

La cicatriz de Margarita Foyel

CARLOS MASOTTA*

Resumen

En 2015 los restos de Margarita Foyel –hija del “cacique Foyel”, muerta a los 33 años mientras permanecía cautiva en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata, tras ser capturada por el Ejército durante la llamada “Conquista del Desierto”– que se encontraban en una de las colecciones del mencionado museo fueron enterrados en la comunidad mapuche de Las Huaytekas, al sur de la ciudad de Bariloche (provincia de Río Negro). El presente artículo desarrolla algunos comentarios en torno a las significaciones de este acontecimiento vinculados con una investigación realizada en la zona sobre relatos orales que recuerdan al “cacique Foyel”. Con una perspectiva genealógica se revisan algunos textos e imágenes poniendo de manifiesto las estrechas relaciones entre ciertos discursos coloniales involucrados en el caso y su crítica.

Palabras Clave: mapuche; museo; imagen; memoria

Fecha de recepción: 06-05-2016

Fecha de aprobación: 06-02-2017

Margarita Foyel's Scar

Abstract

In 2015 Margarita Foyel's remains, which were part of a collection in the Museum of Natural Sciences of La Plata, were buried in the Mapuche community of Huaytekas (south of the city of Bariloche in Río Negro Province). This article provides some comments on the significances of this event in connection with an investigation in the area about oral histories that remember “cacique Foyel” (Margarita Foyel's father). With a genealogical perspective, some texts and images are reviewed, revealing the close relations between certain colonial speeches involved in the case and its critique.

Keywords: Mapuche; Museum; Image; Memory.

Quien solo haga el inventario de sus hallazgos sin poder señalar en qué lugar del suelo actual conserva sus recuerdos, se perderá lo mejor.

Walter Benjamin. “Desenterrar y recordar”

Pañuelos y kultrunes

La inscripción “Margarita Foyel 21-9-1887 – Memoria Verdad y Justicia para el genocidio fundante del Estado Argentino” se fijó sobre el suelo de la plaza “Expedicionarios al Desierto” de la ciudad de Bariloche (Río Negro), el 24 de marzo de 2016. Esta leyenda se sumó a una iniciativa difundida por organizaciones sociales con motivo del Día Nacional de la Memoria. La propuesta consistía en pintar en el cuadrilátero de esa plaza el diseño de los pañuelos blancos, emblema de la lucha de las Madres de Plaza de Mayo, acompañado del nombre de un desaparecido por el terrorismo de Estado de la última dictadura cívico-militar en Argentina (1976-1983).

En el contexto de esta convocatoria, la cita de la mujer indígena muerta en 1887 era un anacronismo y su intervención en ese espacio imprimió una compleja conexión entre el accionar del terrorismo de Estado iniciado en la década de 1970 y la represión militar entablada contra los pueblos originarios de la Patagonia un siglo antes. En efecto, la plaza, que fue *alfombrada* con la figura de pañuelos blancos, incorporó el nombre de Margarita Foyel en uno de sus ángulos y reservó sus otros tres extremos para el nombre de diferentes indígenas que resistieron a las fuerzas militares en la llamada “Conquista del Desierto” (1879-1885). Cada una de estas inscripciones fue acompañada además del dibujo de un kultrun, el tambor ritual y símbolo principal del pueblo mapuche.

La copresencia de pañuelos y kultrunes en la plaza se reitera desde por lo menos la última década y emerge de la confluencia y vitalidad del movimiento de derechos humanos con el de las organizaciones mapuches en la región, junto con un proceso de restitución de restos óseos de las colecciones museográficas a las comunidades iniciado en 1994. Lo nuevo para ese 24 de marzo fue la incorporación del recuerdo de Margarita, la hija de Foyel, uno de los últimos jefes que resistió a aquella avanzada del Ejército en el siglo XIX.

En 1884, después de rendirse ante el Ejército, los jefes indígenas Foyel e Inacayal fueron trasladados a Buenos Aires, junto a sus familias y allegados. En 1885, por intervención de Francisco Moreno fueron alojados en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata que se encontraba en plena organización. Pocos años más tarde, el cacique Inacayal y la hija de Foyel, entre otros, murieron en el mismo museo. Sus restos fueron ingresados a las colecciones de la institución y sus esqueletos fueron especialmente tratados para exponerse en vitrinas de sus salas de exposición pública (Podgorny y Politis, 1992).

En 1994 el museo entregó los huesos de Inacayal a organizaciones indígenas de la provincia de Chubut (Endere, 2011) y fueron depositados en un mausoleo especialmente construido en una loma en la zona de ingreso a la ciudad de Teka. Este proceso de restitución inédito en el país fue regulado por una ley nacional recién

* Doctor en Antropología (UBA). CONICET/Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) Docente e investigador en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Profesor en la Maestría de Antropología Social y Política (FLACSO). Correo electrónico: cmasott@hotmail.com

en 2010.¹ En 2014 ese mausoleo recibió los restos de la esposa de Inacayal y los de Margarita Foyel que aún se encontraban en el Museo. Poco después y por iniciativa de dirigentes de la comunidad de las Huaytekas los restos de Margarita fueron trasladados desde allí a una tumba en un sitio reservado de la misma comunidad.

El caso adoptó para mí un relieve singular por encontrarme desde hacía algunos años investigando relatos en torno a la aparición espectral de la figura del cacique Foyel, en la misma zona de la provincia de Río Negro donde ahora trasladaban los restos de su hija.

Lo que sigue es un abordaje al desarrollo de la memoria colectiva que ocupó más de un siglo y que condujo finalmente a la construcción de una tumba para Margarita Foyel en la misma zona rural donde persistieron los relatos sobre apariciones fantasmáticas de su padre. En esa misma dirección, la inscripción de su nombre en la plaza pública de Bariloche junto al de los desaparecidos de la provincia (el encuentro entre *kultrunes* y *pañuelos*) expone la contemporaneidad de los reclamos involucrados asociándolos a la profundidad temporal de las violencias de Estado, que encuentran en el despojo de los pueblos originarios uno de sus orígenes.



Fuente: Carlos Masotta

Foto 1. Pintadas en el Centro Cívico de Bariloche, marzo 2016

.....
1. Para un pormenorizado tratamiento ver dossier sobre el tema (Lazzari, 2011) en revista *Corpus*, vol. 1, nro. 1.

Biografía y sobreexposición

El anacronismo de la inscripción del nombre y la fecha de la muerte de Margarita Foyel (1887) junto al de desaparecidos en las década de 1970 en la plaza de Bariloche puede observarse como una respuesta a un anacronismo anterior cometido por el Museo de la Plata, la incorporación a sus colecciones y vitrinas de los huesos de Margarita y los de sus compañeros de cautiverio.

El tránsito de uno a otro se desarrolló en más de cien años y ocupó, al menos dos momentos. El primero, de confinamiento y exhibición museográfica. El segundo, de conformación de una tumba oculta, recuperación de su condición biográfica y exhibición pública del nombre. Dedicaré este apartado y el próximo a ambos momentos, respectivamente.

En el siglo XIX, los pueblos indígenas contemporáneos fueron concebidos por la clasificación proveniente de la Historia Natural como representantes anacrónicos de antiguas razas en extinción. Las instituciones de la Historia Natural poseían el poder de ingresarlos sin más en sus series evolutivas. Pero, a diferencia de los restos prehistóricos con los que esas series se fundamentaban, los sujetos contemporáneos que la antropología física clasificaba, contaban con un derrotero biográfico que no se separaba fácilmente de su nueva condición natural ahora determinada por el museo como tipo racial a ser observado y expuesto, más aún si estos sujetos habían intervenido en enfrentamientos recientes con los poderes legales y militares del Estado.

