores hegemónicos no sólo identificaron un problema moral, sino que también plantearon el modo en que debían desarrollarse las soluciones a él.

En el escenario de la última restitución, algunos sectores académicos y algunos políticos de la provincia –apelando a otro tipo de obligaciones, como las de “cumplir y respetar” los derechos de los pueblos originarios, de hacer “justicia” ante una historia negadora de opresión y desigualdad, y de poner en práctica los valores de un Estado que se presenta como “plural”– impusieron, una vez más, tanto sus propias concepciones epistemológicas sobre la restitución como los términos en los que debía llevarse a cabo: el cronograma de reuniones, las fechas, la organización para el desplazamiento de los restos y la decisión sobre lo que se entregaría.

Sin embargo, y como veremos en el siguiente apartado, las comunidades denunciaron e hicieron públicas aquellas imposiciones sobre los modos en que debieron solicitar y llevar a cabo la restitución. En el marco de mi trabajo de investigación, las personas mapuche-tehuelche manifestaron su malestar ante la forma en la que se pretendió cumplir con sus derechos. Así fue que lo expresaba el *longko* de una de las comunidades involucradas en el proceso:

“tendrían que venir cabeza gacha, pedir disculpas, abrir las puertas y entregarnos todo a todos y se da al revés... tenemos que andar con cuidado, no equivocarnos a fin de obtener lo que nos corresponde por derecho” (Entrevista a A. Ñ., septiembre 2014).

Disputas en torno al *para qué de la restitución*

Aun cuando en los discursos de los directivos del museo, de los referentes políticos provinciales y de los medios de comunicación se reconoció que los restos y los bienes materiales que les fueron arrebatados en el marco de las campañas militares por la conquista y usurpación del territorio patagónico son pertenencias que por derecho y por “dignidad” les corresponden a las poblaciones indígenas, en la práctica, este reconocimiento no fue tan evidente en dos momentos de la restitución.

El primero fue cuando las comunidades hicieron una denuncia pública a las autoridades por no cumplir con los derechos de participación indígena en los procesos de extracción y estudio de los restos humanos. El segundo fue cuando las autoridades del museo negaron la devolución a las comunidades de tres corazones y del *makuñ* (poncho) propiedad del *longko* y de su familia, por considerarlo un “regalo” que le había hecho Inacayal a Moreno por su “amistad”.

Dentro de las piezas a devolver, se encontraban tres cerebros que no estaban identificados, por lo cual no se podía saber con exactitud cuál pertenecía a Inacayal y cuál a su mujer. Acordaron, entonces, que se tomarían muestras de ADN de ellos para “recobrar la identidad”, siguiendo los pasos correspondientes, acordando una fecha en común y respetando la presencia de “la parte indígena” en el momento de la extracción.

Este acuerdo previo tenía como fundamento la práctica ética y el derecho jurídico de llevar a cabo el estudio “respetando los derechos indígenas de participación y consentimiento”. Sin embargo, este fue incumplido al momento de realizar el acto, ya que el día que iba a llevarse a cabo no habían convocado a ningún representante de los pueblos originarios.

Cuando el *longko* de una de las comunidades del consejo se dio cuenta de lo sucedido, llamó y exigió a las autoridades del museo que cancelaran la extracción y que esta fuera reprogramada con la garantía de que en la nueva fecha estuviera presente la parte indígena. Así lo contaba con sus propias palabras: “Le digo a la directora del museo que me atendió ella personalmente que esto no se debe realizar, dado que nosotros no hemos sido convocados. Y que de alguna manera se nos está negando la participación, le menciono la constitución y el convenio 169” (Entrevista a A.Ñ., septiembre 2014).

Los miembros del consejo indígena señalaron que, ante esta denuncia, la directora del museo y el director de Cultura de la provincia manifestaron su disconformidad y enojo. Luego de cancelado el acto, el director de Cultura llamó al *longko* y le dio a entender que este reclamo había sido “desubicado” y “exagerado” para el acontecimiento político que se estaba llevando a cabo. De este modo lo narraba:

Yo lo que pensaba que si esta señora no atendía mis reclamos, iba a salir a denunciarla. Pero parece que se dio cuenta del error que estaba cometiendo. Regreso nuevamente a la sala, porque ella argumentaba que estaban todas las autoridades.

