

MEMORIAS FRAGMENTADAS EN CONTEXTO DE LUCHA

Ana Margarita Ramos
Mariela Eva Rodríguez
(compiladoras)

teseo 

Memorias fragmentadas en contexto de lucha / Ana Margarita Ramos... [et al.]; compilado por Ana Margarita Ramos; Mariela Eva Rodríguez.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2020. 388 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-723-255-4

1. Etnografía. 2. Política. 3. Pueblos Originarios. I. Ramos, Ana Margarita, comp. II. Rodríguez, Mariela Eva, comp.
CDD 305.8001

© Editorial Teseo, 2020
Buenos Aires, Argentina
Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra,
escribanos a: **info@editorialteseo.com**

www.editorialteseo.com

ISBN: 9789877232554

Imagen de tapa: Santiago Andrés Abbate

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son
responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseo 5f3eed150a6c3. Sólo para uso personal

2

Hacerse desde los fragmentos

Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas

CAROLINA CRESPO

“A veces cuesta sacar palabras, se recibe silencio, uno se va haciendo, entonces, de pedazos, de fragmentos... escuchando pocas palabras enseñan un montón” decía un mapuche en el marco de la presentación de un libro sobre relatos mapuche. La potencia de ese comentario junto a otros emergentes en el trabajo de campo me alentaron a revisar las implicancias de la fragmentación de experiencias, relaciones y memorias indígenas promovidas por el coleccionismo impulsado por las políticas patrimoniales.

Varios académicos de diversas disciplinas abordaron la colección como una práctica que trasciende la mera acción de acopio y reunión de objetos (Baudrillard, 1988; Benjamin, 1937; Clifford, 1988; Gonçalves, 2007; Kirshenblatt-Gimblett, 1991; Ibsen, 2002; Massa, 2006; Vezub, 2009; entre otros). Pusieron de manifiesto el impulso posesivo, narcisista y fetichista en el que se inscribe (Baudrillard, 1988; Clifford, 1988), el involucramiento emocional que la promueve (Massa, 2006), la transfiguración que provoca sobre los objetos-cosas (Baudrillard, 1988; Benjamin, 1937), el ordenamiento, relación y manipulación que constru-

ye (Baudrillard, 1988; Kirshenblatt-Gimblett, 1991; Massa, 2006), su naturaleza siempre incompleta e inconclusa y su atributo de investir de valor y/o prestigio a los “bienes acumulados” (Massa, 2006). También la describieron como la presentificación de una ausencia (Gonçalves, 2007; Massa, 2006) y, en el caso del coleccionismo de Occidente, como una estrategia para la elaboración de un dominio subjetivo de sí mismo diferenciado de lo “otro” vinculado con la acumulación y la retención (Clifford, 1988; Gonçalves, 2007; Ibsen, 2002). Asimismo enfatizaron el ejercicio de poder que supone e instala a través de la clasificación y organización de objetos e historias (Ibsen, 2002; Clifford, 1988).

En Argentina han sido numerosos los estudios sobre los móviles teórico-metodológicos y políticos que promovieron y justificaron la práctica de recolección y colección de manifestaciones culturales –clasificadas científicamente como “etnográficas” o “arqueológicas”– y restos humanos indígenas exhibidos o guardados en museos estatales en el contexto de conformación de la nación (Anderman y Fernández Bravo, 2003; Arenas, 1990; Benedetti, 2006; Farro, 2011; Fernández Bravo, 2016; Guías, 2010; Pegoraro, 2005; Podgorny, 2000; Pupio, 2011). A través de un análisis empírico-situado de las prácticas de recolección y colección de etnólogos, etnógrafos y/o funcionarios de instituciones museales, estos estudios introdujeron interesantes reflexiones sobre la complejidad de este fenómeno. Como parte de la construcción de una soberanía sobre el territorio, los recursos naturales, las expresiones culturales, los cuerpos y sujetos, dichas colecciones –que han implicado el desplazamiento y la fragmentación de objetos y cuerpos de sus espacios territoriales, “yacimientos”, “ruinas” y cementerios a los museos– operaron junto a otros dispositivos administrando la “vida” y la “muerte”, desconectando y reconectando historias y estableciendo un orden y una moral en torno a subjetividades anheladas e indeseables.

En este texto, más que centrarme en examinar los sentidos y justificaciones que fueron secundando las prácticas de coleccionar, me interesa poner en foco la complejidad de experiencias salientes y activas que gesta hoy, entre los indígenas, la colección como concepto, proyecto y práctica. Con esta finalidad propongo pensar la práctica de coleccionar y exhibir esas “colecciones” como un proceso de *entextualización*, bajo el sentido que otorgan Bauman y Briggs (1990) a esta noción. Abocados al estudio de una práctica poético-comunicativa discursiva, estos académicos definen dicho proceso como la transformación de un fragmento de producción lingüística en una unidad con sentido en sí mismo –un texto– pasible de ser aislado de su situación de interacción e incorporado en otra. Desgajado de su ambiente discursivo, ese texto trae consigo ciertos elementos de su historia de uso y es convertido en otro texto coherente, eficaz y memorizable, lo que involucra un ejercicio de poder y control. Si la práctica de colección y recolección de objetos, cuerpos, espacios y producciones indígenas supone este derecho/poder de controlar estos procesos de descontextualización y recontextualización de esos cuerpos, espacios, registros –visuales y textuales– y objetos, me importa entonces profundizar acerca de los marcos relacionales, concepciones y subjetividades que fueron poniendo en movimiento –o, queriendo recenrar– recientes demandas mapuche de restituciones de esas “colecciones”. A partir de relevamientos y entrevistas de mi trabajo de campo en la Comarca Andina del Paralelo 42° (noroeste de Chubut y sudoeste de Río Negro) y de otros desarrollados fuera de este espacio, examino aquello que estos reclamos han promovido discutir, interrumpir y reconectar entre algunas comunidades mapuche reclamantes. El propósito es salir de ciertas dicotomías bajo las cuales se ha discutido la interrelación entre materialidad y memoria para repensar, por el contrario, cómo los indígenas

imbrican hoy recuerdos, silencios, fragmentos y totalidades con “colecciones” de “objetos, espacios y cuerpos”¹ que han sido patrimonializados.

La colección. De la fragmentación y la totalidad

Ensayar algunas líneas sobre los debates indígenas actuales en torno a las colecciones requiere presentar algunas preliminares acerca de la particularidad que ha tenido la práctica de coleccionar cuerpos y manifestaciones de la vida diaria y sagrada de estos pueblos. En 1979, Francisco Pascasio Moreno, primer director del Museo de La Plata destacaba:

Hice abundante cosecha de esqueletos y cráneos en los cementerios de los indígenas sometidos que vivían en la inmediación del Azul y de Olavarría, y en Blanca Grande [...] Aunque creo que no podré completar el número de cráneos que yo deseaba, estoy seguro de que mañana tendré 70 [...] He remitido por la diligencia 17 en un cajón [...] En otra ocasión, hubiese podido satisfacer mi deseo, pero hoy con los barullos de los indios es imposible (Moreno 1979 en Guías, 2010, p. 20).