El cautiverio de los indígenas y la posterior guarda y exhibición de sus restos en el Museo de la Plata puede considerarse en los términos divulgados por Giorgio Agamben (1998) como un caso de traslado de la *bio* (forma de vida) a la *zoe* (*nuda vida*, vida en sí misma). De la biografía a la biología, como si la primera ocultara a la segunda. Aunque, más que de un traslado podría tratarse de un *corrimiento* de la *bio* en el cual la *zoe*, ahora expuesta, no deja de reconocer a la *bio* pues sería en la determinación de esta última, como ropaje a develar, que se constituiría a sí misma. En este sentido, el tratamiento de los datos biográficos de Margarita Foyel propiciado por el Museo de la Plata en relación con los de sus restos ilustra, desde finales del siglo XIX, la dinámica de dicho *corrimiento*, es decir, de este peculiar ejercicio a la vez museográfico y biopolítico.

La cita más antigua que se conoce sobre Margarita Foyel es la de “Vida entre los Patagones” (1871) del viajero inglés George Musters, quien la menciona en el ítem “Miss Foyel” en el resumen de sucesos de su itinerario que encabeza el capítulo 5 del libro. Allí la describe como una “... linda muchacha de dieciocho años con largos cabellos negros y sedosos, que su doncella, una chica tehuelche cautiva, tenía que peinar diariamente como una obligación especial(...)”; y, más adelante, “Me despedí afectuosamente de Miss Foyel,... cuyas maneras naturalmente graciosas habrían adornado un salón del mundo civilizado” (Musters, 1964: 302).

Poco más de setenta años después de la publicación del libro de Musters, el antropólogo argentino Milcíades Vignati reunió información sobre ella a partir de un par de retratos fotográficos hallados en el Museo de La Plata. Su “Iconografía Aborigen 1. Los caciques Sayhueque, Inacayal y Foyel y sus allegados” (1942) fue la

primera entrega de una curiosa serie de tres volúmenes breves que reúnen fotografías compiladas y comentadas por quien dirigía entonces la sección Antropología de aquella institución.

Podría suponerse que, dadas las siete décadas transcurridas entre el libro de Musters y el rescate iconográfico de Vignati, este último reuniría información frondosa sobre los indígenas fotografiados protagonistas a su vez en la aventura de Musters. Sin embargo, no fue así y el antropólogo, además de recurrir a las citas de aquel viajero, solo agregó pocos y dudosos datos.

En el apartado dedicado a Margarita, la identifica como “Manzanera araucana” hija de padre “tehuelche” y madre “araucana”. A continuación transcribe extensamente a Musters y luego agrega: “En el Museo (donde murió de afección pulmonar (??) el 21 de setiembre de 1887) Margarita mostraba un carácter dulce, tímido pero alegre, estaba habitualmente triste, sin exteriorizar sus sentimientos lo cual no obstaba para que riera con facilidad. Era muy comunicativa y de preferencia relataba los sucesos de su vida. Muy trabajadora. Hilaba durante todo el día. Sin sensualidad aparente, nada orgullosa, indiferente para todo cuanto no fuesen los colores de su tejido, desprovista de astucia, conciliante, llegando a la respetuosidad. Por último, sin coquetería y sucia. Acostumbraba a fumar en pipa...” (Vignati, 1942: 29-30).

El desequilibrio entre la minuciosidad de la descripción del caso (su mirada clínica) y la pobreza de la información contenida, es más acentuado si se atiende a que el trabajo proviene de un miembro principal y de una publicación de la misma institución que había alojado e hiperobservado a Margarita en vida. En resumen, se conservarán sus fotos y sus huesos, pero casi nada de su pasado y cuando parece querer avanzar sobre esto, solo se produce una burda caracterología sin tiempo ni contexto de referencia.

La contundencia retórica de la caracterología presentada es directamente proporcional a la imprecisión de las fuentes del antropólogo. Vignati se remite al texto de antropología física de Ten Kate (1906) publicado en la revista del mismo museo, donde las fotos de Margarita se mostraron originalmente. En ese artículo solo aparecen algunas de las características citadas por Vignati, pero referidas en general a “las mujeres” indígenas cautivas sin remitirlas específicamente a Margarita. Luego y como si se tratara de una autoridad, Vignati cita a otro testigo ocular, Emilio Beaulfils, portero y luego uno de los taxidermistas de la institución.

En su búsqueda minuciosa de información, el antropólogo parece constatar algo de la paradoja que produce ese vacío de información sobre el que ha trabajado cuando concluye la descripción de Margarita con un comentario extraordinario.

Causa íntima melancolía reconocer a Margarita, la célebre hija del cacique Foyel. Tal vez para su recuerdo hubiera sido preferible imaginarla a través de la entusiasta descripción de Musters. Pero ante esa cara inexpresiva con su gran cicatriz frontal que ha interesado el párpado izquierdo y esa otra ablación del borde nasal derecho, no se sabe en verdad, si admirar más el relajamiento del buen gusto de civilizado que debemos suponerle o su decidida voluntad cuanto atañe a los indígenas *ver more favourable than that which... has usually been assigned to them*. Cabe sin embargo la hipótesis de que la privilegiada situación de hija de un poderoso cacique, con sus inherentes halagos, mayor higiene y

sus ropas menos sucias, significaran darle un rasgo de mayor distinción del que su físico carecía. (Vignati, 1942:30)²

En la Argentina, en el paso entre el siglo XIX y el XX, la producción de información etnográfica sobre los pueblos originarios antes que aumentar parece disminuir. La paradoja es más aguda si se considera el proceso de afianzamiento institucional de la antropología y de los museos y sus archivos con especial interés en ellos en el período. Por ejemplo, en relación a Foyel y su hija hay poca información sobre las décadas transcurridas entre el viaje de Musters y su confinamiento y muerte en el Museo de La Plata, a pesar de haber contado con el testimonio directo de ellos por haber vivido allí algunos años.

Margarita “era muy comunicativa y de preferencia relataba los sucesos de su vida”. Pero no sabemos sobre esos sucesos, no sabemos los motivos de la cicatriz que cruza su rostro y que muestra su fotografía. En la descripción de Musters no hay comentario sobre esa marca y, para mayor confusión, el viajero inglés nunca menciona a la hija del cacique como “Margarita”, lo que hecha dudas sobre si se tratará efectivamente de la misma persona.³

Tal vez, la cicatriz fuera producida en el ataque sorpresivo que sufrió el grupo de Foyel a pesar de haberse entregado previamente a las fuerzas del ejército, en 1884.⁴

Luego del comentario nostálgico, Vignati cierra su texto-inventario:

“En las colecciones del Departamento de Antropología del Museo se conservan de Margarita: el cerebro (n 5435), el cuero cabelludo con cabellera (n5444), la mascarilla (n 5439) obtenida después de su muerte y el esqueleto (n1797)” (Vignati, 1942:30).

