

COLECCIÓN CULTURA Y PATRIMONIO



El regreso de los ancestros

Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos

JACINTA ARTHUR DE LA MAZA
PATRICIA AYALA ROCABADO
(editoras)

EL REGRESO DE LOS ANCESTROS
MOVIMIENTOS INDÍGENAS DE REPATRIACIÓN Y REDIGNIFICACIÓN DE LOS CUERPOS

Colección Cultura y Patrimonio
Volumen III

©Servicio Nacional del Patrimonio Cultural

Colección Cultura y Patrimonio
El regreso de los ancestros
Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos

Inscripción N° 2020-A-10574
ISBN 978-956-244-494-1

Ministra de las Culturas, las Artes y el Patrimonio
Consuelo Valdés Chadwick

Subsecretario del Patrimonio Cultural
Emilio De la Cerda Errázuriz

Director Nacional del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural
Carlos Maillat Aránguiz

Subdirectora de Investigación y Directora Responsable
Susana Herrera Rodríguez

Editoras
Jacinta Arthur de la Maza
Patricia Ayala Rocabado

Diseño de portada y diagramación
Leticia Martínez Vergara

Editora de textos
Pilar de Aguirre Cox

Fotografía portada
Gentileza del Canterbury Museum
Con la autorización de Joaquín Tuki, Ida Piru Huke, Lynn Rapu y Anais Huke

Ediciones de la Subdirección de Investigación
Av. Libertador Bernardo O'Higgins n° 651
Teléfono: 56-223605278
www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl
Santiago, Chile

IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE
2020

EL REGRESO DE LOS ANCESTROS

MOVIMIENTOS INDÍGENAS DE REPATRIACIÓN Y REDIGNIFICACIÓN DE
LOS CUERPOS

JACINTA ARTHUR DE LA MAZA
PATRICIA AYALA ROCA BADO
(EDITORAS)



ÍNDICE

PRESENTACIÓN

9

PRÓLOGO

Reflexiones para recuperar la sensibilidad

IVANA CARINA JOFRÉ

13

INTRODUCCIÓN

23

PARTE I

REPATRIACIÓN Y LA REDIGNIFICACIÓN DE LOS ANCESTROS

CAPÍTULO I

Los movimientos indígenas de repatriación y restitución de los ancestros:
un panorama internacional

PATRICIA AYALA ROCABADO Y JACINTA ARTHUR DE LA MAZA

39

CAPÍTULO II

E te rau aroha, ata hoki atu ki Rapa Nui. Queridos atesorados, regresen
gentilmente a Rapa Nui

TE HEREKIEKIE HEREWINI

63

CAPÍTULO III

Hacia la re-dignificación de los “Gentiles”

**JIMENA CRUZ MAMANI, GUADALUPE ANZA ANZA, TIMOTEO CRUZ SALVATIERRA
Y TOMÁS CRUZ LÓPEZ**

77

CAPÍTULO IV

Reentierro: experiencias, reflexiones y proyecciones del Museo Mapuche de
Cañete en territorio Lavkenche de la Provincia de Arauco, Región del Bío Bío

MÓNICA OBREQUE GUIRRIMAN Y PATRICIA MUÑOZ PÉREZ

99

CAPÍTULO V

El reconocimiento del Pueblo Yagán y sus luchas actuales: el proceso de restitución de la Colección Gusinde

VERÓNICA BALFOR CLEMENTE Y ALBERTO SERRANO FILLOL

119

CAPÍTULO VI

Kimi Ma'ara o te Tupuna, la búsqueda de los ancestros

MATTARENA TUKI HAOA Y JACINTA ARTHUR DE LA MAZA

147

PARTE II

REPERCUSIONES EN EL TRATAMIENTO CIENTÍFICO DE LOS CUERPOS INDÍGENAS

CAPÍTULO VII

“Los huesos hablan lo que la historia calla...”. Una mirada a los estudios de cuerpos humanos desde la bioarqueología

CLAUDIA ARANDA

163

CAPÍTULO VIII

Guía de Procedimientos ante hallazgos arqueológicos y cuerpos humanos de índole arqueológica (Quillota, Valparaíso)

VIOLETA ABARCA-LABRA, PAMELA MATURANA FIGUEROA,

INDIRA MONTT SCHROEDER, HÉCTOR MILLAHUEIQUE GUZMÁN,

FLOR CHIGUAY RUIZ, ADELA MELICO RAGUILEO, PEDRO LÓPEZ ABALLAY,

MÓNICA ARÓSTICA LAU, CRISTIÁN CANCINO VEJAR Y

CARLOS CARMONA BERMÚDEZ

189

CAPÍTULO IX

La apropiación y el tratamiento de los cuerpos de los ancestros indígenas en Chile

JACINTA ARTHUR DE LA MAZA Y PATRICIA AYALA ROCABADO

215

AUTORES

241

PRESENTACIÓN

Hablar de repatriación, restitución y retorno de los ancestros implica, necesariamente, tocar heridas que el correr de los años no han podido sanar, porque, para que esto ocurra, es necesario escarbarlas, sacar todo lo que las dañó y, en ese acto, comprender las razones que les dieron origen, para buscar así el remedio y aprender de lo sucedido, con la esperanza de prevenir e impedir que vuelva a suceder.

En la curación, dice Nietzsche,

el espíritu libre vuelve a acercarse a la vida, lentamente, casi a su pesar, desconfiando. Todo en torno de él parece que se hiciera más cálido, más dorado, por decirlo así; sus sentimientos y simpatías adquieren profundidad, brisas tibias pasan delante de él. Se encuentra en cierto modo como si abrieran sus ojos por primera vez para apreciar las cosas próximas. Está maravillado y se recoge en sí mismo, silencioso: ¿dónde estaba, pues?... Entonces puede acontecer que, entre tus repentinos vislumbres de salud todavía incompleta, todavía sujeta a variaciones, comience a los ojos del espíritu libre, más y más libre cada vez, a descubrirse el enigma de esa gran transformación total, de ese cambio de frente, que hasta entonces había permanecido obscuro, casi intangible, en su memoria¹.

El libro que presentamos a continuación, titulado *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos*, habla de trasgresiones, de dolores, de despojos, de violaciones a los derechos humanos, entre otros tantos calificativos que podemos usar para referirnos a acciones que en su momento se consideraron naturales, normales. Sin embargo, al retrotraer nuestra mirada analizando lo sucedido desde otros puntos de vista, nuevas argumentaciones se construyen con el objeto de exigir al Estado y la ciencia propicien acciones que tiendan a la reparación.

¹ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, México, 1974, pp. 10-12.

Nosotros, los del presente, sin haber sido parte de ese acontecer, debemos mirar directamente lo acontecido para comenzar a resarcir lo que “otros” ocasionaron, pues comprendemos sus demandas. Otredad que, ante la “curiosidad” de lo nuevo, basada en posturas etnocentristas y colonialistas, arrancó de sus tierras natales cuerpos de ancestros (vivos y muertos) y objetos de las comunidades para exhibirlos y estudiarlos y, aunque estos propósitos científicos son comprensibles, estos actos no debieron ni deben nunca pasar a llevar derechos elementales ni aspectos éticos que es de vital importancia discutir y respetar.

Tal debió ser su asombro ante este nuevo mundo que se dejaba percibir, tras siglos de estar oculto, que fue imprescindible poseerlo, saquearlo y ponerlo a la vista para dar testimonio de este hallazgo, incapaces de dar tiempo para que estos pueblos descubiertos y conquistados pudieran compartir lo construido, sus cosmovisiones y sus logros. Este diálogo les fue negado, pues nunca fueron considerados personas, sino “naturales”, “salvajes” y “paganos” y no había, por tanto, problema en someterlos o eliminarlos. Naturaleza conquistada por una cultura que se adueñó de ella sin pedir permiso.

El libro nos habla también de la necesidad de que los cuerpos de ancestros y los objetos llevados para ser exhibidos vuelvan a casa para cerrar un ciclo interrumpido. Cuerpo biológico, social, cultural y espiritual fracturado física y simbólicamente que necesita su completitud para reencontrarse y descansar. Porque al momento de apropiarse de ellos también se llevaron parte de las memorias de quienes se quedaron; familias que no tuvieron el derecho de enterrarlos o impedir su desentierro, para que la tierra, su terruño, los abrazara, cubriera y contuviera, permitiéndoles así reunirse con quienes habían partido antes. Su destierro implicó un duelo que quedó suspendido en los recuerdos, desdibujándolos en un silencio que se impuso por muchos años, pero que renace en nuevas voces y actores que exigen su retorno.

Para la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, la edición de este libro y la realización de encuentros sobre estas temáticas, que comenzamos a desarrollar a partir de 2017, junto a otras iniciativas que las anteceden, se constituye en un espacio que abre sus puertas para que este diálogo tan necesario pueda llevarse a cabo y aportar de esta forma a la reparación de lo ocurrido.