Aproximadamente cincuenta años más tarde, a fines de 1920, Alfred Métraux, un etnólogo que desarrolló sus investigaciones en el noroeste y Chaco Central y dirigió el Instituto de Etnología en la Universidad Nacional de Tucumán², sostenía:

es un deber sagrado reunir colecciones lo más completas posible de estas poblaciones antes de que sea demasiado tarde, [ya que a través de ellas se podrá] penetrar en el misterio

¹ Como se revisará a lo largo de este escrito, objetos, espacios y cuerpos no son simplemente objetos, ni espacios, ni cuerpos; lo que lleva incluso a discutir la noción misma de colección. De manera que el uso que se hace de estos términos a lo largo del texto debe leerse siempre entre comillas.

² Este Instituto dependía del Museo de Ciencias Naturales.

de los orígenes [...], de los primitivos antes de la eclosión de las grandes civilizaciones (Métraux 1929 en Benedetti, 2006, p. 254).

Y veinte años después, el etnógrafo Enrique Palavecino (1949) escribía:

Fue [sic] durante este viaje que pude coleccionar las primeras máscaras de los chané, cuya forma, hasta entonces no conocida en la bibliografía etnográfica, me llamó la atención sobre el carnaval de estos indios, que ningún etnógrafo profesional había podido observar personalmente. Se trataba de máscaras salvadas de la destrucción ritual por ausencia de los propietarios en el último día (p. 117).

Las citas podrían proseguir hasta acumular colecciones de frases que retratan las prácticas de coleccionar –valga la redundancia– objetos y cuerpos indígenas. Sea que se trate de coleccionistas particulares o bien de colecciones museales, el coleccionismo involucra la apropiación, clasificación, ordenamiento y dominio de objetos extraídos fragmentariamente de sus contextos cuyos atributos, usos y significados se ven desplazados hacia otro marco interpretativo y relacional. En el caso de las colecciones museales estatales, ese desplazamiento ha supuesto su incorporación dentro de un dominio público en calidad de patrimonio cultural y su ordenamiento bajo criterios de clasificación disciplinares variables según la época y los integrantes de cada institución (Massa, 2006).

En Argentina, los estudios sobre colecciones de objetos y cuerpos indígenas se centraron mayormente en analizar aquellas que fueron conformadas entre fines del siglo XIX y la primera mitad del XX en museos vinculados con indagaciones antropológicas, como el Museo de La Plata, el Museo Etnográfico y, en menor medida, el Museo de Historia Natural Bernardino Rivadavia (Anderman y Fernández Bravo, 2003; Arenas, 1990; Farro, 2011; Pegoraro, 2005; Podgorny, 2000; Pupio, 2011). Dichos estudios

pusieron de manifiesto los diversos procedimientos a través de los cuales se conformaron esas colecciones museales: profanaciones de tumbas, exhumaciones, expediciones etnográficas y arqueológicas, trueques, canjes interinstitucionales, compra-venta, solicitudes a indígenas o a expediciones militares, donaciones de colecciones de particulares e incluso la incorporación de indígenas que habían sido trasladados vivos al museo como objeto de estudio y de trabajo y una vez muertos constituidos en objetos de colección (Andermann y Fernández Bravo, 2003; Benedetti, 2006; Fernández Bravo, 2003; Guías, 2010; Pegoraro, 2005; Podgorny, 2000). Asimismo, señalaron la violencia y el colonialismo inscripto en su conformación, el derrotero de esas colecciones dentro y entre instituciones y sus implicancias.

Si bien existieron ciertas divergencias y complejidades en los móviles que impulsaron las colecciones antropológicas (etnográficas, arqueológicas y de la antropología física) de los museos como el Museo de La Plata y el Museo Etnográfico (Andermann y Fernández Bravo, 2003; Farro, 2011), los procesos de colección de cuerpos, expresiones y producciones de la cultura material de distintos pueblos indígenas en nuestro país surgieron y fueron el emergente –a la par que el ejercicio mismo– de un proyecto racista de dominación sobre el territorio, el tiempo, las poblaciones, los cuerpos y las subjetividades. A partir de las campañas militares de conquista, a fines del siglo XIX, una vasta cantidad de cuerpos, manifestaciones culturales y cultura material de los pueblos indígenas fueron apropiados e incorporados desde los márgenes del territorio a los museos (Andermann y Fernández Bravo, 2003; Arenas, 1990) y transformados en parte de aquello sobre lo que comenzaba a ejercerse otro tipo de soberanía. Por un lado, antropólogos físicos, basados en teorías raciales, consideraban que solo a través de la posesión en serie de cráneos y esqueletos y su intercambio con otras instituciones internacionales podrían realizarse, difundirse y exhibirse estudios comparativos de “tipos

raciales” (Farro, 2011)³. Pero además, la acumulación de estas series anatómicas permitía crear o consolidar redes de investigación a través de su intercambio y ofrecer –en ocasiones– un ingreso para seguir financiando los estudios en terreno y el desarrollo de la ciencia. Ambas razones alimentaron la insaciabilidad de la búsqueda que caracteriza *per se* a la práctica de coleccionar⁴ y otorgaron a esta un cariz peculiar; pues a la fragmentación que es constitutiva del ejercicio de la colección se agregaba la dislocación del esqueleto en partes numeradas y desgajadas del conjunto corporal para ser estudiadas, montadas en vitrinas y/o transportadas a centros de investigación científica del extranjero. Por otro lado, más allá de las diferencias teóricas prevalecientes, etnógrafos y arqueólogos estimularon la colección de objetos etnográficos y la cultura material –expresiones de la vida cotidiana y/o sagrada– indígena bajo una concepción esencialista de la cultura y una visión del indígena como índice de los orígenes de la humanidad. Extrajeron y acumularon sus objetos, saberes y prácticas con el propósito de diferenciar cada pueblo indígena como entidades distintas, definidas a partir de productos culturales a los que consideraron puros y divergentes entre sí.

Al formar parte de los límites territoriales construidos de soberanía estatal, esos fragmentos –objetos y sujetos devenidos en objetos– colectados, recolectados, acumulados y estudiados, se incorporaron y clasificaron como bie-

3 Según Farro (2011), el objetivo era “hacer observaciones múltiples y variadas sobre vastos conjuntos: solo el montaje de grandes series hacía posible la comparación y el estudio sistemático en el marco de un proceso que suponía que el conocimiento de cada forma de cráneo estuviera subordinada a la de todas las otras formas vecinas” (p. 5). La colección fotográfica funcionó en el marco de este mismo paradigma racializante y fetichista (Farro, 2011; Masotta, 2011).