Suele considerarse a Milcíades Vignati (1895-1978) como un representante de la Antropología Física argentina (Soprano, 2009), y lo fue, aunque de un modo híbrido y heterodoxo. En 1930 asumió la dirección de la sección de Antropología del Museo de la Plata que el alemán Roberto Lehmann-Nietche, a pedido de Francisco Moreno, había organizado a lo largo de las tres primeras décadas del siglo. Vignati sería responsable de las salas de aquella sección del museo ya organizadas bajo los estrictos parámetros de la antropología física en auge en el período inmediato anterior a su desempeño. Sin contar con una formación científica importante y acorde (fue maestro de escuela y profesor de ciencias) su obra se diversificó en numerosos artículos breves sobre temá-

2. “... *more favourable than that which... has usually been assigned to them*”, Vignati toma la expresión de la página 181 la edición inglesa del texto de Musters sin citarlo. Se trata de un gesto de erudición.

3. Una importante recopilación de testimonios y conocimientos mapuche fue relevada por Roberto Lehmann-Nietche durante su dirección de la sección de antropología en el Museo de la Plata en las primeras décadas del siglo XX. La documentación no fue publicada y solo se dio a conocer por investigaciones recientes (Malvestitti 2011; Canio, Margarita y Gabriel Pozo 2013).

4. En 1884 las operaciones militares dirigidas por el General Villegas en el sur de los Territorios de Río Negro y Chubut terminaron con la resistencia de los últimos caciques que dominaban en la región (Sayhueque, Inacayal, Foyel, entre otros). En el mes de julio, Foyel se entregó con algunos de sus hombres en el Fuerte “General Villegas” (Chubut). Días después fue escoltado por el Teniente Insay hasta donde se encontraban sus toldos en las costas del Río Genoa para concretar el traslado y rendición de todo el grupo. Según los relatos oficiales, al atrasarse ese traslado por dilaciones de Foyel, Insay decidió atacar la toldería. Lo que algunos llaman la última batalla de la “Conquista del Desierto” (Biedma 2003) ocasionó la muerte de 30 indígenas y una huida general.

ticas diversas (craneología, arqueología, fuentes históricas y documentales, paleontología). Su “Iconografía Aborígen” reproduce imágenes antropométricas entre otras y, sin duda, es una obra singular para el conocimiento de ese archivo visual de tipos raciales (Caggiano 2013). La conformación de álbumes de fotos de tipos raciales, aunque con antecedentes y efectos posteriores, interesó a la antropología física especialmente entre las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX (Martínez y Tamagno, 2006; Masotta 2011). Por reproducir fotografías antropométricas (sobre todo en su primer volumen), la “Iconografía” puede considerarse a primera vista un texto de antropología física, sin embargo no lo es *stricto sensu*. Considerada en su contexto tardío de edición, la “Iconografía” antes que organizar uno de los típicos atlas o álbumes raciales crea un palimpsesto que transcribe información de diversas fuentes en torno a aquellos documentos fotográficos que el antropólogo rescató del archivo del museo.

El mismo autor lo aclara en su introducción al afirmar que el “variado material iconográfico” que se propone publicar: “...es relativo no solo al tipo físico de los autóctonos, sino también a sus usos y costumbres sorprendidas por las cámaras fotográficas de los viajeros e investigadores que formaron parte del personal científico de este instituto.” (Vignati, 1942: 13). Más adelante insiste:

No quisiera dar pábulo a aviesas interpretaciones en cuanto al alcance que debe darse a esta galería. En ningún momento he tenido la intención de realizar exclusivamente un muestrario de tipos indígenas; no obstante el valor intrínseco que tendría en calidad de álbum dedicado al conocimiento racial de nuestras tribus aborígenes, he querido, por el contrario, *restituir a este conjunto un poco de vida*, derivada de la honda simpatía que –malgrado sus taras raciales– provoca su conocimiento a través de las crónicas de quienes los trataron. (Vignati, 1942: 17; énfasis agregado)

Asimismo, la elección del término “Iconografía” para título de la serie, señala su distancia de aquellos álbumes y atlas raciales de la antropología física. Para estos últimos la fotografía era un índice objetivo ahistórico de la disposición anatómica de cuerpos anónimos (constatación visual de la raza). Aunque Vignati no se desprende de sus principios, su “Iconografía” lo delata orientado hacia el carácter histórico de esas, para entonces, viejas imágenes y dispuesto a reordenarlas nuevamente para restituirles “un poco de vida”.

En resumen, el desplazamiento del conjunto de aquellas mudas fotografías antropométricas (entre las que se encontraba la de Margarita Foyel), hacia una *iconografía aborígen* señala la tensión entre su contundencia visual y la peculiar economía de información que el método de la antropología física producía sobre los sujetos que fotografiaba y exponía. Al mismo tiempo, la *iconografía aborígen* es función de una renovada pulsión de exposición museográfica que, al abrir el archivo del museo perpetúa aquella función en nuevo formato pero sin suspender los anteriores: las fotos de Margarita se publican en 1942 mientras su propio esqueleto permanecía expuesto desde hacía décadas (junto al de Inacayal y otros) en la “vidriera” principal de la sala de la sección de Antropología.

El destino del grupo de indígenas cautivos en el Museo de la Plata ha sido ampliamente descripto y comentado en diversos trabajos (Podgorny y Politis, 1992, Politis, 1994, Quijada, 1998, Lazzari, 2011, Endere, 2011, Pepe, Añon Suárez y Ha-

rison, 2010, Oldani, Añon Suarez y Pepe, 2011). Lo que nos interesa aquí es reparar en que aquellas fotografías no se desligaban de un proceso de exhibición que las contenía y que no solo respondía a los parámetros conceptuales sobre la raza, propios de la de la Antropología Física de la época, sino que además encontraba una razón en ese mismo proceso que hemos llamado *corrimento*. En definitiva, es el par observación/exhibición así organizado el que establece un saber y una experiencia visual singular que justifica su exposición como un valor en sí mismo acallando la biografía de aquellos sujetos que, sin embargo, persiste en ser enunciada.

En el “Catálogo de la Sección Antropológica del Museo de La Plata” de 1911, Lehmann- Nietsche, por entonces director del departamento de Antropología, describió los restos de Margarita de esta forma:

1797.- India Araucana. “Margarita, hija de Foyel”. Pampa y Patagonia. Fallecida en el Museo el 21 de setiembre de 1887.

De esta persona se conserva además el cerebro, el cuero cabelludo con los pelos y la máscara de la cara, sacada despues (sic.) de la muerte, así como muchos retratos. Como Foyel era Tehuelche por parte de padre, su hija no es araucana pura. Foyel es el famoso cacique conocido por el libro de Musters, etc.

El esqueleto y datos sobre la india han sido publicados.... No sé si es la misma hija de Foyel de que habla Musters. (Lehmann-Nietsche, 1911:82)

Más adelante y en relación con los restos del cacique Inakayal, Lehmann-Nietsche comenta:

Escribir su biografía como la de sus contemporáneos, Foyel, Namun Curá, Sahiueque y Catriel, sería escribir la historia de los Araucanos argentinos. (Lehmann-Nietsche, 1911: 85)

Precisamente este es el orden del dispositivo de representación: en primer lugar un inventario *post mortem* y luego una biografía en potencia que ya no podrá escribirse, pues aquel inventario antes que requerirla, la excluye.

En la guía oficial de 1927 del mismo museo puede leerse:

Esqueletos. – En la gran vidriera central exhibense casi cien esqueletos (armados) de autóctonos del país, procedentes de todas las regiones. Son notables ante todo, dos series, una formada por... esqueletos de los habitantes prehistóricos de la provincia de San Juan, y otra representada por veintisiete esqueletos de los autóctonos de la patagonia; todos bien armados y bastante completos. Para facilitar la comparación del material con *un solo golpe de vista*, hemos reunido en la vidriera D representantes típicos de varias tribus (...).