No obstante lo anterior, la ex-DIBAM, actual Servicio Nacional del Patrimonio Cultural (SNPC), ha propiciado el traspaso de colecciones u objetos específicos en distintos momentos, para lo cual ha contado con el apoyo de las autoridades en cada época. Por ejemplo, hace unos años regresaron a Rapa Nui objetos etnográficos que estaban en el Museo de Historia Natural de Concepción y en el Museo Arqueológico de La Serena, de modo que ha existido una disposición para acceder a este tipo de transferencias, siempre y cuando estén debidamente justificadas. El traslado de objetos al Museo Martín Gusinde, como se dice en el artículo que aborda esta temática, no es el primero. Cuando se creó el museo, allá por la década de los 70, se traspasaron varios objetos de otros museos del actual SNPC. No es algo novedoso. Estos procesos pueden demorar un tiempo y no se puede pretender tener resultados de inmediato, pues se deben evaluar los pros y contras.

Con altura de miras, recogemos las críticas que los autores exponen para que, al leerlas, escucharlas y hablarlas encontremos puntos de encuentro que permitan construir nuevos discursos y paradigmas y hacer posible este retorno, esta reparación y esta sanación.

Comprendemos que la lectura de este texto puede provocar indisposiciones. Acogemos también estas diferencias de apreciaciones, porque estamos convencidos de que en esta diversidad de opiniones podemos construir el camino a casa que ellos demandan. No debemos olvidar nunca que “el día” está constituido por oscuridad y luz, matices necesarios que construyen un todo.

Los invito a leer este libro con la esperanza de que sea un aporte en este tema, que día a día cobra más relevancia.

Susana Herrera Rodríguez

Subdirectora de Investigación

Servicio Nacional del Patrimonio Cultural

PRÓLOGO

REFLEXIONES PARA RECUPERAR LA SENSIBILIDAD

Ivana Carina Jofré

¿QUIÉNES SOMOS LOS/AS PROTAGONISTAS?

Cuando Patricia y Jacinta me pidieron prologar este libro, anticiparon que una de sus características principales es que reúne, de manera inédita, textos escritos por los/as propios/as protagonistas de movimientos indígenas implicados en repatriaciones de cuerpos humanos, los cuales fueron presentados en seminarios organizados entre 2018 y 2019 por la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural en Chile. En tal sentido, mi participación obedece a mi experiencia en el tema, especialmente por mi carácter de protagonista como arqueóloga warpe en procesos de demanda y luchas indígenas similares en Argentina (Jofré, 2014b; Jofré y Gómez, 2019, 2020).

A partir de aquella primera conversación con las editoras del volumen quise reflexionar acerca de quiénes somos las y los protagonistas de estos procesos y luchas. ¿Qué es lo que define este protagonismo? ¿Por qué es importante reflexionar acerca de los/las protagonistas en estos procesos? La definición de protagonistas se relaciona directamente con nuestro involucramiento en las luchas colectivas de nuestros pueblos y comunidades, en cuyos procesos también pueden contribuir, de formas muy variadas, otras y otros actores, sin que su participación implique “una nueva disputa por ese protagonismo”. Este es un punto crucial en la actualidad porque las luchas indígenas están siendo controladas, disciplinadas, protocolizadas e institucionalizadas por los regímenes gubernamentales. Las repatriaciones y restituciones² de cuerpos/as humanos a pueblos y comunidades indígenas no son

² En Argentina, a través de la Ley Nacional 25.517 y su decreto reglamentario 701 de 2010 se ha instituido el término “restitución” para referirse a procesos de devolución de restos y cuerpos humanos a pueblos y comunidades indígenas y que actualmente están en manos de instituciones estatales y privadas, tales como museos, universidades y colecciones privadas. Aunque internacionalmente, tal como veremos en este libro, se han utilizado otras conceptualizaciones, como la de “repatriación”, reconocida en la Ley de Repatriación y Protección de Tumbas Nativo Americanas, conocida como NAGPRA en Estados Unidos.

la excepción; aún más, se han convertido muchas veces en reivindicaciones ideales para el despliegue de políticas indigenistas —aquellas controladas por los Estados nacionales para administrar y mantener a raya las demandas de nuestros pueblos— que ejercen formas de violencia inauditas en nombre de la “restitución” de derechos o de la “revisibilización” de los pueblos indígenas.

A partir de mi experiencia he ido entendiendo que la lucha por el regreso de nuestras/os abuelas/os, ancestras/os warpes a su morada, o el regreso a los territorios, amerita sobre todo un posicionamiento de nuestros propios cuerpos y cuerpos³ en un campo de disputa donde no solo disputamos los/as cuerpos/os: también disputamos la posibilidad de *reexistir de otro modo*, reconstruyendo una cosmopolítica en la cual ampliamos nuestra propia comprensión histórica y política al interior de la nación moderna, y en fuerte tensión también con las políticas de la gobernanza global.

Otro tema importante para reflexionar sobre los pueblos indígenas como protagonistas de las luchas por la recuperación de los/as cuerpos/as de nuestras/os abuelas/os y ancestras/os es que el protagonismo no es el equivalente de “participación”. La participación indígena en las políticas patrimoniales de restitución y repatriación sucede generalmente en contextos de subalternidad. Aun cuando tengamos los marcos legales de nuestro lado, siempre estaremos sujetos a la decisión de las instituciones del Estado y de la gobernanza global. Podemos participar sin tener autonomía y control real de lo que estamos haciendo. Por lo tanto, la participación puede ser también una ilusión construida siempre por otros, quienes nos “permiten participar” de sus propios imaginarios colaborativos.

Pienso que ser protagonistas de estos procesos de demanda supone implicarse en luchas colectivas en las cuales se involucran personas de carne y hueso en el presente, no argumentos ideales universales humanitaristas. Esta implicación corporal y emocional en las luchas colectivas de nuestros pueblos

³ Me referiré a cuerpos y cuerpos buscando reconocer que nuestros ancestros fueron también mujeres, como mi hija, como mis hermanas, como yo, como mi madre, como mis abuelas, etc. Como warpe, aprendí a honrar especialmente la memoria de “nuestras abuelas” porque es en la memoria de su útero donde nosotras anidamos y emergemos como nuestras mujeres pensantes y dolientes en nuestra memoria larga (Jofré, 2014a). Entonces, para honrar su memoria, debo nombrar —reconocer así— que existen cuerpos y *cuerpas* que necesitan ser nombrados y nombradas.

significa *recuperar la sensibilidad* que nos ha sido negada/bloqueada por el disciplinamiento de nuestras sensibilidades/emociones. De este modo, podemos reconocer una historia que no solo es injusta, sino que además “duele”, “nos duele”. Y nos duele porque somos capaces de sentir en nuestros/as propios/as cuerpos/as la herencia de la desposesión, “la marca del indio/a que aún habita nuestro cuerpo” (Jofré, 2014b).

Entonces, somos protagonistas porque *somos capaces de dolernos* en estas luchas por la recuperación de la emoción y sensibilidad en el propio cuerpo/a que habitamos. Y así descubrimos que también esos cuerpos y cuerpas de nuestras abuelas y abuelos aún nos habitan, su dolor nos habita, su pena nos aqueja. Ese dolor es colectivo, compartido entre quienes decidimos “recuperar la sensibilidad” para reconocernos sujetos dolidos y dolientes, con heridas/os traumáticas que aún no sanan, y que además heredamos a nuestras hijas e hijos. De allí nace una potencia reveladora del pasado como un “relato doloroso”, que no siempre puede ser dicho o narrado discursiva y coherentemente con las reglas del conocimiento moderno logocéntrico, *simplemente porque duele*.

La palabra sana, hablar de ello, reflexionar sobre estos dolores sana, pero no alcanza. La imposibilidad de relacionarnos “a nuestra manera” con nuestros muertos nos impide crear vínculos con ese pasado robado, saqueado, violado, y que nos ha sido negado a muchas y muchos de nosotres, quienes hoy nos miramos a través de esos cuerpos atrapadxs en los museos y colecciones. Cuando me reconozco warpe reconozco entonces que *yo soy ese cuerpo atrapado* en la indefinición de su estatus de existencia humana. La indefinición es esa línea abismal que separa lo posible de lo imposible, lo humano de lo inhumano. Tal y como esos cuerpos/as, *yo soy también un sujeto/a sin territorio donde habitar, sin morada donde descansar*.

Nuestro carácter de protagonistas no está dado tampoco por la propiedad —o filiación cultural y biológica, o geográfica, otra manera en que las lógicas de la propiedad se manifiestan en el discurso moderno— del cuerpo o cuerpos que disputamos. La propiedad del cuerpo no importa, no es el lenguaje que queremos habitar. No hay propiedad, hay relaciones entre muertos y vivos que han sido rotas, despojadas a favor de los intereses de los poderosos; y son ahora esos poderosos quienes siguen reclamando su propiedad sobre “nuestros cuerpos”, como colonia que se puede conquistar.

No puedes decidir libremente sobre tu cuerpo porque tus abuelas y abuelos no pudieron hacerlo. Quizás seamos las mujeres, territorios de conquista patriarcal (Segato, 2016), las que mejor comprendemos esas formas de la violencia corporal estatizadas y profundamente morales que pesan sobre nuestras *cuerpas dolidas*. Poseer aquello que no puede ser poseído, de eso se trata todo esto: de la libertad a decidir cómo queremos relacionarnos en seres, en la vida y la muerte, ahí radica nuestra cosmopolítica construida como experiencia desde el cuerpo. Por cosmopolítica me refiero a ese “espacio poblado por seres humanos racionales que disputan al Estado el poder de representar a otros” (de la Cadena, 2020: 273).