4 Como lo señaló Benjamin (2005), “en lo que atañe al coleccionista, su colección jamás está completa, y aunque le falte una sola pieza, lo coleccionado permanece como mero fragmento” (p. 229). De ahí que la práctica de coleccionar se convierte en una suerte de obsesión y la falta actúa como motor para continuarla (Massa, 2006).

nes de dominio y gestión institucional del Estado y fueron (re)combinados dentro y fuera paralelamente de una genealogía nacional en formación. Dislocados de sus contextos –territoriales, socioculturales y corporales– los fragmentos fueron depositados o bien exhibidos en vitrinas y entextualizados en una “intriga” ajena (Ricouer, 1989): el texto de la nación. Es decir, esas “partes” –como lo señala Fernández Bravo (2016)– fueron leídas y administradas desde un punto de vista occidental como totalidades abstractas dentro de un marco temporal lineal que los subsumía como “el hombre primitivo”, “el pasado indígena ya ausente” y/o “el ancestro de la argentinidad”. Y en ese tránsito se les asignó atributos ausentes en sus contextos de origen/producción, convirtiéndolos –paradojalmente– “en testimonio de la lucha entre el componente histórico y la voluntad por abolir el pasado” (Fernández Bravo, 2016, p. 162).

La recolección y colección de cráneos, esqueletos y de objetos etnográficos y arqueológicos se legitimó por su valor científico y/o su valor estético –según el caso (Pérez Gollán, 1995; Benedetti, 2006; entre otros). Pero siempre se justificó por el imperativo moral de “salvarlos” ante su inminente destrucción, pérdida y extinción como consecuencia de la acción “civilizadora” y el “desarrollo”, o bien –como en el ejemplo transcrito de las máscaras chané– de su destrucción ritual en su propio contexto cultural⁵. Como lo señalaron varios autores, las colecciones tenían en ese entonces un propósito vinculado con la necesidad de llenar y engrosar el patrimonio museal (Fernández Bravo, 2016; Pegoraro, 2005; Podgorny, 2000) y con los intereses de una ciencia colonial alineada con el proyecto nacional

⁵ Las máscaras chané utilizadas en contextos rituales como el *arete* no eran simplemente objetos. Algunos académicos señalaron que allí residía el alma o espíritu de los muertos que, durante las fiestas, se encarnaba en los enmascarados. Otros sostenían que eran personificaciones de muertos o animales. Lo cierto es que estas máscaras adquieren sentido en su relación con ese ritual y se consideraba que debían ser destruidas tras su celebración (Villar, 2005).

que concebía a esas culturas y sus manifestaciones culturales en vías de desaparición. Bajo este paradigma de rescate, propio de la modernidad (Shepherd, 2016), la práctica de coleccionar fue promovida y distinguida respecto a otros coleccionistas calificados como saqueadores por perseguir un objetivo estrictamente económico en la colección (Pupio, 2011).

Ahora bien, a pesar de que la mayor parte de los estudios sobre la temática en nuestro país se detiene en la mitad del siglo XX, la práctica de colección y/o exhibición de manifestaciones culturales y cuerpos humanos indígenas por parte de estudiosos y/o de espacios museales no se clausuró en este período. Aun cuando fueron variando contextos y perspectivas teóricas, estas prácticas continuaron bajo divergentes móviles y en ciertos casos, fueron cuestionadas públicamente por algunos pueblos originarios. Para dar dos ejemplos de gran repercusión mediática, la reconstrucción de la Ciudad Sagrada de Quilmes en los años 1980 involucró, entre otras cuestiones, la excavación de gran cantidad de “cultura material” y cuerpos indígenas de los que se desconoce su paradero, hecho que ha sido denunciado por la Comunidad India de Quilmes (Sosa, 2007; Becerra, Crespo, Pierini, Ramírez, Rodríguez, Sidi y Tolosa, 2013). En Salta, por ejemplo, la discusión respecto a la colección y exhibición de los niños de Lullallaico en el Museo de Alta Montaña a principios del nuevo milenio, alcanzó enorme repercusión mediática. Pero si el atractivo turístico de aquello que se recorta como particular y/o exótico en ámbitos locales es uno de los móviles que promueve la práctica de colección y exhibición en la actualidad⁶; a la inversa, los cuestionamientos indígenas a la práctica coleccionista tienen más larga

⁶ En los últimos años, las acciones patrimoniales no se encaminan tanto a extraer conocimientos u objetos de los márgenes al centro para exhibirlos como residuos del pasado. Las políticas de desarrollo neoliberal centradas en la promoción de la diferencia focalizan en la exposición turística, difusión o comercialización de tradiciones particulares o exóticas preservadas en el ámbito local.

data de la que suele ser considerada. El relato del perito Moreno de fines del siglo XX que inicia este apartado da clara muestra de ello, cuando describe los “barullos de los indios” como el factor limitante de su deseo de “cosechar”⁷ más cráneos. Julio Vezub (2009) relevó ciertas interpelaciones indígenas a cronistas que buscaban en aquella misma época desenterrar y llevarse esqueletos humanos indígenas. Desde la reapertura democrática, las controversias y demandas en torno a los procesos de patrimonialización de manifestaciones culturales y restos humanos indígenas fueron incrementándose y, en gran medida, desplazándose sobre arenas diferentes. ¿Qué montajes se interrumpen, deslizan y reconectan en estos procesos de impugnaciones, demandas y desplazamientos de estas colecciones? ¿Cuáles son los límites que se ponen en escena sobre historias, categorías y prácticas? En lo que sigue, profundizaré sobre el desplazamiento de términos y sentidos que se pusieron en juego respecto a la acción de la colección y los montajes interrumpidos de fragmentos que se están reconectando.

Del rescate de la pérdida al proyecto de desaparición

Dentro de las discusiones sobre memoria y patrimonio, algunos autores han relacionado la ausencia de materialidad con la imposibilidad del recuerdo, mientras otros sostuvieron lo opuesto (Berliner, 2007; Goyena, 2012). Pero si la colección de objetos, espacios, registros y cuerpos indígenas por parte de instituciones museales, académicos y otras agencias estatales no ha estado relacionada –como lo señale– con una conjura contra el olvido, la explicación sobre

⁷ La selección de este término es indicativa de una concepción de los cráneos indígenas como parte de una naturaleza inerte sin ningún tipo de lazos con el mundo de los vivos.

los reclamos indígenas de estas *materialidades* debe buscarse en una clave que también trascienda estas posiciones duales (Crespo, en prensa).