Algunos de los esqueletos guardados en la gran vidriera del centro *merecen mención especial*, a saber: el cacique Inakayal (vidriera 72; su mujer (vidriera 72); Margarita, Hija de Foyel (vidriera 71), como *representantes de los antiguos señores de la pampa...* (Lehmann-Nietsche, 1927: 243; énfasis agregado)

La sala de Antropología se completaba con vitrinas que contenían colecciones de cráneos, numerosas mascarillas de rostros junto a bustos raciales dispuestos en las paredes. Además, existía la sala de “Arqueología y Etnografía” que, entre diversas piezas, exhibía fotos y retratos (entre otros, los de la serie que Vignati incluirá en su Iconografía).

La contigüidad de la sala de Antropología (física) con la de Arqueología y Etnografía comunica ambos universos. En las vitrinas de la primera también se encontraban restos de sujetos europeos contemporáneos (siempre provenientes de sectores populares) pero en menor proporción que los esqueletos indígenas.

El museo se desempeña así como el dispositivo de exhibición (vitrinas, fotos, retratos, cráneos) (Farro, 2011) de un cuerpo racializado. La recurrencia, en ambas salas, de los “autóctonos del país” muestra que el cuerpo indígena es el principal objeto de dicho dispositivo.⁵

Este contraste agudo entre lo que podríamos llamar *exposición desnuda* (cautiverio museográfico, fotografías antropométricas, conservación y exposición de restos) por un lado, e información biográfica de expediente por otro, más que una parte de lo que frecuentemente se identifica como *invisibilización* de los pueblos originarios en el contexto del Estado-nación, parece corresponderse antes con un proceso de *sobreexposición*.

Cuando se confronta la expresión “invisibilización” (utilizada en el campo de la Antropología en tanto síntesis de discriminación, subordinación o borramiento)⁶ con procesos como el que aquí comentamos, donde lo visual adquiere preponderancia, emerge la paradoja y límite de su forma metafórica pues estos procesos operan eminentemente por medio de la exhibición visual.

En efecto, entre finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, revistas y libros ilustrados, fotografías y postales, exposiciones internacionales y vitrinas de museos, no dejaron de difundir y repetir el cliché del *tipo indígena* como la imagen muda que lo transmitiría todo casi con solo contemplarla.

En otras palabras, un proceso de diseminación de una “mirada clínica” (Foucault, 1991) sobre los pueblos originarios con su consecuente deshistorización de los cuerpos (su disposición a la exhibición, a la disección, a un controlado *silencio* biográfico, al no archivamiento de su pertenencia social y cultural). Nótese la minuciosa descripción clínica que Vignati hace de la cicatriz de Margarita que, aunque preguntándose por el pasado de la mujer, calla, sin interrogarse siquiera por el origen de una marca tan evidente (es decir, señalándola en tanto *soma* pero silenciando su componente biográfico). La *sobreexposición* consistiría finalmente en esto: exponer y (a)callar.⁷

.....

5. La sección Antropología gravitó sobre las demás. Roberto Lehman-Nietzsche al concluir su catálogo declara: “¡Qué la sección antropológica siga ocupando su posición dominante entre las secciones hermanas del Museo de la Plata!” (Lehmann-Nietzsche: 1911:20).

6. La noción y tropo “invisibilización” se ha difundido en la escritura antropológica desde la década de 1990; solo para el caso argentino puede consultarse entre otros: Briones (1996, 2002), Quijada (2003) Escolar (2005); Citro (2006); Pizarro (2006); Lazzari (2007); Gordillo y Hirsch (2010); Rodríguez (2010); Valverde, (2013); Lazzari, Rodríguez y Papazian (2015).

7. “La mirada (clínica) se cumplirá en su verdad propia y tendrá acceso a la verdad de las cosas si se posa en silencio sobre ella, si todo calla alrededor de lo que ve. (...) observación y experimentación se oponen sin excluirse: es natural que la primera conduzca a la segunda, pero con la condición de que ésta no interroge sino en el vocabulario y en el interior del lenguaje que le ha sido propuesto por las cosas observadas; sus cuestiones no pueden fundarse más que si son respuestas a una respuesta sin pregunta, a una respuesta absoluta que no implica ningún lenguaje anterior porque ella es, en el sentido estricto, la primera palabra. (...)”

La mirada que observa no manifiesta sus virtudes sino en un doble silencio: el relativo, de las teorías, de las imaginaciones, y de todo lo que forma un obstáculo a lo inmediato sensible; y el absoluto: de todo lenguaje que sería anterior al de lo visible. Sobre el espesor de este doble silencio, las cosas vistas



Foto 2. Imágenes de Margarita Foyel en Vignati (1942)

Fuente: Archivo Histórico, Museo de La Plata

Tumba, secreto y soberanía

Lo que aquí hemos llamado *sobreexposición* encontró en la fotografía antropométrica y en la exhibición de esqueletos en las vitrinas del museo su lugar último pero, en la apertura de la tumba o, mejor dicho, en su destrucción o negación, su origen. Es decir, la *sobreexposición* comienza con la apertura o desvelamiento de algo que debió permanecer oculto. Asimismo, perpetúa su gesto en el mismo acto de exponerlo. En esto, el museo se comporta como un centro neurálgico de alarde y pedagogía de un régimen de exposición imperante que, aplicado por las ciencias naturales, subsume los restos humanos en la noción de raza desplazándolos de la tumba como lugar de inscripción biográfica y genealógica. Pero, como ya dijimos, sin dejar de señalarlo.

El peculiar cautiverio en el Museo de La Plata al que fue sometido el grupo de indígenas en el que se encontraba Margarita Foyel ya los concebía como sujetos sin tumba pues la institución se constituyó en su custodia para la guarda futura de sus restos. Esta perspectiva científicista y positivista se delata ya macabra en el origen de las colecciones óseas con las que Francisco Moreno (quien intermedió para el alojamiento de los indígenas) dio comienzo al museo. En sus relatos de viaje de las expediciones con las que formó aquellas colecciones, puede leerse:

.....

pueden al fin ser entendidas y entendidas por el solo hecho de ser vistas.” (Foucault 1991, 155-156) La relaciones de poder entre lo visual, la ciencia, la verdad y el cuerpo encontró en la obra de Michael Foucault avances importantes, como lo han señalado distintos autores (Deleuze, 1986, Jay, 2007). A pesar de no abordar específicamente casos extraeuropeos, sus trabajos influenciaron a investigaciones de dicha problemática relacionados con la historia indígena en América Latina (Pratt, 1999, Poole, 2000). Creemos que esas articulaciones y su noción de *biopolítica* asociada son especialmente pertinentes para la comprensión de los procesos que abordamos en estos comentarios. Específicamente, la identificación del lugar dominante que el relevamiento visual ocupará en la medicina, la historia natural y las instituciones europeas de control y castigo a partir del siglo XVIII y su despliegue sobre las poblaciones indígenas, negras y otras, tanto en el contexto colonial como en el de los estados nacionales. Al mismo tiempo, consideramos que esta perspectiva no es igualmente eficaz en la observación de procesos de resistencia o impugnación a las formas de poder que describe con singular habilidad. Con este trabajo abordamos esta tensión.