Incluso había gente de la Corte Suprema, médicos, que se estaba documentando, fotografiando y filmando con escribanos de por medio, pero yo argumentaba que faltábamos nosotros, la gente de las comunidades. Entonces suspende todo. Al rato me llama el director de Cultura de la provincia, digamos muy exacerbado, y me dice, “mirá Ángel, vos no sabes lo que hiciste, lo que paraste”. Y ahí le digo “cómo que no sé lo que hice, ¿qué te pensás? ¿Que lo que yo estoy haciendo es algo antojadizo, un capricho? No, yo estoy reclamando lo que la misma constitución contempla”. Entonces, se suspende y se fija una nueva fecha (Entrevista a A.Ñ., septiembre 2014).

Fue de esta manera que las comunidades lograron cancelar el acto, que este se programara para otra fecha y que la provincia se hiciera cargo del traslado de cuatro integrantes del consejo para que pudieran estar presentes aquel nuevo día de la extracción. Este logro de “hacer valer sus derechos” por parte de los integrantes del consejo puso en evidencia otra situación de desigualdad que las comunidades volvieron a denunciar.

Aquel día en que los cuatro representantes del consejo fueron al museo para estar presentes en la extracción de ADN, se encontraron con otra situación que no dudaron en reclamar. Como parte de las actividades, los directivos del museo llevaron a los representantes a un recorrido por la institución. En las conversaciones que mantuve con ellos, este recorrido me fue descripto como “doloroso” y “desgarrador” por todo lo que implicó en la historia de opresión hacia “sus ancestros”.

Durante la visita por las diferentes salas, los participantes observaron, por un lado, que entre los restos también se encontraban tres corazones que pertenecían a Inacayal y a su familia. Y, por otro lado, vieron que en una de las vitrinas estaba expuesto un *makuñ* que era propiedad del *longko*. Cuando le preguntaron a la directora del museo de qué se trataba ese poncho y, ante su respuesta, plantearon la posibilidad de su devolución junto con los restos, la funcionaria señaló que no era posible ya que “había sido un regalo” que el *longko* le habría hecho a Moreno por su “amistad”. Además, la directora argumentó que el poncho y los corazones dependían del Consejo de Antropología del Museo, por lo que era imposible su devolución sin su previo consentimiento. De esta manera lo contaban los integrantes:

Entonces salta mi esposa y le dice: “no, escuchame qué amigo permite que se le hiciera todas las atrocidades que se le hicieron. No hay amistad, cómo van a permitir que hicieran todo lo que hicieran con la familia de su amigo. Ese poncho va a venir junto con los restos del *longko*”. El poncho y los corazones no se iban a entregar porque dependían del Consejo de Antropología que pertenece al Museo de la Plata. La directora estaba apurada para que mi gente se vuelva antes, entonces mi gente le dijo que ellos no tenían apuro en volver, que querían que las cosas se hagan como deberían hacerse y que se quedaban hasta que se resuelva el tema. El temor era que ellos, mi gente, participaran de la reunión del Consejo de Antropología. Entonces, seguramente habían pensado “estos se van y nosotros arreglamos”. Mi gente se quedó y toma la palabra argumentando el por qué también la restitución es más amplia. (Entrevista A. Ñ., septiembre 2014).

Como lo narra la cita anterior, luego de la reunión con el Consejo de Antropología, los representantes lograron que se les devolvieran, además de lo pactado, los corazones y el *makuñ*. Sin embargo, estas situaciones evidenciaron un problema más amplio: expusieron las relaciones de poder entre quienes pudieron definir el cómo y el para qué de la restitución, en tanto quienes definieron “las problemáticas indígenas” fueron los mismos que establecieron las

formas de circulación de determinados valores, sentimientos y obligaciones en torno a ellas.

En este punto, las comunidades plantearon dos argumentos que lograron revertir aquella situación. El primero cuestionó las concepciones de moralidad en relación con la noción de “amistad” que se puso en juego. Como lo señalaron los integrantes del Consejo Indígena, ellos refutaron la clase de “amigo” que se estaba planteando como justificación para la no restitución, ya que había sido Moreno quien los llevara prisionero al museo y quien los obligara a cumplir trabajos “inhumanos” dentro de aquella institución. Así, por ejemplo, una de las cuatro personas que viajaron en aquella oportunidad me señaló que “una vez fallecida su gente, el *longko* fue obligado a descuartizarlos” (Conversación personal con L. A., diciembre 2014).