Desde dicho punto de vista doloroso o, mejor dicho, *doliente*, los y las protagonistas de estas luchas no solo somos los pueblos y comunidades indígenas reclamantes, sino todo aquel que es capaz de *dolerse* por la injusticia, y acompañar estas luchas replanteando-se—incluso a costa de sí mismo/a— las formas de pensar y actuar indolentemente.

LAS REFLEXIONES QUE DESPIERTA ESTE LIBRO

Los casos presentados en este libro plantean variados puntos de vista acerca de las repatriaciones, restituciones y tratamiento de los cuerpos musealizados en museos y colecciones, y aquellos recuperados en excavaciones arqueológicas. A pesar de la variedad de puntos de vista y de casos tratados, la mayoría de los autores no resignan al patrimonio como epistemología de referencia para abordar el tema. ¿Cuál es el tema? El regreso de nuestras/os abuelas/os y ancestras/os a los territorios. Quiero hacer notar con esto que la defensa del patrimonio es la defensa de la herencia del *pater* (padre), la autoridad del Estado nacional y de sus lógicas extractivistas para la extensión-producción de soberanía sobre nuestros territorios y cuerpos/as; estos últimos siguen siendo espacios de acumulación-reproducción capitalista para la desposesión (Harvey, 2004). En razón de lo dicho me pregunto: ¿puede haber un proceso de descolonización de las repatriaciones y/o restituciones de las/os cuerpos/os de nuestras/os ancestras/os si no deconstruimos la ontología del patrimonio implicada en su lenguaje Estado-céntrico, patriarcal y capitalista? ¿Puede haber un patrimonio indígena sin que esto no signifique una concesión epistémica

neocolonial? El tema me inquieta porque veo allí un obstáculo importante para nuestras luchas colectivas por el regreso de nuestras/os abuelas/os y ancestras/os a nuestros territorios.

Es necesario hacer una crítica enfática al patrimonio para poder reconocer que la avanzada ontológica patriarcal del patrimonio reproduce formas extremas de violencia, tales como la cosificación y deshumanización de las/os cuerpos/os indígenas y no blancos. Se trata de una verdadera “pedagogía de la crueldad” que se expresa a través de “actos de rapiña y consumición del cuerpo que constituyen el lenguaje más preciso con que la cosificación de la vida se expresa” (Segato, 2018: 13).

Las luchas por el regreso de nuestras/os ancestras/os a los territorios, o su morada ancestral, pueden ser, y de hecho muchas veces lo son, formas de disputar, corregir, combatir esas pedagogías de la crueldad que, a través de la repetición de la violencia sobre nuestros cuerpos/as, producen “efectos de normalización de un paisaje de crueldad” promoviendo en las personas e instituciones “bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predatora” (Segato, 2018: 13).

Cuando disputamos estos sentidos sobre la vida y muerte, ampliamos el espectro político de nuestro pensamiento, alimentamos una cosmopolítica indígena (warpe, yagán, kawésqar, mapuche, atacameña, māori, rapa nui, etc.), desde donde nos es posible “relacionarnos con el cuerpo” en geografías o territorios de lucha común, por la autonomía de nuestros pueblos y nuestras comunidades, por la reproducción de la vida humana y no humana en territorios pluriversales. Y es en el lenguaje donde expresamos nuestras subjetividades disidentes, desafiando —denunciando— las diferencias que nos construyeron como “los otros/as culturales” en la relación colonial. El lenguaje es el primer territorio de disputa donde necesitamos “nombrar nuestras formas de estar y conocer el mundo”, aun a pesar de la pérdida de nuestras lenguas originarias. De este modo, disputando el lenguaje, somos capaces de construir epistemologías en las fronteras de la modernidad neocolonial.

Esas epistemologías de frontera (Anzaldúa, 2016) desafían la centralidad del lenguaje académico científico moderno-colonial-capitalista y patriarcal sobre el cual “el patrimonio”, como herencia del Estado nacional, nos ha sido

impuesto como “epistemología represiva”; es decir, como un pensamiento que no nos permite pensarnos a nosotras/os mismas/os como cuerpos/os no blancos hijas/os de una desposesión. En tal sentido, sostengo que debemos replantearnos el empleo de términos como “restos humanos”, “materiales bioantropológicos”, “colecciones humanas”, o los mismos conceptos de repatriación y restitución, entre otras nociones nacidas de las experiencias científico-estatales y recuperadas en los códigos deontológicos, leyes y protocolos para construir una ética moderno-colonial. Necesitamos pelear porque esos lenguajes no sigan colonizando nuestros lenguajes colectivos en las luchas por la recuperación de nuestros pueblos.

Tal cual se retrató en varios de los trabajos que este libro compila, también están quienes *imponen sus voluntades* bajo la excusa de “hacer bien las cosas”. ¿Qué valor tiene la ética cuando un dolor histórico está en juego? ¿Es justo que quienes *no se duelen* por nuestros cuerpos vivos y muertos sigan poniendo las reglas del juego? No se duelen aquellas y aquellos que anteponen sus visiones disciplinarias para defender corporativamente a una comunidad académico-científica anónima que somete a votación *nuestro dolor* en alguna reunión de socios de una institución o cuerpo colegiado de profesionales. Esas mismas personas son las primeras que defienden sus puestos de trabajo producidos por el avance neoextractivista de industrias dañinas para la vida en los territorios. Muchas veces son esos fantasmas capitalistas de la disciplina arqueológica los que impiden el regreso de los muertos al territorio (Jofré, Biasatti y González, 2010). Esa es lo que yo llamo la *comunidad ética indolente*. Lamentablemente, nos acostumbramos a convivir con ella, naturalizando sus prácticas y discursos. Más que un “trato digno” para nuestras/os ancestras/os en los museos y colecciones, debiéramos ir más allá y exigir una *ciencia digna*, capaz, ante todo, de sensibilizarse frente al dolor humano. Quizás entonces empecemos a revertir un poco más las injusticias. Pensar en la existencia y características de esas comunidades indolentes de la academia y las instituciones del Estado es prioritario también para construir una ética que persiga refundar y, por qué no, abolir, las prácticas antropológicas, arqueológicas, museológicas, patrimoniales tal cual las conocemos, asumiendo que quizás su propia existencia carezca de sentido para los proyectos colectivos de lucha y descolonización en nuestros nuevos territorios de vida. ¿A quiénes

sirven los cuerpos en los museos? ¿Cómo llegaron allí y por qué no pueden retornar a los territorios que nos han sido despojados? Estos deberían ser cuestionamientos urgentes para las agendas estatales, tanto como para los pueblos y comunidades indígenas.

En los textos que componen este libro descubrimos diferentes posiciones, ya sea como indígenas reclamantes, indígenas profesionales y/o como gestores/as y custodios/as, dentro de las instituciones del Estado nacional, de las organizaciones y los consejos indígenas. En algunos casos, las posiciones étnicas también se marcan y desmarcan, lo que muestra que las/os reclamos por el regreso de nuestros ancestros y ancestras están definiendo también nuestras propias identidades. Las interpelan, las redefinen, las reposicionan. Dicho de otro modo, nuestros muertos nos obligan a pensarnos a nosotras/os mismas/os, principalmente porque en la disputa por los cuerpos/as se delimita un campo de significación acerca de nuestras propias identidades como reclamantes, antes que sobre los procesos de colonización ontológica y epistémica que han operado y operan en las instituciones y agentes del frente estatal-científico patrimonial. Esa doble violencia racializada, sobre el cuerpo de los vivos y los muertos, no es reflexionada y mucho menos eliminada en los procesos de demanda o reclamación de derechos indígenas. Al contrario, se actualizan y refuerzan a través de nuevos mecanismos de discriminación encubiertos en los procesos de repatriación y restitución, y que en definitiva dejan expuesta la visión racializada, culturalista y neocolonial de los administradores del Estado y sus informantes académico-científicos, y también de buena parte de la opinión pública.

También es notable que la constante interacción con estos ámbitos de violencia en las instituciones puede hacer retroceder a las subjetividades indígenas, poniéndolas a raya a través de protocolos y toda una arquitectura burocrática de la gubernamentalidad estatal, imposibilitando muchas veces la fuga de estos cuerpos de esos circuitos de violencia a través de procesos de despatrimonialización. Esa burocracia ha sido construida para darle un sentido “ético” a las violaciones humanas cometidas desde que Europa se erigió como única fuente de la experiencia universal moderna.

Un aporte importante son las síntesis que ofrecen a través de sus estudios Patricia Ayala y Jacinta Arthur, quienes exponen claramente los antecedentes

de los movimientos indígenas de repatriación de cuerpos desde la década de 1960 en adelante, buscando relaciones que nos permitan comprender cómo se vinculan los activismos indígenas y académicos en diferentes regiones del mundo. Esto, sin duda, aporta reflexiones profundas y renovadas al análisis de los casos que importan al Estado chileno y a los pueblos indígenas en este país. Las autoras explican que el debate internacional sobre la repatriación va más allá de un problema ético referido a las prácticas científicas; involucra temas de “justicia, reparación, reconciliación y sanación de las consecuencias y el trauma producido en los pueblos indígenas por la colonización y los Estados Nacionales”. Esto es clave en la comprensión del tema, como también la pregunta por qué es lo que se sana una vez regresadas/os las/os cuerpos/os a los pueblos y comunidades reclamantes. Repatriación, restitución, reparación y sanación son parte de un proceso, pero no son necesariamente equivalentes. No hay una respuesta de antemano a esa pregunta, porque la reparación no constituye necesariamente la devolución de un/a cuerpo/a a sus deudos, sino que involucra procesos de sanación de heridas coloniales, las cuales pueden seguir abiertas a pesar de que la repatriación y/o restitución de los cuerpos/as esté consumada. La sanación inicia en esas repatriaciones, restituciones, reparaciones; así lo muestran los casos emblemáticos, prácticamente desconocidos en la literatura especializada del tema y el activismo indígena en Sudamérica, del pueblo māōri a través del Programa de Repatriación de Karanga Aotearoa.