Ni a la ida ni a la vuelta pude registrar esas tumbas, de las que de todas maneras, no me hubiera sido dado sacar provecho alguno, pues en caso de haber intentado recoger los despojos que encerraban, mis guías me habrían enviado a hacerles compañía. En la meseta alta del Chubut era caso distinto, y pude extraer siete cráneos y algunos fémures, sintiendo que el mal estado de los caballos no permitiese llevar todos los huesos. (Moreno, 1969:95)

Lo mismo hice con los del cacique Sapó y su mujer, que habían fallecido en ese punto, en años anteriores, en una de las estadias de las tolderías. Ambos habían sido enterrados en un cementerio cristiano, conservando, sin embargo, las prácticas indígenas en la colocación sentada de los cadáveres. (Moreno, 1969:103).

Frente al hallazgo de “una momia” en las costas del Lago Argentino, declara: “Los siglos que han pasado están mudos y estas soledades no responden” (Moreno, 1969:324).⁸

Que el avance militar del Estado sobre la Patagonia haya sido acompañado e incluso precedido por la profanación blanca de tumbas indígenas (el viaje de Moreno es de 1876-7) fue producto de una acción arcaizante sobre el territorio y sus habitantes nativos (Andermann, 2000, Navarro Floria, Salgado, y Azar 2004, Berlingo, 2005). Es decir, la dominación de su espacio también fue temporal. Para esta última, todo lo que representa su historia pasada se encuentra esencialmente muerto y su lugar corresponde al museo que aún sostiene criterios clasificatorios de la Historia Natural del siglo XVIII. La construcción arcaica crea asimismo una región abierta *por fin* al avance civilizatorio de cuño neo-colonial-nacional y su territorio también comenzará a ser *sobreexpuesto*, en clave de paisaje (Masotta, 2008 y 2009).

Como vimos arriba, las salas de Antropología del Museo de la Plata se dedicaban a la exposición de los aspectos anatómicos y la variabilidad del cuerpo humano. La raza era la noción indiscutible sobre la que se sostenía la antropología somática o física. La colección de huesos y la fotografía antropométrica tenían el mismo objetivo de crear series anónimas que solo describieran rasgos somáticos. En este sentido, el nombre o dato biográfico debía ser inhibido pues desvíala atención y desbarata el plan clasificatorio y taxonómico. Lo extrae del tiempo natural y evolutivo, desplazándolo al de la historia, al de la memoria y al de la tumba. Pero, como también señalamos, el de Margarita fue uno de los nombres que resistió en el ingreso de sus

8. En relación con la acción descrita, el sarcasmo de Moreno es notable. El humor fue una marca del género de escritura de viajeros del siglo XIX usado frecuentemente para la descripción de encuentros interculturales. A un mismo tiempo, afianza y minimiza las violencias de las acciones colonizadoras: “Consintió en que hiciéramos su fotografía. Pero de ninguna manera quiso que midiera su cuerpo y sobre todo su cabeza. No sé por qué rara preocupación hacía esto, porque más tarde, al volver a encontrarlo en Patagones, aun cuando continuamos siendo amigos no me permitió acercarme a él mientras permanecía borracho, y un año después, cuando llegué a ese punto para emprender el viaje a Nahuel –Huapí le propuse que me acompañara y rehusó diciendo que yo quería su cabeza. Su destino era ése. Días después de mi partida se dirigió a Chubut y allí fue muerto alevosamente por otros dos indios en una noche de orgía. A mi llegada supe su desgracia y averigüé el paraje en que había sido inhumado y en una noche de luna exhumé su cadáver, cuyo esqueleto se conserva hoy en el Museo Antropológico de Buenos Aires; sacrilegio cometido en provecho del estudio osteológico de los tehuelches” (Moreno 1969:102-103).

restos a aquellas colecciones anónimas signadas, más bien, por el número de inventario. Paradójicamente, esto mismo hizo posible su identificación y más de un siglo después de su muerte, su enterramiento en una tumba en la Patagonia.

Creo que ese violento proceso científico, necrológico y escopofílico que fue el armado de colecciones de tipos raciales para exhibición pública contó con una aporía singular al incorporar restos de indígenas contemporáneos a su misma producción y, en particular, indígenas involucrados en las acciones de resistencia a la avanzada militar del Estado nacional en el siglo XIX. De alguna forma, y a pesar de todo, en el silencio de la sala racial del museo se continuaba escuchando el eco de esos nombres que eran recordados precisamente por sus acciones. En este sentido, la “Guía para la Visita del Museo de la Plata” (1927), en su apartado “Cráneos”, luego de la enumeración de colecciones, informaba:

De interés especial para la historia argentina es el ‘panteón’ de los héroes autóctonos que defendieron el suelo patrio de la pampa contra los intrusos invasores de raza ajena (‘huinca’). Exhibense en la vidriera 9, los cráneos de los caciques o capitanejos, respectivamente, Callfu Cura (nº 241), Mariano Rosas (nº 292), Ghereral (Nº 333), Chipitruz (nº 337), e Indio Brujo (nº 333). (Lehmann-Nietsche, 1927: 257)

Para la descripción de una sala de antropología física la ironía de Lehmann-Nietsche es sorprendente. Hace que, por un momento y en ese espacio, la raza deje su molde somático para adoptar el de la “historia argentina”. Más aun, el de la memoria colectiva, pues la exposición de cráneos, de golpe y por esos nombres, ha mutado ya no en simple tumba sino en “el ‘panteón’ de héroes autóctonos que defendieron el suelo patrio...”

En verdad, ese “panteón” imaginario se encontraba dentro de otro mayor que lo poseía y que en tal dominio desplegaba su función simbólica y ritual: el mismo museo.

Con su escenificación, el Museo de la Plata administra temporalidades con las que traza performáticamente una frontera étnica y jerárquica de la nación. La mole neoclásica del edificio con sus doce bustos de científicos europeos de la Historia Natural colocados en los nichos de su frente hace, de alguna forma, que las colecciones guardadas en su interior aparezcan como ofrendas sacrificiales de un singular culto moderno y civilizatorio.⁹

En este orden de cosas, las restituciones de restos de indígenas que comenzaron en 1994 no son casos tradicionales de repatriaciones o relocalizaciones de una tumba, sino de la invención de una que esos restos nunca tuvieron. El contraste es importante, pues no solo se trata las significaciones involucradas en el acto del cambio de residencia, sino además en las significaciones nuevas que modifican a esos mismos restos. Para decirlo brevemente, el traslado de la colección antropométrica y la vitrina hacia una tumba, marca el paso de esos restos del espacio de la *nuda vida* a otro nuevo, honorífico, de duelo y evocación.

9. La forma del panteón romano fue considerada como canon para la arquitectura decimonónica de museos y se aplicó especialmente al edificio del Museo de la Plata (Vallejo, 2007, Farro, 2009).

Luego de más de un siglo, la constitución de una tumba en 2015 para los restos de Margarita en la zona que habitara antes de su cautiverio, desanda el camino de sobreexposición. Esta reversión se dio en vínculo con formas locales que la memoria oral había sostenido allí en ese lapso de tiempo. Como veremos, estas narrativas son de especial relevancia para este trabajo pues adoptan precisamente a una tumba (la del cacique Foyel, padre de Margarita) como centro de gravitación y reproducción hasta la actualidad.