La disputa en torno a la supuesta “amistad” devino significativa en este proceso en dos direcciones: por un lado, confirmó el distanciamiento del posicionamiento del consejo indígena con respecto a los lenguajes hegemónicos utilizados antaño que ponían en valor la participación colaborativa de los indígenas en el proyecto nacional; por el otro, puso entre paréntesis el presupuesto de que los indígenas están incluidos en “una misma identidad nacional”. Por lo tanto, considero que la actitud atenta y evaluadora que tuvieron las comunidades con respecto al proceso de restitución resultó en la producción de sentidos diferenciales con respecto a los lenguajes establecidos, específicamente al presuponer ciertos marcos (como los de los derechos, el terrorismo de Estado, la memoria y la verdad) para, simultáneamente, señalar las desigualdades sociales que perduran y que estos lenguajes silencian. En torno a estas últimas, el proyecto de restauración se fue enmarcando para los miembros del consejo indígena en una revisión histórica más profunda sobre las relaciones sociales.

El segundo argumento se centró en visibilizar la imposición de determinados marcos de interpretación occidentales o epistemologías coloniales. Para las comunidades que encabezaban el reclamo, el *makuñ* no era simplemente un “regalo”, sino que su devolución se enmarcó dentro de los propios marcos de interpretación mapuche-tehuelche. El *makuñ* se volvió parte fundamental de aquel proceso de reparación. Así lo explicaban ellos mismos:

¿Todavía tenemos que creer que eso es un regalo? Como integrantes del pueblo nosotros también reclamamos que devuelvan esos restos porque parte de las creencias del pueblo es que cuando uno muere también va con sus pertenencias. Porque es como un viaje, a un pasar a otra vida (Conversación personal con S. Ñ., noviembre 2014).

En ambos contextos, los interlocutores de los indígenas no fueron necesariamente las personas concretas con las que se encontraron discutiendo. Los argumentos que ellos fueron generando al transitar los diferentes lugares sociales estuvieron dirigidos a una sociedad –en sentido genérico– que utiliza ciertos presupuestos y estereotipos sobre el indígena. En este sentido, al discutir con un académico del museo o con un funcionario del gobierno, los miembros del consejo fueron creando los argumentos de un posicionamiento político que trascendió las contiendas particulares.

Fue, de este modo, que aquellas situaciones denunciadas por parte de las comunidades pusieron en evidencia las relaciones de dominación que predominaron en aquel acto de restitución. Apoyándome en los planteos de Lazzari, entiendo que aquel “pluralismo cultural” de los lenguajes hegemónicos

–incluso sin significar lo mismo para el gobierno provincial, las autoridades del museo o el grupo GUIAS– fue una táctica de gobierno –en el sentido general de la gubernamentalidad de Foucault (1991)– que no operó para resolver sino para reproducir ciertos horizontes epistémicos relacionados con la pregunta acerca de “quién” y “qué” es el “otro cultural”, sin tener en cuenta las experiencias y la “sensibilidad moral de los que viven y son interpelados en las luchas por el reconocimiento”¹¹ (Lazzari, 2005: 5).

11. Para Lazzari, este pluralismo cultural aplica un dispositivo de gobierno que produce sus efectos “conduciendo las conductas” de los sujetos y configura un campo donde se disputan el reconocimiento pluralista de actores con desigual poder y autoridad para establecer las circunstancias y los modos legítimos de la pregunta y la respuesta por la identidad de los “unos” y los “otros” (Lazzari, 2005: 5).

12. Y en contraste con la ontología “naturalista” occidental moderna construida sobre la oposición binaria naturaleza/cultura y según la cual la naturaleza sería lo dado, y la cultura, lo construido.

Por otro lado, y como lo analizaremos en el próximo apartado, aquellos reclamos planteados por las comunidades también sacaron a la luz la existencia de concepciones diferentes de “persona” con sus respectivas construcciones morales. En este sentido, al igual que lo señala Rodríguez, para las poblaciones mapuche y tehuelche,¹² los ancestros, los *majp*, o los *kwifike che* –como Inacayal y su familia– no dejan de ser “personas” al cambiar su corporalidad ni tampoco se terminan sus vínculos como sujetos con los vivos. Ambos se conectan y entraman experiencias y trayectorias personales y colectivas cargadas de afectos, de sentidos y de sentimientos (Rodríguez, 2011). Es por esto mismo que la ausencia indígena en la extracción de ADN fue considerada como un acto de avasallamiento, no sólo hacia los “vivos” sino también hacia los “muertos”. Para las comunidades involucradas en este proceso, los restos no eran una pieza de investigación, sino que fueron –y continúan siendo– parte constitutiva de los ancestros y de su subjetividad.