Como bien se señala en los capítulos de este libro, en muchos países, tal como sucede en Estados Unidos con las reglamentaciones de la Ley para la Protección de Tumbas Nativo Americanas y Repatriación (NAGPRA), o bien, como está sucediendo en Argentina con la intervención de Instituto de Asuntos Indígenas (organismo de aplicación de la Ley 25.517 y su decreto reglamentario 701 de restituciones de cuerpos humanos a comunidades indígenas), se busca regular los procedimientos, controlar, intervenir y/o disciplinar los procesos y formas en que se expresan las demandas indígenas, con el propósito de extender la soberanía nacional (o provincial) sobre los cuerpos, posicionar la supremacía científica como única forma de conocimiento válido y así obturar los procesos de fortalecimiento de nuestras autonomías

evitando la discusiones de fondo que los cuerpos suponen: el debate por los procesos genocidas aún vigentes y la postergada restitución y/o recomposición territorial a nuestros pueblos.

Lo dicho nos lleva a reconocer que la violencia sobre nuestros muertos se vuelve hacia nosotros porque el sistema de opresión en el cual funciona la necropolítica patrimonial —es decir, la política como trabajo de muerte en el discurso patrimonial estatal-científico— encubre también el trabajo fantasmal de la raza (racismo) vinculado históricamente a la política de la muerte de nuestros pueblos: “La función del racismo es regular la distribución de la muerte y hacer posible las funciones asesinas del Estado” (Mbembe, 2003: 17). El reclamo por el retorno de nuestras/os ancestras/os a nuestros pueblos, comunidades, territorios pone en evidencia aquel rol asesino silencioso y persistente, sus estéticas de la muerte en los museos y colecciones, la pedagogía de la crueldad en las que estas se fundan. Y evidencia, sobre todo, que el discurso de la muerte sigue pesando sobre nuestras/os cuerpos/os vivas/os como régimen de gobierno basado en una política de muerte. Somos protagonistas porque estas/os “cuerpas/os nos duelen” y nos duelen porque en esos cuerpos/os supuran las heridas coloniales (Anzaldúa, 2016) de nuestros pueblos.

Por todo esto, es imperante que los propios pueblos y comunidades protagonistas de nuestros propios destinos, involucrados protagónicamente, no solo participativamente, en el regreso de las/os ancestras/os nos expresemos con nuestra propia voz, y aportemos reflexiones —desde el/la cuerpo/a— que ayuden a subvertir la colonialidad de las prácticas de repatriación y restituciones. Urge que alcemos la voz. Este libro colabora decididamente en ese camino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- De la Cadena, Marisol (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la “política”. *Tabula Rasa*, 33, 273-311. doi: 10.25058/20112742.n33.10

- Harvey, David (2004). El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión. En Leo Pantich y Colin Leys (eds.). *El nuevo desafío imperial* (pp. 99-129). Buenos Aires: Merlin Press / Clacso.
- Jofré, Ivana Carina (coord.) (2014a). *Memorias del útero. Conversaciones con el amta warpe Paz Argentina Quiroga*. San Juan: Ediciones de autor.
- (2014b). The mark of the Indian still inhabits our body. En Nick Shepherd y Alejandro Haber (eds.). *After ethics: ancestral voices and postdisciplinary worlds in archaeology* (pp 55-78). Nueva York: Springer.
- Jofré, Ivana Carina, Biasatti, Soledad, y González, Gabriela (2010). Los fantasmas capitalistas de una arqueología de los muertos y desaparecidos. En Carina Jofré (coord.). *El regreso de los muertos y las promesas del oro: Patrimonio arqueológico en conflicto* (pp. 169-193). Córdoba: Encuentro-Editorial Brujas.
- Jofré, Ivana Carina, y Gómez, Nadia (2019). Camino a la restitución de nuestros ancestros a su morada. *Revista de la U*. Recuperado de www.revista.unsj.edu.ar
- Jofré, Ivana Carina, y Gómez, Nadia (2020). El regreso de nuestros ancestros a su morada: reflexiones sobre los archivos de la demanda warpe desde la mirada de sus protagonistas. En Ivana Carina Jofré (ed.). *Cartografía de conflictos en territorios indígenas de Cuyo*. Editorial de la Universidad Nacional de San Juan. En prensa.
- Mbembe, Achille (2003). Necropolitic. *Public Culture*, 15(1), 11-40.
- Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.

INTRODUCCIÓN

Jacinta Arthur de la Maza y Patricia Ayala Rocabado

Dedicado a Piru Huke Atan

Activista rapa nui precursora del movimiento de repatriación en Chile

Es un desafío introducir este libro luego de un prólogo tan sentido y agudo como el que nos entrega Carina Jofré. También lo es intentar presentar el dolor de los capítulos que nos siguen. Comenzamos entonces por posicionarnos críticamente en las luchas a las que este volumen espera contribuir. Nuestra posición dentro del debate en torno a la repatriación y redignificación de los cuerpos (y, como sugiere Carina, las cuerpoas) indígenas no es neutral. Consideramos que la retención de los antepasados en museos y otras instituciones coleccionistas contra la voluntad de sus descendientes es poco ética, es inmoral y es una violación grave a los derechos de los pueblos indígenas. Algunos lectores y lectoras podrán especular que nuestra activa colaboración con comunidades nos sesga. Y no se equivocan. Simpatizamos con las demandas indígenas y, por sobre todo, empatizamos profundamente con su dolor. Este mismo libro nos duele. Más aún considerando que como mujeres latinoamericanas también somos el resultado del trauma colonial y de la imposición de la episteme occidental, por lo que nuestro ser y estar en el mundo también se encuentra atravesado por el despojo, la violencia, la imposición de la voz de otros sobre la nuestra y la gobernanza de nuestros cuerpos. Pero sabemos mantener distancia, porque reconocemos que el movimiento por la repatriación, redignificación y reentierro de los ancestros es producto de un largo y comprometido activismo indígena, y no de epifanías académicas. Desde ese lugar escribimos, sobre un movimiento que nos duele y en el que nos dolemos, pero que sabemos no es nuestro.

Desde esta posición, introducimos este libro trazando ciertos lineamientos fundamentales que entretujan los distintos capítulos para, desde ellos, abordar también las críticas al movimiento por la repatriación que tanto han dificultado esta lucha. Como demuestra cada uno de los capítulos contenidos

en este volumen, la repatriación no es un asunto de mera propiedad. No se trata de la restitución de “bienes patrimoniales” ni termina con el regreso de los ancestros. No es solamente una lucha por el control de sus cuerpos. Tampoco se refiere solo a una disputa entre ciencia y religión, o a una forma de invalidar (aunque sí de reflexionar, cuestionar y deconstruir) el desarrollo científico. La repatriación es, ante todo, un asunto de justicia, reparación, reconciliación y sanación. La restitución de cuerpos indígenas es un medio hacia la reparación de las injusticias históricas cometidas en contra de los pueblos indígenas y la sistemática violación a sus derechos.

Especialmente evidente en el contexto de este debate es la expoliación de sus territorios; el genocidio de sus antiguos; la patrimonialización y apropiación de sus conocimientos, materiales culturales y cuerpos de sus ancestros; la exterminación de sus idiomas y formas de relacionarse; su negación como sujetos históricos; el derrocamiento de sus gobiernos e imposición de dominio; la explotación de sus cuerpos y culturas; el tratamiento desigual de los cuerpos de sus antepasados; la transformación de sus relaciones con sus muertos; la ruptura de su continuidad histórica y su destierro a un pasado musealizado. Actuando frente a estas injusticias históricas, la repatriación y redignificación de los ancestros se levanta como un movimiento de filosofía inherentemente descolonizadora y reparadora.

El coleccionismo en tierras indígenas está íntimamente ligado a los procesos de colonización de sus pueblos, problemática que ocupa la primera parte de este libro. Como se detalla en los capítulos I y II, el coleccionismo fue una faceta más del proyecto modernista, que proveyó a Occidente de los medios para probar científicamente su superioridad posicional (Said, 1978). Para los tempranos navegantes, coleccionar “curiosidades” en tierras indígenas era un modo de verificar el éxito de sus viajes de descubrimiento. Para los misioneros, coleccionar “objetos paganos” fue un indicador de performance, testimonio material del triunfo de la doctrina cristiana sobre el paganismo. Para los poderes coloniales, la colección de cuerpos indígenas fue un medio para demostrar la necesidad biológica de la colonización (Fforde, 2004) y la expansión de sus imperios. Para los Estados nacionales, en tanto, fue un recurso para cimentar el nacimiento de discursos nacionalistas y patrimonialistas. Es precisamente esta relación entre colonialismo y coleccionismo la

que ha llevado a activistas y académicos indígenas como Linda Tuhiwai Smith (1999) a sentenciar que la ciencia occidental fue la gran beneficiaria de la colonización de los pueblos indígenas. Y es esta misma conexión la que ha motivado sus demandas hacia la descolonización de la práctica científica.