La comunidad de Las Huaytekas donde se ubicó la tumba de Margarita se encuentra cercana al “Río Foyel”, lindero a su vez con el pueblo “El Foyel” y del cerro Montura, también conocido como “cerro Foyel”. Efectivamente esa zona fue ocupada por Foyel y su gente en la segunda mitad del siglo XIX. Como puede notarse en la toponimia del paisaje actual, el nombre del cacique ha persistido a pesar del despojo territorial de los pueblos indígenas y de los importantes cambios poblacionales desarrollados en el último siglo. Con todo, en la zona circula el relato que describe la aparición espectral del cacique. La narración habita el mismo paisaje de la toponimia descripta y aunque cuenta con versiones escritas, estas provienen de otras orales, incluso, narradas en primera persona.

En algunos casos se afirma que un resplandor nocturno o la misma figura del cacique se aparece ante algún poblador o viajero señalando el lugar de su “entierro”. El término “entierro” superpone las nociones de tumba y de ocultamiento de bienes o “tesoros”. Foyel, huyendo de las fuerzas militares habría enterrado “sus pertenencias” o, alcanzado por el ejército, habría sido muerto y enterrado en el lugar donde se producen las apariciones. Cuando el sujeto testigo de la aparición intenta identificar posteriormente el lugar del “entierro”, la tarea es siempre infructuosa (el sujeto se extravía o no halla nada).

Aparición y localización son los dos polos en tensión del relato que, a su vez, perpetúa su existencia y la del secreto que encierra. La densidad simbólica del relato es poderosa pues además de diversificarse en versiones, algunos consultantes mencionaron su intervención incluso en sueños (por ejemplo: “en un sueño, un indígena me indicaba que el lugar se encontraba en un cerro cerca de tres rocas...”; “un amigo me contó que lo vio en un sueño junto a una roca y un radal... y fuimos a buscarlo..., no encontramos nada.”).

Pero Foyel, además de espectro fue una figura histórica y no se lo deja de reconocer como uno de los últimos caciques que resistió a la “Conquista del desierto”. En este sentido, esta narración (de tradición oral y producida por miembros de sectores populares de la zona) se vuelve una pieza de memoria colectiva clave en el sostenimiento hasta el presente de aquella figura, de la historia de la presencia indígena y sus significaciones actuales en sus propios términos.

La asociación entre restos o señales del pasado indígena y poderes sobrenaturales es frecuente en relatos de la población campesina e indígena en otros puntos del país y, sin duda, es una fuente activa de revitalizaciones identitarias (véase Escolar, 2005). El relato de Foyel responde a una apropiación local de este tipo de asociaciones y, más específicamente, de una narración que repite el mismo esquema pero con diferentes figuras históricas que, acosadas, se fugan con sus tesoros (Manuel Belgrano en el éxodo jujeño; tropas realistas que huyen de las fuerzas nacionales;

incas que esconden sus tesoros, etc.).¹⁰ En nuestro caso, la ambigüedad de “entierro” (tumba y/o tesoro) condensa la imagen de la tumba del cacique con la cita al despojo territorial de las familias indígenas que, arrinconadas por el ejército, tuvieron que huir ocultando de esa forma sus pertenencias valiosas hacia finales del siglo XIX (Delrio, 2010).

Como sea, repárese en que el relato de Foyel recuerda su figura pasada partiendo del episodio actual de su aparición espectral. No se trata de la imagen de un *retorno* desde el pasado, sino la de una permanencia. Foyel expone a *voluntad* su sobrevivencia como si declarara: *persisto* (Masotta, 2013). Cuando se incorpora la figura de Foyel y su “entierro” no se está recordándolas o invocándolas (en verdad, nadie sabe dónde murió o fue enterrado) sino que son ellas mismas las que se presentan intempestivamente y lo que evoca el relato es, precisamente, ese poder de aparición y a la vez ocultamiento, en el presente. Una de las versiones relevadas informa que todo habría comenzado con el entierro del cuerpo del Foyel en una ceremonia nocturna en la zona cuando ya había sido expulsado de esas tierras. Los compañeros del cacique habrían jurado no divulgar el lugar entre los pocos pobladores blancos e indígenas.

La asociación entre tumba y secreto genera una doble memoria. Sin duda, la que recuerda al muerto, pero también la que perpetúa el propio pacto (o secreto) sobre su sepulcro. Es decir, la memoria de una tumba que se resiste a ser profanada. En esta perspectiva, la tumba (o el entierro) puede ser metáfora de valor y dominio territorial desarrollada por esta singular dialéctica entre lo expuesto y lo oculto. Como si el interés recayera en la divulgación de la existencia de un secreto pero, asimismo, en la de su inviolabilidad.

En noviembre de 2015 los restos de Margarita Foyel fueron sepultados en la comunidad mapuche de las Huaytekas de la provincia de Río Negro. Las marcas de su inventario y exhibición en el museo permanecían en los huesos desmembrados, el cráneo diseccionado, el cuero cabelludo separado. Las falanges de las manos y los pies aún estaban unidas con viejos alambres que las articulaban desde la época en el esqueleto había sido expuesto en una vitrina.

Recientemente entrevisté a dirigentes de la comunidad que recordaban cómo la ceremonia de entierro había combinado un alto grado de emotividad y esfuerzo, las había dejado casi exhaustas. La tarea implicó la construcción de la tumba y conjuntamente, una *desprofanación* de los restos que consistió en extirpar todas las huellas “huincas” (blancas) asociadas a ellos (los números de inventario, las cajas que los contenían, los alambres). Los huesos que se encontraban sin orden en la urna fueron depositados en la tierra con la disposición corporal natural y cubiertos con un *kúpam* (vestido tradicional hecho de un solo paño).

Luego del traslado y de los actos públicos, los restos de Margarita fueron depositados en su tumba en un lugar reservado. Este ocultamiento no es un dato

.....
10. Leyendas de “tapados, entierros y tesoros” fueron relevadas por Teresa Vidal de Battini, en la Patagonia, Noroeste, Cuyo y Litoral (Vidal de Battini, 1984)

menor, el gesto proviene de la reflexión en torno a la historia de cautiverio y sobreexposición como sobre su posible perpetuación en forma de espectacularización, remuseificación o monumentalización.

Como gesto soberano, la tumba de Margarita se ubica dentro de la lucha territorial y de reconocimiento de derechos que la comunidad lleva adelante desde la década de 1990. Pero fue cavada sobre el terreno espectral que la marca toponímica y narrativa de la memoria colectiva hicieron perdurar desde hace por lo menos un siglo.

Comentario final

Los discursos coloniales se perpetúan en imágenes. Las de los vencidos encuentran siempre en su reverso a la de los vencedores. El tímpano del frente del Museo de la Plata muestra la escultura de un ángel gigante que esgrime en alto una palma de la victoria mientras con la otra mano levanta el manto que cubre el globo del mundo colocado a sus pies. El *ángel del descubrimiento* describe un tropo de tradición iluminista aplicado con similar valía por los discursos coloniales y científicos en el establecimiento de un *dar a ver* panorámico y totalizador. El *descubrimiento* posee el doble poder de observar y mostrar, ante el cual nada puede quedar oculto. El mundo sin ropajes es declarado como vida desnuda y, así expuesto, el mismo acto de develamiento se constituye en un emblema de adscripción.

La cuidadosa separación entre quien expone y quienes son expuestos reserva a los primeros el terreno de los discursos autoevocativos y biográficos de los que el Estado es el vocero amplificador pues, en ella, es él mismo el que se perpetúa. En este sentido, el Estado es exhibicionista. Con su parafernalia ritual, muestra su fuerza y su propio poder de exhibición. Por su parte, la imagen de los vencidos es su objeto y nunca es soberana en sí misma.