Disputas entre marcos de interpretación: los restos humanos como “sujetos” o como “objetos”

Ojalá que retornen esta sabiduría de los mayores,
que vuelvan a nosotros así como están volviendo a la tierra
(“Mapuche wall pule zungun” V.G., diciembre 2014).

Coincido con Rodríguez (2011) en que, aun cuando cada grupo humano construye sus propios sistemas de clasificación, concepciones del cuerpo y del ser, la racionalidad científica ha impuesto categorías y taxonomías propias de Occidente, sin intentar comprender el mundo desde otras epistemologías y sistemas de conocimiento. Esto mismo sucedió en el caso de la restitución de Inacayal, ya que los directivos del museo y los dirigentes políticos de la provincia impusieron su pensamiento occidental moderno por sobre las cosmologías mapuche-tehuelche. Desde esta concepción dominante, los restos del *longko* dejaron de ser considerados como “persona”¹³ para pasar a ser “objetos” a partir de los cuales circularon demandas, sentidos y valorizaciones.

13. Eso debido a que la constitución moral de la persona se conforma sobre la base de la constitución física. Para Eduardo Restrepo, “el pensamiento racial pone casi al mismo nivel la constitución física y la constitución moral”, ya que es desde la primera que se logra definir la segunda (2012: 167).

En este punto me resultaron útiles los aportes de Bruno Latour para reflexionar sobre los presupuestos de “modernidad” que han atravesado a los diferentes discursos y prácticas de aquellos sectores hegemónicos involucrados en el proceso de restitución. Este autor propone entender a la modernidad con base en determinadas prácticas que denomina de “purificación”; es decir, “el permanente esfuerzo de separación ontológica entre humanos y no humanos (entre cultura y naturaleza)” (Latour, 2007: 28). En esta línea, entonces, los modernos serían los únicos que no confunden la naturaleza (realidad) con la cultura (representación de la realidad), como sí lo harían los no modernos. De esto último se deriva que sólo los modernos pueden dar cuenta de la realidad tal cual es. Cuando los dispositivos de gobierno (políticos o académicos) se apoyan en este presupuesto de “realidad”, pueden presentarse como

“democráticos” y “plurales”, pero en la práctica, reproducen los efectos del “legado colonial”¹⁴ (Mignolo, 2000).

Entiendo, entonces, que la negativa de entregar el poncho y el intento de realización de extracción de ADN sin la presencia de las comunidades indígenas camufló un acto de violencia moral (Fassin, 2011b) en la apariencia de un olvido inofensivo, puesto que, para las personas, significó una violación no sólo a sus derechos sino a sus ancestros, a sus creencias y a sus subjetividades. Como lo expresa la cita al inicio del apartado, el reclamo de las comunidades sobre la restitución y los modos de llevarla a cabo no sólo fueron cuestiones de derecho legítimo, sino que también conformaron procesos fundamentales para poder “recuperar” su memoria y sus propios marcos de interpretación. En estos últimos, los ancestros se transforman en el símbolo metacultural del ser mapuche-tehuelche. Así como lo señalaban los propios integrantes del consejo, el poder reencontrarse con sus antepasados es, para ellos, “una manera de comenzar a cerrar algunas heridas que han quedado de la mal llamada campaña del desierto” (En Diario *TELAM*, 17/10/ 2014).

Luego de las campañas militares y las políticas de genocidio puestas en práctica a lo largo de los años, uno de los caminos posibles y validados por los sujetos para la construcción de sus subjetividades como mapuche-tehuelche fue y es a través de los portales hacia el pasado (Ramos, 2010). Estos permiten establecer relaciones particulares con los ancestros en el transcurso de la vida, y se transforman entonces en una herramienta política. Es de este modo que los *kwifike che* y sus portales logran disputar las nociones de “aculturación” con las que se ha evaluado a las prácticas de los indígenas y habilitar diferentes formas de volver a pensarse como mapuche-tehuelche en la actualidad. Así funcionó la demanda de restitución de Inacayal para los indígenas urbanos de la costa de Chubut, puesto que habilitó un lugar social para pensar sus subjetividades políticas en continuidad con un pasado que no les resulta tan fácil reconstruir en términos genealógicos. De este modo, el hecho de enterrar a “los de antes” se volvió una práctica fundamental que no sólo los conectó con esos portales sagrados hacia el pasado, sino que les permitió pensarse en el presente.