Benjamin (1937) señaló que el coleccionista es menos un agente conservador que un agente destructivo y anarquista; pues concreta la transfiguración de las cosas destruyendo el contexto del objeto o la tradición en la que se enmarca. Podría sugerirse entonces que, además de acumular posesivamente objetos, es un agente que penetra en la transposición de relaciones entre sujetos, tiempos, territorios, objetos, afectos, entornos y ambiente. Disloca formas de enlaces y entendimiento sobre la vida social, política, cultural, territorial y natural, y recontextualiza estas fragmentaciones de secuencias, genealogías y colectivos de pertenencia en una totalidad en la que se establecen lazos de continuidad y/o bien de discontinuidad. En el caso indígena, estas transposiciones han tenido características particulares e implicancias altamente significativas. Por la concepción entablada especialmente con los ancestros han incidido en la vida cotidiana interrumpiendo la vinculación íntima con quienes a través de mensajes, sueños o corporizados en otras fuerzas en las que transmutan –montaña, viento, agua– no se han apartado del mundo de los vivos, ni tampoco del espacio territorial ocupado. Muchos indígenas relatan acerca de la interacción entablada con sus antepasados enterrados, el carácter performativo que estos tienen y/o el devenir de esos ancestros muertos en otras entidades (Crespo, 2008, 2012, en prensa). En un documental realizado en 1969, Damacio Caitruz, *logko*⁸ de Ruca Choroy, decía: “cuando se muere, se va el cuerpo al sepulcro y el alma sale a andar [...] El hueso y el cuerpo quedarán debajo de la tierra, *mapu... mapu* es tierra” (Damacio Caytruz en *Araucanos de Ruca Choroy*, documental de Jorge Prelorán, 1969). En la Comarca Andina, algunos mapuche señalan que “los espíritus de los antepasados siguen estando [...] y

⁸ *Logko* (o *longko*) significa “cabeza” o “cacique”.

para el 24 de junio, para San Juan, siempre vuelven al lugar [se corrige] Siempre vuelven al lugar para ayudar a quienes están ‘vivos’” (H., comunicación personal, marzo de 2006). Asimismo, expresiones materiales que han sido constituidas en objetos patrimoniales pueden ser vectores de temporalidades diversas, documentar otras territorialidades y tener la capacidad de evocar experiencias cotidianas y concepciones culturales que la práctica de la colección transfigura. Para dar un ejemplo, en la Comarca Andina, los mapuche recuerdan a través de las “piedras pintadas” –o, como se denomina en nuestra disciplina, “arte rupestre”– ocupaciones indígenas primigenias del espacio que confrontan con historias oficiales que los omiten. Explican a través de ellas formas de ocupación territorial basadas en desplazamientos de un lado a otro de la Cordillera de los Andes desafiando conceptualizaciones hegemónicas de territorialidad. Miembros de la comunidad Nahuelpan en El Bolsón señalan además a las “piedras pintadas” que están próximas a su espacio territorial como huellas de mojones territoriales enajenados en los inicios del siglo XX y evocativas de cambios importantes en sus condiciones sociales de reproducción; pues a partir de entonces se vieron forzados a cosechar para otro en lo que era su propio campo. Algunos incluso relatan la presencia de seres invisibles alojados en esos espacios que se manifiestan, escuchan y conectan con el mundo de lo visible⁹. Y es que algunos objetos, huesos humanos o arte rupestre no son simplemente objetos sino que muchos manifiestan que están animados, contienen una fuerza, agencia o espíritu cuya extracción trastoca o interrumpe maneras diferentes de relacionamiento y entendimiento conceptual.

⁹ Algunos relatan escuchar por ejemplo risotadas o voces con las que dialogan en esos espacios, la existencia de “bichos” o espíritus que cuidan a los antepasados y de cuerpos que al ser extraídos provocan enfermedades o muertes a su saqueador (Crespo, 2008, 2012).

Desde épocas muy lejanas, los cuestionamientos indígenas sobre la práctica de la colección expresan las dislocaciones que estas provocan, en especial con relación a los antepasados. En los últimos años, los cuestionamientos sobre estas dislocaciones devinieron en una revisión pública y crítica del rol político de la colección y el coleccionista. Más que definirse como un *rescate*, la colección se discute como parte de los dispositivos asociados a los procesos de conquista y exterminio indígena, concibiéndola como una de las *formas de anulación y desaparición* de estos pueblos:

Son elementos de ir anulando al resto. ¿Que no buscan la eliminación nuestra? [...] Y el hecho de negarnos, el hecho de apropiarse de eso y el patrimonio... ¡desaparecemos! Se hizo propiedad del Estado. ¡Patrimonio del Estado es hecho! Aunque sea un elemento cultural, aunque sea una canción ¡pasó a ser del Estado! (Chacho Lliempe, comunicación personal, diciembre de 2006).

Como parte de un proceso de sutura de trayectorias, de heridas, de genealogías, concepciones, territorios y de la propia autonomía como pueblo, los procesos de restitución fueron despertando nuevas controversias e instalando preguntas. Más que clausurar, abrieron y desestabilizaron sentidos comunes sobre los pasados traumáticos aún presentes, así como también sobre los límites de la crueldad y la violencia del Estado y de cierta práctica científica. Así, si la retórica de la *pérdida* de lo indígena como *destino* ha sido el móvil legitimante de la práctica coleccionista que permitió atribuir cierto halo altruista o heroico a su coleccionador¹⁰, los indígenas denuncian a este dispositivo como parte del genocidio y de la *desaparición* del indígena como *proyecto*. Y en esta línea adjudican al coleccionista –sea individual o institucional– su agentividad en la administración de esa desaparición:

¹⁰ Me refiero a aquel que no mercantiliza estas colecciones sino que justifica su accionar en la preservación.

El momento en el que nosotros estuvimos enterrando a Margarita [refiere a la restitución de Margarita Foyel que se hallaba en el Museo de la Plata] y uniendo todas sus partecitas, porque el *winka* la desmembró toda, la ató con alambres, tuvimos que sacar los alambres y tardamos horas, horas, y horas, fue muy triste, muy emocionante y muy emotivo. Yo pensaba, qué loco ser protagonista de una historia que comenzó hace ciento treinta años atrás y que “termine”, entre comillas, aún no terminó, con el entierro de Margarita. Cómo se unieron dos tiempos, cómo más de un siglo se unió en un solo día, no es poco. Obviamente que no tiene que quedar ahí. Hay un montón de otros cuerpos en un montón de museos, miles de desaparecidos y desaparecidas que tendremos que seguir luchando (Elisa Osse, recuperado de <https://bit.ly/3dIgkQc>).

En Argentina, genocidio y desaparición han sido conceptos y prácticas exclusivamente asociadas a períodos más recientes en la historia, en particular a la última dictadura militar (1976-1983) aunque también a desapariciones ocurridas en períodos democráticos posteriores. Quienes indagaron sobre ello definieron a la *desaparición* como la triple condición de ausencia y ocultamiento previa deshumanización de las víctimas: “la de un cuerpo que no está, una tumba que no pudo ser demarcada y visitada y una muerte inconclusa que no puede ser llorada, transitada, domesticada” (Da Silva Catela, 2001, p. 47). Algunas de estas acepciones también permean las implicancias de la colección en materia indígena. Los cuerpos cuyas presencias fueron denegadas al ser arrancados de sus tumbas¹¹ y transportados a depósitos de ámbitos museales, objetos que no están, la tumba que no pudo ser visitada, el espacio territorial y/o sagrado que fue enajenado o la muerte que no pudo ser llorada forman parte de los efectos de la práctica de

¹¹ La presencia de antepasados en el mundo de los vivos recorren numerosos relatos indígenas. No siempre las tumbas de esos antepasados están señalizadas pero su presencia persiste de diversas formas. Sobre la concepción de la muerte prevaliente entre los indígenas de la Comarca Andina, véase Crespo (en prensa).