George Didi-Huberman ha sugerido que por medio de las imágenes los pueblos están sometidos a un régimen bifronte de subexposición y sobreexposición. La primera los somete por medio de la censura y la falta de información; la segunda a través del estereotipo los sobreexpone “a la luz de sus puestas en espectáculo, (...) demasiada luz ciega. Los pueblos expuestos a la reiteración estereotipada de las imágenes son también pueblos expuestos a desaparecer” (Didi-Huberman, 1914: 14). Tomamos de él la idea para los comentarios que iniciamos más arriba. Podría interpretarse que entre ambos extremos existiría un punto medio deseable o correcto de exposición, ni *sub* ni *sobre*. Pero en el caso de los discursos atravesados por procesos coloniales (y el de los pueblos originarios de la Patagonia es uno de ellos) esta opción no es posible. Las imágenes de los pueblos bajo este tipo de régimen obligan a uno de sus polos (o incluso a ambos), mientras que las del poder dominante serían separadas de esa opción por medio de figuras singulares y rituales evocativos (monumentos).

Esto puede ilustrarse en la coincidencia de la publicación de la serie Iconografía Aborigen de Vignati (1942 y 1945) y la construcción monumental del centro cívico de Bariloche. En efecto, en esos mismos años la plaza “Expedicionarios al Desierto” se construyó como centro de gravedad simbólica de la ciudad.

En 1941, un año antes de la publicación de “Iconografía Aborigen”, en la ciudad de Buenos Aires se inauguró el monumento mayor a Julio Argentino Roca. Esta

“apoteosis” (término usado en los documentos de la época), fue el cierre de una campaña nacional de instalación de estatuas que representaban distintos capítulos de su biografía en diferentes puntos del país (Masotta, 2006). En 1940 en el “Centro Cívico” de la ciudad de Bariloche se había hecho lo propio cuando se erigió en el centro de su plaza la figura ecuestre que lo representaba como el jefe de esa expedición. Así, a diferencia de la mayoría de las plazas centrales de ciudades del norte del país, la de Bariloche no optó por la simbólica republicana y/o del prócer de la guerra (anticolonial) de la Independencia (San Martín o Belgrano), sino por la del *enclave militar y colonizador* que encontró en la llamada “Conquista del Desierto” y en Roca sus principales símbolos.

En 1944 la misma plaza fue escenario de un rito singular. A los pies de ese monumento se colocó un ataúd con los restos de Francisco Moreno que, en una espectacular ceremonia, habían sido trasladados desde el cementerio de la Recoleta en Buenos Aires para ser depositados solemnemente en una tumba en la isla Centinela del Lago Nahuel Huapí. Ese mismo día se inauguró también su monumento que, con el de Roca, son los principales de la ciudad. Con ese traslado se cerraba un círculo civilizatorio: las excavaciones de chenques, profanación de tumbas y traslado de esqueletos indígenas realizadas por Moreno en la Patagonia dejaban ahora un lugar solemne a sus propios huesos.

La política nacional de restitución de restos indígenas a comunidades, inaugurada en la década de 1990, es un punto de inflexión en la construcción de memorias indígenas, pero al propiciar el sepulcro que las mismas instituciones del Estado les negaron, ha dado una nueva exposición, ahora honorífica, a dichos restos. Serán las acciones de las organizaciones comunitarias sobre esas políticas la que determinen el derrotero de dichas memorias. En este sentido, el entierro de los restos de Margarita Foyel en la comunidad de las Huytekas es elocuente.

La irrupción de su nombre en la plaza de Bariloche el día Nacional de la Memoria, el 24 de marzo, es un *anacronismo performático* con poder de agencia territorial similar en esto a la aparición persistente del fantasma de su padre en las narrativas que comentamos.

Margarita no fue víctima del terrorismo de Estado de la última dictadura, pero sí del aparato estatal que fue especialmente elevado como emblema civilizador por los gobiernos conservadores inaugurados con el golpe militar de 1930. Con su nombre, la impugnación de la plaza “Expedicionarios al desierto” es eficaz en su juego de inversiones entre la sobreexposición y evocación. Pero se trata de una evocación que lee la historia a contrapelo. Su tumba oculta preserva a Margarita de cualquier efecto monumentalizador sobre su imagen, al tiempo que da lugar a la circulación de su nombre como inscripción performática en la denuncia del despojo territorial, de la humillación y del crimen de Estado.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Andermann, Jens (2000). *Mapas de Poder*. Buenos Aires: Ed. Beatriz Viterbo.
- Benjamin, Walter (1992). "Desenterrar y recordar". En: Benjamin, Walter; *Cuadros de un pensamiento*. Buenos Aires: Imago Mundi. Pp. 119.
- Biedma, Juan M. (2003). *Crónica histórica del lago Nahuel Huapi*. Buenos Aires: Nuevo Extremo.
- Blengino, Vanni (2005). *La zanja de la Patagonia. Los nuevos conquistadores: militares, científicos, sacerdotes y escritores*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Briones, Claudia (1996). "(Lo esencial es invisible a los ojos): Crímenes y Pecados de (in)visibilidad asimétrica en el concepto de cultura." En: *Publicar, en Antropología y Ciencias Sociales*, año 5, nro. 6: pp. 7-36.
- Briones, Claudia (2002). "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". En: *Runa*, vol. 23, nro. 1: pp. 61-88.
- Caggiano, Sergio (2013). "La visión de la 'raza'. Apuntes para un estudio de la fotografía de tipos raciales en Argentina". En: *Revista del Museo de Antropología*, vol. 6: pp. 107-118.
- Canio, Margarita y Pozo, Gabriel (2013). *Historia y conocimiento oral mapuche. Sobrevivientes de la "Campaña del Desierto" y "Ocupación de la Araucanía" (1898-1926)*. Santiago de Chile: Imprenta LOM.
- Citro, Silvia (2006). "Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial". En: *Indiana*, nro. 23: pp. 139-170.
- Deleuze, Gilles (1986). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Delrio, Walter (2007). "El genocidio indígena y las ollas ocultas en los Andes". Ponencia presentada en Latin American Studies Association, XXVII International Congress. Montreal, Canadá, 10-12 de septiembre.
- Didi-Huberman, Georges (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- Endere, María Luz (2011). "Cacique Inakayal. La primera restitución de restos humanos ordenada por Ley". En: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 1, nro. 1, 1er semestre 2011. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/320/102> Fecha de la última consulta marzo de 2016.
- Escolar, Diego (2005). *Los dones étnicos de la nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Escolar, Diego (2005). "El estado del malestar. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe". En: Briones, Claudia (ed.); *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Farro, Máximo (2009). *La formación del Museo de La Plata. Coleccionistas, comerciantes, estudiosos y naturalistas viajeros a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Farro, Máximo (2011). "Colecciones de cráneos, fotografías y manuscritos en el desarrollo de la antropología física y de la etnografía lingüística en la Argentina