En su análisis de las relaciones entre colonialismo, ciencia y poder, Smith se refiere a la “colonización de la mente” (Smith, 1999) como una forma de disciplinamiento colonial. En el prólogo de este libro, Carina Jofré aborda su descolonización desde el concepto de la cosmopolítica (De la Cadena, 2020), que responde críticamente al disciplinamiento colonial del existir y reconstruye los modos indígenas de ser y estar en el mundo a través de una lucha común en territorios pluriversales. Esta lucha común y sus geografías pluriversales ocupan parte fundamental de este libro, que articula las experiencias atacameña/lickan-antay, rapa nui, mapuche, yagán y māori en la voz de sus protagonistas. En el capítulo III, Jimena Cruz, Guadalupe Anza, Timoteo Cruz y Tomás Cruz relatan su compromiso con la descolonización y redignificación de sus abuelos. Sus testimonios dan cuenta de que el tratamiento desigual que recibieron sus abuelos y gentiles, fragmentados, cosificados y exhibidos en el Museo de San Pedro de Atacama, no es distinto del que han recibido sus autores, quienes escriben desde la crítica a la subalternidad y su invisibilización en los discursos y prácticas dominantes. En el capítulo VI, Mattarena Tuki y Jacinta Arthur abundan en la repatriación como una forma de reconstruirse en las formas propias del ser y estar en el mundo legadas desde los tiempos *tupuna* (antiguos). Desde ese lugar, defienden la búsqueda de los ancestros como una forma de encontrarse a una misma y su regreso como un asunto de salud comunitaria. En ambos capítulos se puede ver la reinstauración de protocolos culturales como un medio hacia la descolonización y redignificación de los antepasados. Los alcances de estos procesos para el bienestar de las comunidades también se abordan en el capítulo II, donde Te Herekiekie Herewini comparte los lineamientos del protocolo Koiwi Tangata sobre tratamiento de los cuerpos de los *tupuna* (ancestros), en el que el traspaso intergeneracional de conocimientos culturales es parte integral del proceso de sanación.

El tema de los protocolos culturales forma parte sustancial del activismo indígena porque posicionan su voz en el ámbito de los museos, un espacio otrora impensable de habitar a no ser como “objetos de estudio” o “piezas de

exhibición”. Si bien, como dice Carina Jofré, tanto las leyes de repatriación y restitución como los actuales procedimientos y protocolos científico-estatales vinculados al tratamiento de los cuerpos indígenas regulan, controlan, intervienen y/o disciplinan los procesos y reclamos indígenas, también gatillan su indisciplina frente a un proceso patrimonializador que los ha despojado de sus particularidades culturales y sus materialidades. A la vez, activan formas de habitar un espacio museal como protagonistas de su propia historia, y cuestionan la soberanía nacional/científico/patrimonial sobre los cuerpos de sus ancestros. En este sentido, es necesario destacar la intervención indígena en desafiar, apropiar e instrumentalizar la legislación vigente y los museos, para desplegar sus propias agendas políticas y sus críticas a la violencia y despojo ejercido por disciplinas como la arqueología y la antropología. A través de la reivindicación de sus propios protocolos culturales, líderes y especialistas indígenas utilizan el lenguaje y estructura de la ciencia para validar y legitimar sus conocimientos y prácticas culturales en un contexto de disputa por el tratamiento respetuoso de sus ancestros.

El capítulo IV, de Mónica Obreque y Patricia Muñoz, también se refiere al tema de los protocolos culturales tanto en el cambio de la exhibición permanente del museo como en el reentierro de un contexto funerario. Este capítulo demuestra cómo una institución estatal fue apropiada y resignificada por la comunidad mapuche, incluso con el cambio de nombre, reivindicado como Museo Ruka Kimvn Taiñ Volil Juan Cayupi Huechicura. El caso da cuenta de un proceso de indigenización museológica no solamente en sus prácticas y discursos, sino también en el sentir de la comunidad mapuche lavkenche, que actualmente concibe este espacio como propio. Las autoras relatan una serie de procesos de negociación en los cuales, lejos de someterse al control y regulaciones impuestas por el Consejo de Monumentos Nacionales, los mapuche defienden sus conocimientos y prácticas tradicionales negándose a seguir criterios meramente científicos para representar su cultura y decidir el futuro de sus muertos, los que finalmente fueron sacados de exhibición y regresados a la tierra donde fueron enterrados inicialmente. En su reflexión en torno a la restauración del guion museográfico y los procesos de reentierro, las autoras problematizan la imposición de criterios occidentales en la representación de las culturas indígenas como una forma de colonización ontológica.

Desde sus distintas voces y territorios, las y los autores de estos capítulos reivindican sus conocimientos culturales como un espacio de lucha en el cual contestan a la imposición y reproducción de epistemologías occidentales, y se rebelan e indisciplinan ante un proceso patrimonializador que no solamente expropió sus territorios, su cultura y sus recursos naturales, sino que también negó su coetaneidad, los encasilló en un pasado remoto y los silenció. Las experiencias que nos comparten también evidencian que, como sus cuerpos, sus saberes y sus formas de conocer y estar en el mundo fueron sujetos de colonización. La repatriación y reentierro de los cuerpos de sus ancestros y la restauración de sus saberes se relevan así como un proceso de reconstrucción hacia la sanación del trauma poscolonial, como un medio hacia la reparación del daño infligido y un derecho de justicia social.

Cuando los reclamos de repatriación se plantean como enmarcados en movimientos de derechos indígenas, sus opositores afirman que la restitución de cuerpos y objetos culturales no son más que “gestos vacíos” (Smith, 2007). Quienes sostienen esta postura sugieren que la repatriación tiene poca injerencia como medida reparadora frente a procesos de privación de derechos en el contexto de las luchas indígenas por equidad. En este sentido, aseguran que la restitución de cuerpos y objetos no soluciona los problemas de desigualdad en políticas de vivienda, educación o salud que aquejan a los pueblos indígenas (Appleton, 2003). Evidentemente, las demandas de repatriación no tienen consecuencias directas en estos asuntos. Sin embargo, en cuanto reclamos enmarcados en las políticas de reconocimiento, sí tienen importantes repercusiones en la promoción y validación de negociaciones para la redistribución del poder y los recursos.

En esta lógica, el movimiento indígena por la repatriación y redignificación de los cuerpos de sus ancestros debe ser entendido como subyacente y a la vez catalizador de negociaciones más amplias sobre la legitimidad político-cultural de los reclamos identitarios indígenas. La experiencia yagán que relatan Verónica Balfor y Alberto Serrano en el capítulo V da cuenta de esta relación inextricable, donde sus demandas de restitución de la colección etnográfica Gusinde se vieron ineludiblemente interceptadas con sus luchas en la defensa del maritorio. En su agudo testimonio, demuestran que los conflictos referidos al control de la herencia cultural indígena se reposicionan

en un contexto donde el reconocimiento de la legitimidad de reclamos culturales e identitarios se extienden para informar y validar otras demandas por equidad—política, social y económica—basadas en reclamos sobre territorio, identidad, conocimientos y experiencias culturales. Como lo evidencia la experiencia yagán, objetos culturales y cuerpos en disputa son representativos de identidades comunitarias y, como tal, devienen recursos simbólicos relevantes que sustentan demandas de identidad cultural con consecuencias reales en demandas políticas más amplias.

El testimonio de activismo que nos comparten Balfor y Serrano nos permite avanzar hacia la concepción de la repatriación como una forma de reconciliación. En esta introducción, nos limitaremos a abordar este aspecto desde la perspectiva de la colaboración, la que sugerimos como medio efectivo hacia la reconciliación entre los pueblos indígenas y la comunidad científica que tan largamente ha desplazado los derechos de los pueblos en defensa de los supuestos valores universales de la ciencia occidental. La repatriación ha sido muchas veces criticada como obstructiva y contraria a la ciencia. Quienes se aferran a esta crítica han llegado a sentenciar que la restitución de cuerpos y herencia cultural indígena acabará por dismantelar los museos y terminará con la profesión arqueológica. Cada uno de los capítulos de este libro les señalan su error.

Las experiencias agrupadas en la primera parte de este volumen dan cuenta de la eficacia de los conocimientos tradicionales y de las metodologías indígenas en la reformulación de la profesión museográfica. En esta lógica, el movimiento por la repatriación y redignificación de los cuerpos de los ancestros señala el comienzo de una nueva generación en la práctica científica y museológica, una basada en la colaboración, la ética y el respeto. La segunda parte de este libro aborda la evolución que este movimiento sugiere hacia la descolonización de la ciencia y el museo.