colección de objetos, espacios y cuerpos indígenas. ¿Qué es la colección sino la presencia de lo que se volvió ausencia en su lugar de origen y producción de sentido; aquello que está donde no había ni habría estado si no hubiese sido coleccionado? Pero las apelaciones a la desaparición o a la colección como dispositivo desaparecedor no refieren solo a un sentido estrictamente literal del término, como sinónimo de ausencia u ocultamiento de la materialidad y el cuerpo. La colección de estos repertorios indígenas involucró objetos y registros –visuales y escritos– sagrados y de la vida cotidiana, así como cuerpos de sujetos cosificados bajo un nuevo ordenamiento, disección y clasificación que les quitó su nombre, su entorno de referencia, su sentido, su valor, su trayectoria y su posibilidad de interacción para entextualizarlos en una exposición y narrativa ajena¹². En este sentido, más que como ocultamiento, la desaparición operó también en estos casos a través de su presencia visible desdibujada, innostrada y violada en su cosmovisión¹³, dentro de relatos, saberes y vitrinas de otros. Desaparición diferente, aquí, en tanto supuso el juego de exhibir escondiendo y de mostrar ocultando. Me refiero al *exhibicionismo* de aquello que les fue arrebatado, violentado, reinterpretado y administrado por otros (Crespo, en prensa); o como sugiere Pavez, del “espectáculo y espécimen del poder del Estado y de la ciencia” (en Vezub, 2009, p. 13) y la omisión de sus experiencias de vida, de muerte y/o sus historias y espacios de extracción, que hoy quieren ser conocidas.

¹² Además del diseccionamiento de los cuerpos, también se escindió a esos cuerpos de los objetos que estaban asociados a ellos y con los que entablaban una relación especial con la persona vinculada asimismo con la concepción de la muerte.

¹³ No solo los restos humanos, sino también las máscaras chané, que debían ser destruidas y fueron *preservadas* y exhibidas como colecciones son ejemplo de estas violaciones. Como lo sugiere Niezen (2000), violaciones de esta índole fueron materia corriente, aunque el autor sostiene que no siempre tuvieron un carácter conscientemente intencional.

Como dispositivo de administración de la diferencia en el tiempo y el espacio, las políticas patrimoniales se combinaron con otros procedimientos que abrevaron en una (in)visibilización del indígena como sujeto. En el caso mapuche, hasta al menos las postrimerías del siglo XX, registros institucionales que los subsumieron bajo una adscripción impuesta como chilenos o ganaderos –con excepción de aquellos que fueron concentrados en reservas en las provincias de Neuquén, Chubut y Río Negro–; normativas y políticas estatales que los desalojaban de sus espacios territoriales obligándolos a migrar en forma dispersa a otros lugares, diseños curriculares que imponían otra lengua y concepciones culturales; enunciados científicos que los anclaban en el pasado y/o proclamaban su próxima desaparición en manos de la civilización y el mestizaje racial; discursos políticos, morales, mediáticos, etc., se fueron conjugando con prácticas coleccionistas que iban fragmentando, interrumpiendo o, como ellos lo señalan, “desapareciéndolos”.

Este desplazamiento de sentido atribuido a la colección patrimonial, esto es, el pasaje de la idea de *preservación* frente a la supuesta inminente pérdida a su *accionar desaparecedor*, emergió en otros espacios de discusión pública y de la voz de varios pueblos originarios. Como contrapartida, la impugnación a esta práctica ha sido una oportunidad para afirmar el carácter vivo, políticamente activo y no desaparecido de estos pueblos: “porque los pueblos indígenas no hemos desaparecido, estamos vivos [...] los pueblos indígenas existimos. Somos una realidad” (Jorge Ñancuqueo, presidente de la Organización de las Naciones de Pueblos Indígenas en Argentina, en el seminario de Patrimonio arqueológico y derechos de los pueblos indígenas, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2008).

En el marco de procesos de reclamo territoriales y de autodeterminación, muchos miembros de comunidades indígenas comenzaron a encarar un trabajo de memoria que involucró la readquisición de documentos,

la elaboración de sus propios registros y archivos, la reconexión de fragmentos de recuerdos, la reactualización de ceremonias y prácticas culturales e, incluso, el reclamo por la restitución de estas *materialidades* vinculadas con las colecciones. Junto al pensamiento colonialista y moral de las relaciones significativas entre objetos y de estos con el mundo que ha inscripto el acto de coleccionar (Kirshenblatt-Gimblett, 1991) y, en particular, a la fractura y la forma violenta bajo la cual han sido diferencialmente coleccionadas muchas expresiones culturales y cuerpos indígenas, las discusiones sobre las restituciones de cuerpos y expresiones de la vida indígena sacaron a la luz omisiones, discontinuidades y lagunas que estas –y otras prácticas– produjeron en la transmisión de sus experiencias e historias. El regreso de algunos cuerpos indígenas a comunidades y territorios mapuche y mapuche-tehuelche en estos últimos años en Chubut y Río Negro, especialmente el regreso de los cuerpos del *logko* Inakayal, su mujer y Margarita Foyel, fueron vividos e inscriptos entre muchos mapuche de la Comarca Andina como memorias dolorosas, fuertemente emotivas ligadas a eventos críticos todavía abiertos (Crespo, 2018); eventos traumáticos que se volvieron palpables y visibles durante la entrega de esos cuerpos fraccionados, numerados, con partes desmembradas y otras alambradas. Me refiero al proceso de conquista de fines del siglo XIX y de prácticas científicas e institucionales colonialistas y racistas cuyos legados, marcados en los propios huesos, han operado de manera silenciosa entre los mapuche de la Comarca ocultando, durante muchos años, su pertenencia étnica; afirmándola hoy una mayoría con cierto orgullo o bien acentuándola de manera ambivalente entre una minoría (Crespo, 2008).

Más que cerrar, los reclamos de restitución fueron generando reflexiones sobre el *nosotros* y la relación asimétrica existente con los *otros*; abriendo nuevos interrogantes,

sospechas e interpelaciones (Crespo, 2018)¹⁴. En la Comarca, miembros de la comunidad mapuche que reclamó la restitución de Margarita Foyel manifestaban su interés por conocer las historias de ciertos sujetos indígenas que han quedado trunca. Saber, por ejemplo, qué ocurrió con el *logko* Foyel luego de haber sido trasladado al Museo de la Plata a fines del siglo XIX, las razones por las que logró salir de allí o quién es, por ejemplo, el bebé que aparece en una foto con Margarita Foyel. Saldar también algunas dudas respecto a sus vivencias en aquel museo y la sospecha de que varios nombres indígenas hayan sido impuestos¹⁵. Como lo señalé, el vaciamiento o la desaparición como proyecto vinculado al coleccionismo no refiere simplemente al ocultamiento o a la sustracción de objetos y cuerpos hacia lugares cultural y geográficamente distantes, sino a los vínculos y sentidos que se exhibieron a través de ellos, a las cosmovisiones que se quisieron interrumpir y a algunas historias que se fueron con ellos. Los mapuche de la Comarca e, incluso, toda la sociedad en general, desconocían muchos de los *logkos* y familias que habían sido trasladados al Museo de La Plata a fines del siglo XIX y siguen sin saber el itinerario que siguieron objetos, registros y cuerpos que están en los museos.