- a fines del siglo XIX". En: Lopes, María M. y Heizer, Alda (orgs.); *Coleccionismos, prácticas de campo e representações*. Campina Grande: EDUEPB. Pp. 93-104. Disponible en <http://static.scielo.org/scielobooks/rk6rq/pdf/lopes-9788578791179.pdf> Fecha de la última consulta marzo de 2016.
- Foucault, Michel (1991). *El nacimiento de la clínica Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XIX.
- Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (2010). "La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina". En: Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.); *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.
- Jay, Martín (2007). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal.
- Lazzari, Axel (2011). "Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia". En: *Corpus*, vol. 1, nro. 1. Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/962> DOI : 10.4000/corpusarchivos.962 Fecha de la última consulta marzo 2016.
- Lazzari, Axel (2008). "La restitución de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en torno a la política de reconocimiento de los ranqueles". En: *Estudios de Antropología Social*, vol. 1, nro. 1: pp. 35 – 63. Disponible en: <http://cas.ides.org.ar/publicaciones/revista-estudios-en-antropologia-social/historia-de-la-revista/volumen-1-numero-1-2008> Fecha de la última consulta marzo 2016.
- Lazzari, Axel (2003). "Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms: the Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa". En: *The Journal of Latin American Anthropology*, vol. 8, nro. 3, pp. 59-83.
- Lazzari, Axel; Rodríguez, Mariela y Papazian, Alexis (2015). "Juegos de visibilización. Antropología sociocultural de los pueblos indígenas en Pampa y Patagonia". En: *Papeles de trabajo*, vol. 9, nro. 16, pp. 56 – 109. Disponible en: <http://www.unsam.edu.ar/revistasacademicas/index.php/papdetrab/issue/view/10/showToc> Fecha de la última consulta marzo 2016.
- Lehmann-Nitsche, Roberto (1910). *Catálogo de la Sección Antropológica del Museo de La Plata*. Buenos Aires: Coni.
- Lehmann-Nitsche, Roberto (1927). "Departamento de Antropología". En: Torres, Luis María; *Guía para visitar el Museo de la Plata*. Buenos Aires: Casa Coni. Pp. 243-261.
- Malvestitti, Marisa (2011). *Mongeleluchi Zungu. Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut PreuBischer Kulturbesitz / Gebr. Mann Verlag.
- Martínez, Alejandro y Tamagno, Liliana (2006). "La naturalización de la violencia. Un análisis de fotografías antropométricas de principios del siglo XX". En: *Cuadernos de Antropología Social*, N° 24, Facultad de Filosofía y Letras (UBA): pp. 93-112.
- Masotta, Carlos (2013). "El fantasma del cacique Foyel. Apariciones y apropiaciones entre la toponimia y el mito". En: Crespo, Carolina (comp.); *Procesos de Patrimonialización y Pueblos Originarios en Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Masotta, Carlos (2011). "El atlas invisible. Historias de archivo en torno a la muestra Almas Robadas - Postales de Indios (Buenos Aires 2010)". En: *Revista Corpus*.

Archivos virtuales de la alteridad americana, nro. 1. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/index> Fecha de la última consulta marzo 2016.

Masotta, Carlos (2009). "Telón de fondo. Paisajes de desierto y alteridad en la fotografía de la Patagonia (1880-1900)". En: *Revista Aisthesis*, nro. 46, Diciembre: pp. 111-127.

Masotta, Carlos (2008). "Frankenstein en la Patagonia. Imaginación arqueológica y territorio en las primeras fotografías de la región." Actas de las VII Jornadas de Arqueología de la Patagonia.

Masotta, Carlos (2006). "Imágenes recientes de la Conquista del Desierto. Problemas de la memoria en la impugnación de un mito de origen". En: *Revista Runa*, 26, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras: pp. 225-245.

Menard, André (2011). "Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina". En: *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 6, nro. 3, septiembre-diciembre: pp. 315- 339.

Moreno, Francisco (1969). *Viaje a la Patagonia Austral 1876-1877 [1879]*. Buenos Aires: Solar/Hachette.

Musters, George Chaworth (1964). *Vida entre los Patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el Estrecho de Magallanes hasta el Río Negro*. Buenos Aires: Solar y Hachette.

Navarro Floria, Pedro; Salgado, Leonardo y Azar, Pablo (2004). "La invención de los ancestros: el «patagón antiguo» y la construcción discursiva de un pasado nacional remoto para la Argentina (1870-1915)". En: *Revista de Indias*, vol. LXIV, nro. 231: pp. 405-424, Universidad Nacional del Comahue.

Oldani, Karina; Añon Suarez, Miguel y Pepe, Fernando (2011). "Las muertes invisibilizadas del Museo de La Plata". En: *Corpus*, vol 1, nro. 1. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/319/101> Fecha de la última consulta marzo 2016.

Pepe, Fernando, Añon Suárez, Miguel y Harrison, P. (2010). *Antropología del genocidio. Identificación y restitución: colecciones de restos humanos en el Museo de La Plata*. La Plata: de la Campana.

Pizarro, Cynthia (2006). *Ahora ya somos civilizados. La (in)visibilización de la identidad aborígen en Catamarca*. Córdoba: EDUCC – Colección Thesys.

Podgorny, Irina y Politis, Gustavo (1992). "¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos araucanos del Museo de La Plata y la Conquista del Desierto". En: *Arqueología Contemporánea*, vol. 3: pp. 73-79.

Politis, Gustavo (1994). "El regreso de Inakayal". En: *Museo*, vol. 1, nro. 3: pp. 46- 48.

Poole, Deborah (2000). *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo y Consejería en Proyectos.

Pratt, Mary Louise (1992). *Ojos Imperiales, Literatuta de Viajes y transculturación*. Quilmes: UNQ.

Quijada, Mónica. (1998). "Ancestros, ciudadanos, piezas de museo. Francisco P. Moreno y la articulación del indígena en la construcción nacional Argentina (siglo XIX)". En: *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 9, nro. 2: pp. 21-46.

Quijada, Mónica (2003) "¿Hijos de los barcos' o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional Argentina (siglo XIX)". En: *Historia Mexicana*, año/vol. LIII, nro. 2: pp. 469-510.

Rodríguez, Mariela (2010). "De la 'extinción' a la autoafirmación: procesos de visibilización de la comunidad tehuelche camusu aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)". A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Literature and Cultural Studies. Washington, DC.

Sardi, Marina L, Reca, María M. yPucciarelli, Héctor M. (2015). "Debates y decisiones políticas en torno de la exhibición de restos humanos en el Museo de La Plata". En: *Revista argentina de antropología biológica*, vol. 17, nro. 2: pp. 1-8.

Soprano, Germán (2009). "La Antropología Física entre la universidad y el Estado. Análisis de un grupo académico universitario y sus relaciones con las políticas públicas del Instituto Étnico Nacional (1946-1955)". En: *Estudios Sociales, Revista Universitaria Semestral*, año XIX, nro. 37: pp. 63-95.

Ten, Kate H. (1904). "Materiaux pour servir a l anthropologie des indiens de la Republique Argentine". En: *Revista Museo de La Plata*, XII: pp. 34-57.

Tolosa, Sandra y Dávila, Lena (2016). "Cuerpos silenciados. El ingreso de restos humanos al Museo Etnográfico entre 1904 y 1916 durante las campañas militares al Gran Chaco argentino". En: *Corpus*, vol. 6, nro. 1. Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/1529> Fecha de la última consulta marzo 2016.

Valverde, Sebastián (2013). "De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimientos en Patagonia, Argentina". En: *Anuario Antropológico*, nro. I: pp: 139-166.

Vallejo, Gustavo (2007). *Escenarios de la cultura científica Argentina: ciudad y universidad (1882-1955)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Vidal de Batini, Berta (1984). *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, tomo 7.

Vignati, Milcíades Alejo (1942). *Iconografía aborígen. I, Los caciques Sayeweke, Inakayal y Foyel y sus allegados*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.