Por otra parte, coincido con Rodríguez (2011) en que los ancestros, las visiones del mundo y las prácticas diferenciales de los indígenas se encuentran actualmente bajo el paraguas de protección de derecho del Convenio 169 de la OIT. En este sentido, “internalizar y apropiarse de tales derechos” les permite a los propios grupos “repensar trayectorias personales y colectivas”. Estos procesos de lucha no sólo “posibilitan preguntas sobre posibles identificaciones –¿quién soy, quiénes somos?– sino además reacentuar la historia hegemónica y diseñar planes de acción” (Rodríguez, 2011: 8). Fue gracias a todos estos procesos que las personas han podido revertir las estigmatizaciones de los mecanismos de asimilación y han logrado vincularse públicamente con sus ancestros, no ya como “descendientes” sino como miembros de un pueblo (Rodríguez, 2011).

En otras palabras, estas problemáticas relacionadas con la restitución pusieron en evidencia que no estamos simplemente ante conflictos ideológicos, sino también ante “conflictos ontológicos” (Blaser, 2013; Briones, 2015). Al evidenciarse, estos últimos lograron que diversas subjetividades indígenas y reclamos empezaran a mostrar su capacidad para poner sus marcos de interpretación en palabras y cuestionar tanto la forma como los límites políticos de la vida comunitaria.

14. Situaciones como las que se han visto a lo largo de los años como explotación, subordinación y silenciamiento.

Palabras finales

Coincido con Fassin (2009) en que un análisis crítico sobre las dimensiones morales no intenta cuestionar el cumplimiento, en este caso, del derecho y de las políticas de resarcimiento hacia las poblaciones originarias, sino que es una reflexión sobre lo que es considerado pensable y legítimo en el marco de estas políticas.

Es así que el trabajo intentó analizar cómo, en torno al reclamo de devolución de los restos humanos por parte de un conjunto de comunidades mapuche-tehuelche, se produjeron y se distribuyeron sentimientos morales, valores, normas y obligaciones que se plasmaron en aquel escenario social que fue la restitución y los discursos que giraron alrededor de ella.

Como he mostrado en los apartados anteriores, no todos los grupos tuvieron el poder de organizar la forma en que esos valores y obligaciones se fueron distribuyendo y plasmando en el mapa social hegemónico (Grossberg, 1992). A lo largo de los años y de los diferentes escenarios históricos y sociales, los términos del qué, del para qué y del cómo de la restitución de Inacayal giraron en torno a las economías morales de los grupos dominantes, objetivadas en los lenguajes de contienda utilizados, por ejemplo, por los directivos del museo y los referentes políticos.

Sin embargo, el artículo ha mostrado la forma en que el reclamo de restitución de los restos de sus antepasados que iniciaron las comunidades, así como las sucesivas demandas que fueron haciendo ante incumplimientos o desacuerdos durante el proceso –la no presencia indígena en la extracción de ADN y la negación al pedido de devolución del poncho y los corazones fueron procesos importantes en la reformulación de la propia economía moral de estos grupos. El proceso de restitución ha sido fundamental para la “recuperación” de su memoria como pueblo y de sus propios marcos de interpretación, los cuales visibilizaron diferentes concepciones de “persona” y “objeto”.

Finalmente, este caso puso en evidencia una paradoja. Aquella legitimidad que reconoce el supuesto derecho que tienen las comunidades indígenas en las economías morales contemporáneas de la Argentina invisibiliza, al mismo tiempo, las relaciones de poder y de dominación a las que son sometidas. Es de este modo que el orden social impuesto –el que ha dado lugar al proceso de conformación de un Estado-nación “moderno”– ha logrado ser “exitoso” y que las “consecuencias” del genocidio estatal contra los indígenas llegan al presente como constituyentes de la sociedad (Delrio y Lenton, 2009).