En particular, la restitución de Margarita Foyel involucró reensamblar los fragmentos de su cuerpo diseccionado y rearmar su historia, recomponer genealogías, enhebrar experiencias de luchas, reconstruir ancestralidades y repensar territorialidades que han sido escindidas u ocultadas por el relato oficial. Estas historias crueles o eventos traumáticos profundizaron cierta reafirmación de un *nosotros* como *pueblo* entre varias comunidades mapuche en esta región, cierta conciencia moral, afectiva, histórica y de lucha.

¹⁴ Un examen acerca de las reflexiones sobre epistemologías y prácticas culturales que se generaron durante estas restituciones en la Comarca puede encontrarse en Crespo (2018).

¹⁵ Surgieron, por ejemplo, sospechas de que Margarita no se haya llamado Margarita.

Pasar a la bronca de nuevo cuando la ves ahí envuelta en bolsas, partes por partes, números grabados en huesos y en cráneos, alambres cruzándose en dedos, sus manitos, sus piecitos y teniendo que hacer algo que en nuestra cultura no está, en nuestra forma no está, que es agarrar y seguir manoseando un cuerpo de una hermana que ¡nos obligaron a eso! Tener que reconstruir el cuerpo de nuestra *lamuen* [hermana]. No, ya está descansando, le hicimos su ceremonia y es nuevamente libre pero hay un montón de prisioneros que todavía tenemos que liberar. Y creo que eso nos va a dar la fuerza para que podamos liberar a ese resto de personas, resto de *lamuen* que están encarcelados (Entrevista a Rubén Curricoi en el Programa *Zungukelutakuyen*, Radio Nacional El Bolsón, noviembre de 2015).

El hecho de que ella haya vuelto al territorio, donde ciento treinta años después todavía está ocupado por gente de su pueblo, de su familia y que siguen defendiéndolo, simbólicamente representó un logro muy importante (Elisa Osse, comunicación personal, junio de 2016)¹⁶.

La reflexión crítica sobre la práctica de conservar, coleccionar y exhibir objetos y sujetos indígenas confirman –recuperando una idea señalada por Arfuch (2019) en una conferencia– “que el pasado no se aquieta con el devenir del tiempo”¹⁷, más aun cuando las heridas están abiertas y la desposesión y asimetría continúa.

Que los patrimonios culturales de los pueblos indígenas son nuestros y tienen que estar en nuestras comunidades de nuestros pueblos. Que tienen que volver a nuestros lugares sagrados. ¿Por qué? Porque si no, no puede haber equilibrio [enfatisa] en nuestra cosmovisión [...] O sea, [...] a nosotros nos han sacado muchas partes de nuestra espiritualidad. Entonces, yo

¹⁶ Recuperado de <https://bit.ly/2yUHW5O>.

¹⁷ *Voces insurgentes en la trama memorial*. Conferencia presentada en el Coloquio Internacional “La memoria en la encrucijada del presente. El problema de la justicia”. Centro Cultural Haroldo Conti, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

creo que es hora de empezar [enfatisa] a hacer esa reparación. Porque los pueblos indígenas, por ahí, no nos podemos juntar porque nos falta muchas cosas que nos han robado [enfatisa], nos han saqueado, y eso no estamos completos [...] que el patrimonio cultural, principalmente espiritual, vuelva a nuestros lugares, para que así los pueblos indígenas estemos completos. Porque esos lugares, esas perforaciones que se hicieron, en tiempos de la mal llamada “Campana del desierto”, o la “Campana del Chaco”, es parte de nuestra vida, es parte de nuestros sentimientos, es parte de nuestro ser (Jorge Nancucheo, presidente de la Organización de las Naciones de Pueblos Indígenas en Argentina, en un seminario sobre patrimonio arqueológico y derechos de los pueblos indígenas, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2008).

En algunas oportunidades las reflexiones derivaron en la posibilidad de avanzar en el reclamo de todas las colecciones existentes en museos. En el año 2002, una comunidad mapuche de Viedma decidió extraer los objetos exhibidos en una muestra en un centro cultural y deliberó sobre la posibilidad de reclamar todas las colecciones existentes en los museos que les perteneciese como pueblo mapuche (Slavsky, 2007). Asimismo, durante la restitución de Margarita Foyel en la localidad de El Bolsón, referentes de la comunidad reclamante se plantearon demandar la restitución de todas estas colecciones:

Los va a tener que devolver. Yo no me voy a quedar tranquila hasta que nos devuelva sus ponchos porque esos *makun* que le decimos nosotros... bueno, no lo sabíamos, yo por lo menos no lo sabía, no sé si usted lo sabía, pero no podemos permitir eso. Así que es otra tarea más que nos vamos a dar, que nos restituyan o que nos devuelvan esos ponchos (Doña Cata, personaje protagonizado por M. de la Comunidad Las Huaytekas, en el Programa *Zungukelutakuyen*, Radio Nacional El Bolsón, noviembre 2015).

Hasta la fecha esto no se concretó y no hay un acuerdo generalizado al respecto¹⁸. Por un lado, no se sabe todo lo que hay dentro de los museos¹⁹; pero, además, el reclamo fue abriendo una serie de preguntas aun sin respuesta. Entre ellas –como transcribió Slavsky (2007)– cómo disponer de una forma culturalmente apropiada de la enorme cantidad de objetos y sujetos fragmentariamente acumulados sobre los cuales se desconoce en muchos casos su trayectoria personal o bien su nombre, o de dónde fueron extraídos, etc. y qué metodología llevar adelante para la reconstrucción de estas memorias. A pesar de ello, aun sin haberse llevado a cabo, vale la pena examinar esta idea por los límites y montajes que pone en movimiento o, como me resulta oportuno denominar, por la operación de *(des)colección* que impulsa. Con este término no me refiero tanto al sentido que le ha dado Fernández Bravo (2016); esto es, a materialidades que por ignoradas o desatendidas no alcanzaron a ser objeto coleccionable. Tampoco a una simple intención de vaciar conjuntos de objetos, registros y sujetos exhibidos y en depósitos. Me refiero, por el contrario, a una forma de romper en un sentido metodológico y político con la triple operación que se despliega en la colección: la operación de acopiar materiales y registros, la operación de catalogarlos estableciendo conexiones secuenciales entre partes significativas y la operación de capturarlos e impedir su acceso y su relacionamiento o garantizarlo solo desde su afuera y bajo modalidades específicas ajenas. En tal sentido, más allá de la puesta en discusión sobre el término

¹⁸ Existen diferentes posiciones respecto a qué hacer frente a las colecciones. Estas diferencias no siempre significan falta de interés o la inexistencia de una reflexión crítica sobre ello (Crespo, 2008, 2018). En algunos casos, la ausencia de reclamo responde a la necesidad de resolver problemas acuciantes vinculados con el territorio, la falta de agua, el desmonte y el neoextractivismo. En otros, se combina además con el legado colonizador.