En el capítulo VII, Claudia Aranda nos invita a pensar en una bioarqueología participativa que busque repensarse y deconstruirse continuamente, para posteriormente reconstruirse como una herramienta de acción social, en un devenir dinámico y multivocal en el que cada actor cumple una función relevante. La autora apuesta por abrir esta disciplina a la participación indígena, lo que sin duda refleja el pensar de muchos arqueólogos dispuestos

a ceder ciertos privilegios disciplinarios. Esta nueva forma de ser y estar en el mundo, con la participación y la multivocalidad como respuesta a las demandas indígenas de violencia simbólica, epistémica y física, no ha hecho otra cosa que generar un “deber ser” y reproducir una arqueología que tolera y se abre a la inclusión de otras voces, pero no cuestiona sus orígenes coloniales ni lugar de enunciación. Gnecco ya advirtió sobre los peligros de la multivocalidad que, si alguna vez quiso ser un camino hacia la descolonización, ahora es parte del canon disciplinario que refuerza, y no cuestiona, la mirada occidental (2014: 33). La multivocalidad abre el mundo de la representación a otros sujetos y define su participación como democrática, plural y horizontal, pero deja de lado el problema del poder y reproduce las mismas relaciones jerárquicas que pretendía subsanar. Por ello, para nosotras la participación indígena controlada, tan promovida por el Estado y la ciencia en los procesos de repatriación y restitución, impide que la presencia del otro sea sentida y vivida; más bien, los mantiene a raya y silencia las voces disonantes, perpetuando así una comunidad ética indolente. Por estas razones, apelamos a un trabajo colaborativo: que no se abra a nuevas voces sino que se conciba conjuntamente con ellas.

En el capítulo VIII, Violeta Abarca, Pamela Maturana, Indira Montt, Héctor Millahuéique, Flor Chiguay, Adela Mellico, Pedro López, Mónica Aróstica, Cristián Cancino y Carlos Carmona avanzan en la discusión respecto de la participación a partir de su experiencia en el Museo Histórico Arqueológico de Quillota. El caso que exponen ilustra un ejemplo chileno de lo que Gail Anderson (2004) denomina la “reinención del museo”. El movimiento de repatriación y reentierro ha urgido una apertura del museo ya no como “torre de exclusividad” (Anderson, 2004), sino como “zona de contacto” (Clifford, 1997) que revela relaciones de poder ahora abiertas al escrutinio público.

Parte integral de la reinención del museo es la revisión de sus prioridades institucionales, donde destacan, como bien lo demuestra el Museo de Quillota, el movimiento desde su centralidad en las colecciones hacia un énfasis en los públicos. De igual manera, el museo reinventado avanza hacia la negociación del control, proceso que los autores detallan en la creación de la “Guía de procedimientos ante hallazgos arqueológicos y cuerpos humanos

en contexto arqueológico”. La experiencia que comparten ejemplifica las repercusiones del movimiento por la repatriación y redignificación de los cuerpos indígenas en la descolonización del museo, que señala la transición de esta institución desde torre de exclusividad a zona de contacto y espacio de relevancia cultural al servicio de agendas indígenas de autodeterminación.

En este sentido, Amy Lonetree (2012) sugiere que un aspecto crucial en la descolonización del museo es la exhibición de las verdades incómodas de la colonización. Solo con esa narrativa es posible dar cierre a lo que Lonetree denomina el “duelo irresuelto” para avanzar hacia la reconciliación. Una de esas verdades incómodas es el coleccionismo caníbal que dio origen a la creación de museos. El despojo indígena se desarrolló paralelamente al deseo colonial de poseer sus tierras, su gente y sus culturas, lo que impulsó el nacimiento de los museos como lugares de exhibición del triunfo de la empresa colonizadora. La reproducción de estos dispositivos de poder aún puede identificarse en museos como el de Quillota, donde la acumulación de colecciones arqueológicas fue incuestionada hasta hace poco. Lo que sí persiste, y es reforzado por las leyes patrimoniales chilenas y la ciencia, es la propiedad estatal del patrimonio arqueológico, la cual ha sido contestada en los últimos treinta años por movimientos indígenas como el atacameño/lickan-antay, mapuche, rapa nui y yagán.

Muy a menudo, opositores a la repatriación intentan deslegitimar los reclamos indígenas, argumentando que fueron los mismos antepasados de los reclamantes quienes entregaron los cuerpos hoy en disputa. Algunos lectores podrán pensar de esa manera también. En este libro, Te Herekiekie Herewini se refiere directamente a esta problemática cuando explica que algunos *Toi Moko* (cabezas tatuadas māori) fueron entregados por los propios *tupuna* (antepasados). Sin duda, prácticas similares se dieron en muchos territorios. Las motivaciones de las personas que permitieron la apropiación y en algunos casos comercialización de los cuerpos de sus ancestros nunca podrán conocerse con certeza. Sin embargo, las circunstancias históricas tienen mucho que decir.

Paradójicamente, en los tiempos en que coleccionistas buscaban activamente hacerse de “artefactos auténticos” y “restos humanos”, los pueblos

indígenas estaban sometidos a políticas genocidas y a fuertes presiones de aculturación. Las políticas genocidas, sumadas a las enfermedades importadas por los colonizadores, resultaron en dramáticos declives demográficos que alteraron patrones tradicionales de propiedad (Lonetree, 2012: 11). Objetos quedaron sin dueños y cuerpos sin descendientes que los reclamaran, muchos de los cuales fueron cedidos o vendidos por los mismos miembros de las comunidades que los encontraban. Las políticas de aculturación, por su parte, implicaron una “colonización de la mente” (Smith, 1999) que sin duda repercutió en las relaciones entre vivos y muertos. Estas fueron apoyadas por la empresa evangelizadora, que en muchos territorios indígenas convirtió a los ancestros y sus lugares de descanso en espacios prohibidos y punitivos. La zona andina es un claro ejemplo de ello. Destaca el caso atacameño/lickan-antay por el protagonismo del sacerdote Gustavo Le Paige en el proceso evangelizador y patrimonializador de las culturas indígenas, el cual incluyó un cambio en las creencias locales vinculadas a sus antepasados (cfr. Villanueva *et al.*, 2018). En Rapa Nui también fue clave el rol del sacerdote Sebastián Englert en la conversión religiosa y la apropiación de la cultura indígena. En este contexto, hay quienes pueden haber entregado los cuerpos de sus antepasados movidos por el adoctrinamiento religioso, otros por miedo y muchos por extrema necesidad. Por ello, enfatizamos que el debate en torno a la repatriación no puede dissociarse de los contextos históricos, sociales y económicos del coleccionismo, un contexto de explotación, opresión colonial y pobreza multidimensional que continúa afectando a la gran mayoría de los territorios indígenas. Quienes sostienen que los pueblos indígenas no tienen derecho a reclamar lo que fue entregado por sus antepasados ignoran estas duras verdades del colonialismo.

En el capítulo IX profundizamos en el activismo indígena en materia de repatriación y sus repercusiones en el ámbito científico. Adentrándonos en la discusión en torno a la descolonización de la investigación, sugerimos que atender a los argumentos ontológicos en los que se asientan los reclamos de repatriación nos entrega medios sustanciales para reevaluar prácticas y perspectivas contemporáneas para el estudio del pasado, toda vez que regresar a los valores y filosofías indígenas para estudiar sus culturas es central para comprender el pasado y contextualizar el presente. Reconocer, entender y

respetar esos valores y filosofías son medios efectivos para el desarrollo de metodologías de investigación que, basadas en la colaboración y el respeto, pueden comenzar a sanar el trauma histórico. Y lo que es aún más importante, son medios fundamentales para reconocer y respetar la humanidad y dignidad de los cuerpos indígenas.

La discusión en torno al tratamiento ético de cuerpos que ocupa ese capítulo nos lleva a reflexionar sobre la descolonización de la repatriación, tema que consideramos necesario adelantar en esta introducción. En su prólogo a este libro, Carina Jofré denuncia que las reglamentaciones nacionales sobre repatriación buscan regular los procedimientos y, con ello, controlar, intervenir y disciplinar los procesos y formas en que se expresan las demandas indígenas, contribuyendo así a reafirmar la soberanía nacional sobre los cuerpos y la supremacía científica como única forma válida de conocimiento. Como sugiere Jofré, este disciplinamiento evita las discusiones de fondo que suponen los cuerpos, el debate por los procesos genocidas físicos y ontológicos aún vigentes. Los capítulos que conforman este volumen demuestran que los pueblos indígenas en el país se han adelantado a estos procesos regulatorio-disciplinarios formulando sus propios protocolos de repatriación, redignificación y reentierro de sus cuerpos, informados en sus filosofías y ontologías. Mientras por décadas estos esfuerzos han sido invisibilizados por el discurso científico-estatal, en los últimos años hemos visto un creciente interés por apropiarlos. Por un lado, el gobierno se ha estado haciendo parte de las demandas *rapa nui* por la restitución del *Moai Hoa Haka Nana 'Ia* desde el Museo Británico de Londres, mediante campañas mediáticas y liderando negociaciones bilaterales; por otro, el Museo Nacional de Historia Natural se ha abierto a la discusión accediendo a demandas de los pueblos *yagán* y *rapa nui*. Estas son señales de la instalación del debate en la agenda pública y científica chilena, que por cierto celebramos; sin embargo, son también señales de una apropiación en ciernes que no debe ser aceptada sin cuestionamientos.