Bibliografía

- » BLASER, Mario. 2013. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology*, 54(5): 547-568.
- » BRAY, Tamara (Ed.). 2001. *The Future of the Past: archaeologist, Native Americans and repatriation*. Nueva York y Londres: Garland.
- » BRIONES, Claudia. 2015. "Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la 'nacional y popular' de la última década". *Antípoda*, 21:15-21.
- » DELRIO, Walter y LENTON, Diana. 2009. "¿Qué, para quiénes y según quiénes?: Reparaciones, restituciones y negaciones del genocidio en la política indígena del Estado argentino". *Congress of the Latin American Studies Association*. Río de Janeiro, 11-14 de junio.
- » ENDERE, María. Luz. 2011. "Cacique Inakayal. La primera restitución de restos humanos ordenada por ley". *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1), 1er semestre. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus> (Acceso 05 de marzo 2015)
- » FASSIN, Didier. 2011a. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press.
- » FASSIN, Didier. 2011b. *La Force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers*, París: Le Seuil, series La Couleur des idées.
- » FASSIN, Didier. 2009. "Les économies morales revisitées. Etude critique suivie de quelques propositions". *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 6: 1237-1266.
- » FOUCAULT, Michel. 1991. "La Gubernamentalidad" en AAVV: *Espacios de Poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 9-26.
- » GROSSBERG, Lawrence. 1992. *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. Nueva York: Routledge.
- » LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » LATOUR, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de una antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » LAZZARI, Axel 2012. "¡Vivan los indios argentinos! Etnización discursiva de los ranqueles en la frontera de guerra del siglo XIX". *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 2(1), 1er semestre. <http://corpusarchivos.revues.org/> (Acceso 05 de marzo 2015)
- » LAZZARI, Axel 2011. "Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia". *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1), 1er semestre. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus> (Acceso 05 de marzo 2015)
- » LAZZARI, Axel. 2005. "La repatriación de los restos de Mariano Rosas: disputas y paradojas en el reconocimiento multicultural de los Ranqueles". Conferencia pronunciada en Seminario Permanente de Antropología Social. Instituto de Desarrollo Económico y Social, Buenos Aires, mayo. Mimeo.
- » MIGNOLO, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- » MIHESUAH, Devon (Ed.). 2000. *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?* Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

- » POLLAK, Michael. 2006. *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen.
- » RAMOS, Ana. 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- » RESTREPO, Eduardo. 2012. *Intervenciones en teoría cultural*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- » 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*, 1(1), 1er semestre. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus> (Acceso 03 de marzo 2015)
- » ROSEBERRY, William. 2002. “Hegemonía y el lenguaje de la contienda”. En: Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y Ciudadanía en Perú. Módulo: Aproximaciones teóricas: Estado Sesión 7, Lectura N° 1.IEP, Lima.
- » SCOTT, James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- » TAMAGNO, Liliana. E. (Ed.). 2009. *Pueblos indígenas: Interculturalidad, colonialidad, política*. Editorial Biblos.
- » THOMPSON, Edward P. 1995. “La economía moral revisada”. En: *Costumbres en común*. Barcelona: Editorial Crítica

Otras fuentes consultadas

- » Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social “Prisioneros de la Ciencia: Museo de La Plata 1886.” Muestra Fotográfica. Museo Francisco Moreno, Bariloche, Argentina. 01 de marzo 2010
- » LA JORNADA. “Los restos de Inacayal serán restituidos el 9 de diciembre” Disponible en http://www.diariojornada.com.ar/112562/sociedad/los_restos_del_cacique_tehuelche_inacayal_seran_restituidos_a_chubut_el_9_de_diciembre/ (Acceso 03 de diciembre del 2014).
- » NOTICIAS TREVELÍN. “La restitución de los restos del cacique Inakayal es por la acción del Gobierno Provincial y la lucha de los pueblos originarios” Disponible en <http://www.noticiastrevelin.com.ar/la-restitucion-de-los-restos-del-cacique-inakayal-es-por-la-accion-del-gobierno-provincial-y-la-lucha-de-los-pueblos-originarios/> (Acceso 28 de noviembre del 2014).
- » TÉLAM. “Personalidades piden que el Museo de La Plata complete la restitución de los restos del cacique Inacayal” Disponible en: http://memoria.telam.com.ar/noticia/inacayal--piden-completar-restitucion-restos-del-lonco_n4757 (Acceso 18 de octubre del 2014).