¹⁹ En el V Taller de Discusión sobre restitución de restos humanos de interés arqueológico y bioantropológico (TADIRH) realizado en julio de 2015, se planteó la importancia de generar datos completos y dinámicos de las instituciones que albergan restos humanos.

“colección” para referirse a estas manifestaciones culturales y cuerpos, la gesta (des)coleccionadora que propugnan en sus discursos refiere, por un lado, a la deconstrucción de esas clasificaciones tipológicas, manipulaciones y fracturas a las que han sido sometidos por estos dispositivos coloniales²⁰ y la posibilidad de recomponer relaciones y ciclos que se vieron interrumpidos por la colección. Por otro, a interpelar el principio de autoridad y autoritarismo bajo el cual se legitimó la colección como procedimiento. La (des)colección implica discontinuar ese lugar al que fueron confinados de históricos espectadores o testigos pasivos de su propia cultura y de sus “muertos” para ser entextualizados en totalidades ajenas administradas por otros, y pronunciar, en cambio, su autodeterminación como pueblo sobre todo aquello que consideran propio. Finalmente, la (des)colección apunta también a mantener viva la búsqueda de saber lo que no se sabe y suplir esa ausencia que completa su subjetividad, no simplemente por la falta de una materialidad, sino por la manera en que ensamblan y territorializan sus recuerdos, reconocen ancestralidades y fusionan esas materialidades e inmaterialidades con sus experiencias, conceptualizaciones, prácticas culturales y autodeterminaciones políticas.

Conclusión

En 1963, John Fowles publica una novela en la que narra aristas medulares de la práctica de ser coleccionista y de la vivencia de ser coleccionado. Lo hace a través de dos

²⁰ Las restituciones de Inakayal, su mujer y Margarita pusieron más aún en evidencia esas fragmentaciones producidas, sea por la falta de conocimiento del nombre de la mujer de Inakayal, sea porque sus cuerpos fueron entregados fragmentariamente y en momentos temporales distintos como consecuencia de las prácticas ejercidas en el pasado sobre los cuerpos indígenas en el Museo de la Plata.

personajes. Un coleccionista de mariposas obsesionado, que decide capturar a su amada y una mujer cautiva que, enclaustrada por este hombre desconocido, comienza a avizorar el paralelismo entre aquellas mariposas y su propio cautiverio. A lo largo de la novela, el escritor expresa la complejidad de una práctica que involucra mucho más que la acumulación y reunión de piezas y sujetos. La inclusión de la voz de quien es coleccionada y no solo del coleccionador le permite enfocar especialmente cómo se articulan poder y deseo de poder-colección-fragmentación-vida y muerte en ese proceso.

En años relativamente recientes un cambio de turno en el lenguaje (Rojas Pérez, 2008) irrumpió en este terreno. Un contexto diferente liberó algunos silencios y contraposiciones indígenas que no habían tenido un lugar de discusión y escucha dentro de la esfera pública; entre ellos, el debate en torno al itinerario recorrido en las políticas interétnicas y de patrimonialización de manifestaciones y cuerpos indígenas y las distintas prácticas y ejercicios de poder que han intervenido en ese proceso. Las reflexiones públicamente difundidas por los pueblos indígenas sobre la restitución o desplazamiento inverso de objetos y sujetos coleccionados a sus reclamantes nos invitan a repensar la particularidad que ha tenido esta práctica en las experiencias históricas de sometimiento y lucha vividos por estos sujetos.

La violencia de esas colecciones ingresan no solo como memoria traumática, sino también –recuperando una idea de Veena Das (2008)– como *conocimiento venenoso*, como cicatrices abiertas y secuelas vivas que desnudan dimensiones ocultas en la práctica de la colección. Las demandas indígenas en este campo trascienden el pedido de devolución de una materialidad o un cuerpo e, incluso, resultan más complejos que la explicación centrada en la necesidad de recuperar objetos para recordar el pasado. Se constituyen en un ejercicio político de búsqueda de memorias inconclusas que instalan nuevas preguntas, sospechas e interpelaciones (Crespo, 2018). En el deseo de *reconstruirse*

en el tiempo –lo que no significa retrotraerse simplemente al pasado– los debates propagados apelan a diversos lenguajes: el lenguaje de organismos de derechos humanos y el de los derechos indígenas. A través de ellos nombran de otro modo aquello que ya había sido nombrado, ensanchan temporalidades y amplían definiciones de algunos términos como, por ejemplo, desaparición. La entextualización y reconstrucción de estas prácticas de colección a partir de nociones como *desaparición* nos recuerda quienes quedan fuera de ciertas experiencias cuando temporalizamos algunos conceptos. Asimismo nos desafía a repensar la pluralidad de sentidos y experiencias que puede vehiculizar el uso situado de categorías compartidas. En la intersección anudada de ambos lenguajes, el lenguaje de aquellos organismos de derechos humanos con las concepciones y prácticas culturales indígenas invocadas, se recompone un andamiaje común con otros colectivos a la par que se delinea trayectorias particulares de experiencias dolorosas “vididas”²¹, ancestralidades y conceptualizaciones no necesariamente olvidadas y persistencias y resistencias indígenas vigentes.

Retomando el relato de la persona mapuche que inicia este escrito, esos fragmentos, esas palabras que logran ser sacadas y salir de su mudez pueden enhebrar, junto a otras memorias de experiencias y saberes, aquello que la colección ha impedido: la posibilidad de un ser juntos o un ser de conjunto –como algunos lo llaman– vivos con sus genealogías, ancestralidades, territorialidades, prácticas culturales, recuerdos, temporalidades y, especialmente, con su disposición sobre cómo pensar y vivir “vidas”, entornos, “objetos” y “muertes”. Aun cuando el proyecto de (des)colección no se implementó y, aun cuando el acto de tomar la palabra no modifica las relaciones de asimetría, la intención performativa de ensamblar –como con las partecitas del cuerpo

21 “Vividas” en el sentido afectivo del término. Algunas experiencias no fueron literalmente vividas pero sí vivenciadas o sentidas a partir de su transmisión y del continuo proceso de subalternización y alterización experimentado.

de Margarita– y redefinir experiencias, tiempos, espacios, genealogías vivas, pasadas y presentes en pos de imaginar posibles futuros redimidos tiene una dimensión relevante en sus subjetividades y en la lucha por reconectarse como colectivo o cuerpo político. Más allá de las diferencias de posiciones entre los indígenas de la zona, algunos términos e interpretaciones sobre las implicaciones derivadas de la práctica de la colección no tiene discusión y son elocuentes al respecto. El uso de nociones como *expropiación* y *desaparición* traen a todos a la memoria la agencia que ha definido en particular al coleccionismo de manifestaciones y restos humanos indígenas como dispositivo. También la certeza de que aun estableciendo montajes heterogéneos con ciertos pasados –de ambivalencia y/o continuidad con los tiempos previos a la conquista u otras temporalidades– y aun sin saber cuáles son todos esos “*corpus* y cuerpos” (Vezub, 2009) acopiados, se trata –como todos destacan– de pertenencias indígenas que son mucho más que *cosas*.