En el discurso científico-estatal, el debate se está abordando en términos de “repatriación y restitución de bienes patrimoniales”; ese fue precisamente el título de los encuentros que dieron lugar a la edición de este libro. Para comprender los alcances de este discurso dominante en proceso de forma-

ción, es preciso deconstruir los conceptos que lo ocupan. En este sentido, es pertinente el llamado que hace María Luz Endere (2000) a diferenciar las demandas emanadas desde comunidades indígenas de los reclamos sobre restitución solicitados por Estados nacionales.

Para estos efectos, Moira Simpson (1995) distingue entre *restitución* y *repatriación*. Restitución es la recuperación de objetos apropiados de manera ilícita y contraviniendo instrumentos jurídicos internacionales como las convenciones de la UNESCO de 1954 y 1970. Repatriación, en cambio, se emplea para materiales que, de acuerdo con la normativa internacional, son poseídos legalmente por las instituciones, pero que son reclamados por sus comunidades creadoras, propietarios tradicionales o descendientes, “desafiando las normas nacionales y las políticas de los museos, quienes sostienen la legalidad de sus derechos sobre las colecciones” (Simpson, 1995: 5, citado en Endere, 2000: 6). Endere amplía esta definición puntualizando que el término repatriación se basa en “la idea de devolver a los pueblos o comunidades originarias aquello de lo que han sido despojadas por las potencias coloniales o los Estados nacionales” (Endere, 2000: 6), distinción que contribuye a comprender la problemática de la repatriación en la escena nacional.

Siguiendo de cerca esta discusión conceptual, las editoras de este libro priorizamos el uso del término *repatriación*, toda vez que los reclamos son levantados por las comunidades descendientes para su regreso a sus propios territorios y no al Estado. Favorecemos este concepto porque consideramos resalta la noción de protagonismo vs. participación, y porque legitima los reclamos como enmarcados en movimientos de derechos indígenas. En esta lógica, es preciso aclarar que las acciones científico-estatales que están siendo promovidas como repatriaciones no son tales. El regreso del *Moai Hoa Haka Nana 'Ia* sería, en los términos en que lo está promoviendo el gobierno, una restitución, en tanto se trata de un acuerdo entre Estados en el cual el Reino Unido estaría restituyendo un “bien patrimonial” al Estado de Chile. Por su parte, la devolución de la colección Gusinde desde el Museo Nacional de Historia Natural (MNHN) al Museo Antropológico Martín Gusinde y la promesa de devolución de cuerpos desde la misma institución al Museo Antropológico P. Sebastián Englert de Rapa Nui (MAPSE) corresponderían más bien a traslados de colecciones.

Si bien se promueven como repatriaciones, están siendo tratadas como movimientos de “colecciones” entre instituciones controladas por una misma agencia estatal.

En estos casos, ni el Estado de Chile ni el del Reino Unido, ni tampoco el MNHN, se están haciendo cargo de los debates de fondo que, como advierte Jofré, suponen los cuerpos y objetos ceremoniales reclamados. Por el contrario, la discusión se centra en la misma lógica patrimonializadora y disciplinaria de la normativa patrimonial chilena. En estos casos, la preocupación no está centrada en los reclamos de justicia social y derechos humanos que sustentan estas demandas, sino en la evaluación de las condiciones de conservación de los cuerpos y objetos traspasados. Ejemplo doliente de esto es la instalación en las dependencias del MAPSE de monumentales *containers* que alojarán a los ancestros, debidamente acondicionados para su conservación. Estos ejemplos demuestran la continuidad intacta de los mismos fundamentos que justificaron su apropiación y fragmentación: la reafirmación de la soberanía nacional en los territorios, la supremacía de la ciencia occidental como único medio de conocimiento y la colonización ontológica y epistémica de los pueblos indígenas.

Es preciso aclarar que esta distinción conceptual que informa nuestro escrito es aún un tema por debatir. En algunos capítulos que conforman este volumen se prioriza el término restitución por sobre repatriación para referirse a los reclamos indígenas; en otros, se hace un uso indistinto de ambos conceptos. Por lo mismo, esta reflexión no pretende ser exhaustiva ni mucho menos definitoria. La nuestra es solo una invitación a un cuestionamiento crítico del lenguaje científico-estatal que reafirme los valores más fundamentales del movimiento. Cerramos esta reflexión volviendo a las palabras de Carina Jofré en su magnífico prólogo que reivindican el lenguaje como expresión desafiante de subjetividades disidentes y primer territorio de lucha. Es a partir de este territorio desde donde se comienza a descolonizar el debate en Chile para reafirmar la repatriación como un medio hacia la justicia, la reparación, la reconciliación y la sanación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Gail (ed.) (2004). *Reinventing the Museum: Historical and Contemporary Perspectives on the Paradigm Shift*. Walnut Creek: AltaMira.
- Appleton, Josie (2003). No bones about it. Tech Central Station — Where free markets meet technology. Recuperado de www.techcentralstation.com
- Clifford, James (1997). Museums as Contact Zones. *Routes: Travel and Translation in the late Twentieth Century* (pp. 188-219). Cambridge, MA, y Londres: Harvard University Press.
- De la Cadena, Marisol (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la “política”. *Tabula Rasa*, 33, 273-311. doi: 10.25058/20112742.n33.10
- Endere, María Luz (2000). Patrimonios en disputa. Acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria*, 57(1): 5-17.
- Fforde, Cressida (2004). *Collecting the Dead. Archaeology and the Reburial Issue*. Londres: Duckworth.
- Gnecco, Cristóbal (2014). Multivocalidad, años después. En M. C. Rivolta, M. Montenegro y L. Menezes (eds.). *Multivocalidad y activaciones patrimoniales. Arqueología: perspectivas desde Sudamérica*. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- Lonetree, Amy (2012). *Decolonizing Museums*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Said, Edward (1978). *Orientalism*. Nueva York: Pantheon Books.
- Smith, Laurajane (2007). Empty Gestures? Heritage and the Politics of Recognition. En H. Silverman y D. F. Ruggles (eds.). *Cultural Heritage and Human Rights*. Nueva York: Springer.
- Smith, Linda Tuhiwai (1999). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres y Nueva York: Zed Books. Dunedin: University of Otago Press.
- Villanueva Juan, Alonso, Pablo, y Ayala, Patricia (2018). Arqueología de la ruptura colonial: muros, chullpas, gentiles y abuelos en España, Bolivia y Chile en perspectiva comparada. *Estudios Atacameños*, 60, 9-30.

PARTE I

REPATRIACIÓN Y LA REDIGNIFICACIÓN
DE LOS ANCESTROS

CAPÍTULO I

LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS DE REPATRIACIÓN Y RESTITUCIÓN DE LOS ANCESTROS: PANORAMA INTERNACIONAL

Patricia Ayala Rocabado y Jacinta Arthur de la Maza

INTRODUCCIÓN

En este capítulo entregaremos un panorama internacional sobre los movimientos indígenas de repatriación y restitución en Norteamérica, Oceanía y Sudamérica. Comenzaremos reflexionando brevemente sobre el proceso histórico y político que llevó a conformar colecciones de cuerpos humanos y cultura material en museos e instituciones científicas de los mayores centros de poder político y económico en el mundo. Posteriormente, abordaremos la historia de los movimientos indígenas vinculados con el tratamiento de los cuerpos humanos, para demostrar que sus luchas, demandas y logros son el resultado de un largo proceso que comenzó con la colonización europea. Como lo plantea Fine-Dare (2002) para el caso norteamericano, los avances legales y éticos obtenidos a nivel mundial, son más que la respuesta al movimiento indígena desarrollado desde los años 60, son más que una reflexión de la crítica paralela a la antropología que emergió durante esos años y más que el símbolo de triunfo del fundamentalismo nativo en la vida americana. Para esta autora, la actual ley de repatriación en Estados Unidos no puede ser vista separada de la legislación previa, sus orígenes van hacia el holocausto que ocurrió cuando el 80 o 90% de la población indígena en América había muerto antes del siglo XIX. Después abordaremos los avances legales y éticos a nivel internacional, visibilizando sus ausencias y falencias, así como los primeros pasos que se están dando para revertirlas.

COLECCIONISMO, MUSEOS Y COLONIZACIÓN

Según Amy Lonetree (2012), intelectual nativo americana, toda reflexión sobre la descolonización pasa necesariamente por hablar de las duras verdades de la colonización. En este sentido, es importante mencionar que la

historia de los movimientos indígenas en América no puede dissociarse de la historia de la arqueología, la antropología y la museología, todos campos de conocimiento resultantes del colonialismo. La apropiación y el tratamiento científico de los cuerpos y restos humanos de sus ancestros se desarrolló paralelamente a las políticas de dominación, exterminio y asimilación de los pueblos indígenas. El movimiento centrífugo de colecciones arqueológicas y antropológicas daba cuenta de la violencia epistémica, simbólica y física ejercida por los colonizadores, a la vez que evidenciaba las conexiones políticas y económicas de las colonias con sus centros de poder. En este contexto, miles de cuerpos humanos fueron desenterrados de sus lugares de descanso para ser enviados a diversos museos alrededor del mundo, donde fueron puestos en exhibición o bien guardados en depósitos o laboratorios para su análisis y clasificación. Los museos europeos y estadounidenses se llenaron de colecciones provenientes de diferentes partes del continente americano, así como museos nacionales y regionales recibían numerosos hallazgos realizados en territorios indígenas. Como resultado de este proceso, actualmente se tienen grandes colecciones de cuerpos y restos humanos depositados en museos, universidades y centros de investigación en todo el mundo (Gänger, 2014).