Referencias

- Andermann, J. y Fernández Bravo, A. (2003). Objetos entre tiempos. Coleccionismo, saberes del margen en el Museo de La Plata y Museo Etnográfico. *Revista de Cultura, Márgenes-Margens*, 4 http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/margens_margenes/article/view/10743
- Arenas, P. (1990). La antropología en la Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX. *Runa, archivo para las ciencias del hombre*, 19, 147-160.
- Baudrillard, J. (1988). *El sistema de los objetos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bauman, R. y Briggs, C. (1990). Poética y Performance como perspectivas críticas sobre el lenguaje y la vida social. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.

- Becerra, M. F., Crespo, C., Pierini, M. V., Ramírez, V., Sidi, B., Tolosa, S. (2013). Dinámicas de poder y saber en la reconstrucción de la “Ciudad Sagrada de Quilmes (Tucumán 1977-1981). *Alteridades*, 23(46), 67-77.
- Benedetti, C. (2006). Antropología y formación de colecciones. Las producciones artesanales del pueblo chané. *Runa: archivos para la ciencia del hombre*, 26, 247-262.
- Benjamin, W. (1937). *Discursos Interrumpidos*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- Berliner, D. (2007). When the Object of Transmission is not an Object. A West African Example (Guinea-Conakry). *Anthropology and Aesthetics*, 51, 87-97.
- Clifford, J. (1988). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Crespo, C. (2008). *Políticas de la memoria, procesos de patrimonialización de los recursos arqueológicos y construcción identitaria entre los Mapuches de la Rinconada de Nahuelpán en Río Negro*. (Tesis de doctorado no publicada), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Crespo, C. (2012). Espacios de “autenticidad”, “autoctonía” y “expropiación”: el lugar del “patrimonio arqueológico” en narrativas mapuches en El Bolsón, Patagonia Argentina. *Cuadernos Interculturales*, 18, 31-61.
- Crespo, C. (2018). Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos Mapuche-Tehuelche en la Patagonia Argentina. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 60, 257-273.
- Crespo, C. (en prensa). Cuando el territorio se reclama en clave cultural y la cultura en clave de derecho. Debates sobre prácticas de conservación y exhibición de restos humanos indígenas. En I. C. Jofré y C. Gnecco (eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*.

- Das, V. (2008). Parte II: Violencia y subjetividad. En O. Almarío García et al., *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 163-260). Bogotá: Instituto CES, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Farro, M. (2011). Las colecciones antropológicas y los debates sobre los “tipos raciales” americanos, 1884-1906. En *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social Buenos Aires*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Fernández Bravo, A. (2016). *El museo vacío. Acumulación primitiva, patrimonio cultural e identidades colectivas Argentina y Brasil 1880-1945*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUdeBA).
- Gonçalves, J. R. S. (2007). *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Río de Janeiro: Garamond.
- Goyena, A. (2012). Patrimônio entre escombros: notas sobre a demolição do complexo presidiário Frei Caneca. En I. Tamaso e M. F. Lima Filho (eds.), *Antropologia e Patrimônio Cultural trajetórias e conceitos* (pp. 157-184). Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Guías. (2010). *Antropología del genocidio. Identificación y restitución: “colecciones” de restos humanos en el Museo de la Plata*. Buenos Aires: De la Campana.
- Ibsen, K. (2002). Cadáveres exquisitos: Colecciones y colonialismo. *Noticias Del Imperio Revista Iberoamericana*, 68(198), 91-105.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1991). Objects of Ethnography. En I. Karp and S. Lavine (eds.), *Exhibiting Culture. The Poetics And Politics Of Museum Display* (pp. 386-443). Washington and London: Smithsonian Institution Press.

- Massa, D. (2006). Fragmentos significativos. Reflexiones sobre la subjetividad expresada a través de la colección. *Noticias de Antropología y Arqueología (NAyA)*. <http://www.equiponaya.com.ar/articulos/museologia06.htm>
- Masotta, C. (2011). El atlas invisible. Historias de archivo en torno a la muestra “Almas Robadas – Postales de Indios” (Buenos Aires, 2010). *Corpus*, 1(1). <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/963>
- Niezen, R. (2000). *Native North American Religions in the Age of Nation Building*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Palavecino, E. (1949). Algunas informaciones de introducción a un estudio sobre los chané. *Revista del Museo de la Plata*, 4(20), 117-137.
- Pegoraro, A. (2005). “Instrucciones” y colecciones en viaje. Redes de recolección entre el Museo Etnográfico y los Territorios Nacionales. *Anuario de Estudios en Antropología Social*, 1, 49-64.
- Pérez Gollán, J. (1995). Mr. Ward en Buenos Aires: los museos y el proyecto de nación a fines del siglo XIX. *Ciencia hoy*, 28(5), 52-58.
- Podgorny, I. (2000). *El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas. Coleccionistas, estudiosos, museos y universidad en la creación del patrimonio paleontológico y arqueológico nacional (1875-1913)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUdeBA).
- Pupio, M. A. (2011). Coleccionistas, aficionados y arqueólogos en la conformación de las colecciones arqueológicas del Museo de La Plata, Argentina (1930-1950). En M. M. Lopes y A. Heizer (Orgs.). *Coleccionismos, prácticas de campo e representações* (pp. 267-280). Campinas Grandes: Eduepb.
- Ricoeur, P. (1989). La vida: Un relato en busca de narrador. *Educación y política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Docencia.

- Rojas Pérez, I. (2008). Writing the Aftermath: Anthropology and “Post-Conflict”. En D. Poole (ed.), *A Companion to Latin American Anthropology* (pp. 254 a 275). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Shepherd, N. (2016). Arqueología, colonialidad y modernidad. En N. Shepherd, C. Gnecco y A. Haber (eds.), *Arqueología y decolonialidad* (pp. 19-70). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Slavsky, L. (2007). Memoria y patrimonio indígena. En C. Crespo, F. Losada y A. Martín (eds.), *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana* (pp. 233-247). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.
- Sosa, J. (2007). “Ruinas de Quilmes”. Historia de un despropósito. <http://argentina.indymedia.org/uploads/2008/01/kilmes.pdf>
- Vezub, J. (2009). Henry de La Vaulx en Patagonia (1896–1897): la historicidad escindida de la antropología colonial y la captura de corpus y cuerpos. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://nuevomundo.revues.org/57810>; DOI : 10.4000/nuevomundo.57810
- Villar, D. (2005). *La religión Chané*. (Tesis de doctorado, no publicada), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. file:///C:/Users/PC/Downloads/uba_ffyl_t_2005_822177.pdf