En momentos en que las percepciones de la diversidad humana estaban profundamente arraigadas en nociones de determinismo biológico y valor racial, las interpretaciones y prácticas científicas se articularon con la ideología y práctica coloniales de la época. En estas circunstancias, el colonialismo facilitó la adquisición de restos humanos indígenas, al mismo tiempo que su excavación, recolección, análisis y exhibición apoyó y ayudó a dar forma a la empresa colonial (Fforde, 2002, 2004). Al entregar datos para la descripción y categorización de la diversidad racial, el análisis científico de los restos humanos indígenas demostró que los grupos humanos tenían diferentes estatus culturales, físicos e intelectuales, por lo que estaban sujetos a una jerarquía natural (Arthur, 2015). En este contexto, la colonización se concibió como natural e incluso biológicamente necesaria.

Influenciada por el tratamiento de los cuerpos humanos en la medicina occidental, la arqueología los convirtió tempranamente en objetos de estudio. Esta lógica colonizadora se reprodujo no solo al sacar a los cuerpos

indígenas de sus tumbas, sino también al exhibirlos, analizarlos y conservarlos, para lo cual en muchos casos tuvieron que desmembrarlos y descarnarlos (Ayala, 2008; Rodríguez, 2010; Vezub, 2009). Esta epistemología colonial de fragmentación de cuerpos y de sacarlos de sus territorios de origen estuvo acompañada además por la fragmentación de las colecciones al interior y entre museos, que guardaban y clasificaban cuerpos y objetos de un mismo sitio según su “materialidad”.

Desde el poder y autoridad científica, se ha considerado que la excavación de cementerios, la clasificación, análisis, exhibición y conservación de cuerpos y restos humanos deben ser aceptadas en favor de la historia de la humanidad, sin tener en cuenta sus consecuencias en las comunidades descendientes ni el contexto colonial en que se produjeron. Además, la apropiación y tratamiento científico de los cuerpos se ha realizado sin considerar su vínculo con las poblaciones indígenas contemporáneas. Y mientras en contextos coloniales sus creencias sobre la muerte fueron catalogadas como paganas, en la actualidad se les sigue considerando meras supersticiones. La imposición de la verdad y valores científicos como universales ha justificado el despojo de territorios y conocimiento indígena en pro de la historia de la humanidad, la cual ha sido construida exclusivamente sobre la base de parámetros occidentales. Han sido precisamente estas prácticas científicas colonizadoras las que, por su violencia física y epistémica, incidieron en los conflictos entre arqueólogos, antropólogos e indígenas.

Con la creación de los Estados nacionales, la arqueología aportó a los discursos nacionalistas ya sea con sus interpretaciones o con cuerpos, monumentos u objetos indígenas que permitían construir la historia de estas nuevas comunidades imaginadas. La temprana promulgación de leyes que reafirmaban la propiedad estatal del patrimonio arqueológico, así como su salvaguarda, protección y conservación, a la par de patrimonializar cuerpos y objetos arqueológicos indígenas, los nacionalizó (Ayala, 2014). Paralelamente, se reprodujeron dispositivos coloniales que apoyaban la supremacía de la cultura y valores occidentales sobre aquellos de los pueblos indígenas, quienes eran considerados parte del pasado y en franco proceso de asimilación y extinción, además de propiedad de la nación. Sin embargo, desde hace más de medio siglo los pueblos indígenas cuestionan estas prácticas

arqueológicas y museológicas, así como la universalidad de los valores científicos, y la apropiación de cuerpos y objetos que forman parte de sus comunidades y su acervo cultural.

HISTORIA DE LOS MOVIMIENTOS DE REPATRIACIÓN EN NORTEAMÉRICA Y OCEANÍA

A partir de la década de los 70, los movimientos nativo americanos de Estados Unidos, liderados por organizaciones como el Red Power y American Indians Against Desecration, cuestionaron el poder arqueológico para excavar, recolectar, exhibir y estudiar a sus ancestros. Asimismo, integraron la repatriación y el reentierro en sus agendas políticas, además de reclamar contra la apropiación de sus bienes culturales y el tratamiento de sus muertos (Fine-Dare, 2002). En 1978 entró en vigencia en Estados Unidos la ley sobre libertad de religiones, la American Indian Religious Freedom Act, que se transformó en el primer mecanismo jurídico para demandar el tratamiento ético, la repatriación y el reentierro de cuerpos humanos indígenas (Arthur, 2018). La visibilidad alcanzada por las demandas vinculadas con los restos humanos incidió de tal manera que comenzó a hablarse de un “movimiento indígena de repatriación”, el que para algunos autores tiene un propósito explícito de descolonización (Riding In, 2005). Tanto en Estados Unidos como en Canadá, este activismo de descolonización fue a su vez identificado con el Movimiento de Museo Nativo Americano, en cuyo corazón se instaló el activismo en torno a la repatriación (Arthur, 2015).

Los primeros reclamos de reentierro de los que se tiene registro se dieron a comienzos de los años sesenta, cuando nativos americanos agrupados bajo el American Indians Against Desecration comenzaron a exigir el reentierro de los cuerpos de sus antepasados (Endere, 2000). De manera simultánea, aborígenes australianos protestaban por la excavación de sus tumbas en Australia (Hubert, 1992; Fforde, 2004). En esos países, las solicitudes de repatriación y reentierro alcanzaron mayor visibilización en las décadas de los 70 y 80, en un contexto internacional favorable a estas demandas, ya que en 1970 la UNESCO entregó directrices para prohibir y prevenir la importación, exportación y transferencia ilícitas de propiedad de bienes culturales. En estas circunstancias y con una creciente visibilidad de las movilizaciones indígenas, los activistas nativos cuestionaron y protestaron en contra del estudio de los cuerpos de

sus ancestros, así como de su exhibición, almacenamiento y conservación en museos. Además, exigieron su inclusión en el ámbito museal y presionaron para repatriar los restos de sus antepasados, bienes funerarios y objetos de patrimonio cultural. Asimismo, disputaron las exhibiciones estereotipadas de sus historias y culturas; desafiaron la autoridad curatorial y la imposición de perspectivas occidentales, e impugnaron la legalidad de las colecciones museológicas. Este movimiento buscaba reformar el museo desde adentro, a través de la integración indígena a profesiones asociadas a museos, así como creando proyectos contrahegemónicos de museos comunitarios y centros culturales. Su objetivo principal era generar mayor conciencia sobre la historia de las relaciones asimétricas entre los pueblos indígenas, la ciencia y los museos.

Estos movimientos se acompañaron y se vieron reforzados por la crítica indígena en contextos académicos. Una figura central fue el historiador y activista Lakota Vine Deloria, quien en 1970 sentó las bases para la crítica a la antropología en su manifiesto “Custer died for his sins”. Si bien su lenguaje duro y cuestionamientos a la antropología fueron rechazados por la institucionalidad arqueológica de la época, las repercusiones de su trabajo se hicieron sentir años después en el cambio de relaciones entre arqueólogos e indígenas en Estados Unidos, así como en la elaboración de una serie de códigos de ética profesional (Biolsi y Zimmerman, 1997). Algo difícil de pensar en años previos, caracterizados por discusiones, confrontaciones y disputas, tomas de museos y sitios arqueológicos, intervenciones indígenas en las excavaciones, la prohibición de ingreso a ciertos arqueólogos e incluso el arresto de estos profesionales.

En Canadá, también en un contexto político favorable para las demandas nativas en la década de los 60, los Kwakiutl comenzaron a negociar con el Museo Nacional de ese país la devolución de objetos pertenecientes a potlatch¹, ceremonia que se encontraba prohibida desde 1885. En 1951 se derogó la ley antipotlatch, lo que derivó en su resurgimiento y en solicitudes de devolución

¹ Ceremonia practicada por los pueblos nativos de la costa del Pacífico tanto en Estados Unidos como en Canadá. En términos generales, se trata de un festín en el cual se observan las relaciones jerárquicas entre los grupos, las cuales se refuerzan mediante el intercambio de regalos y otras ceremonias. El anfitrión del potlatch muestra su riqueza e importancia regalando sus posesiones. Se podría decir que esta ceremonia consiste en cambiar regalos por prestigio, el cual se incrementa con el valor de los bienes distribuidos.

de los materiales asociados a ella. En 1967 el gobierno federal determinó que la devolución de dichos materiales podría llevarse a cabo cuando los nativos tuvieran museos en los cuales albergarlos. En 1979, la Sociedad Cultural de U'Mista en Vancouver y la Sociedad Nuyumbalees en Quadra Island abrieron sus puertas a la devolución de ítems sagrados de potlatch en Canadá (Fine-Dare, 2002). Destaca también el Comité de Repatriación de la Nación Haida, cuyo proceso comenzó a mediados de la década de 1990. En 1998 esta nación negoció su primera repatriación con el Museo Real de Columbia Británica (Royal BC Museum) y hasta la fecha han repatriado más de 500 antepasados desde Estados Unidos y el Reino Unido (Collison *et al.*, 2019). Actualmente, este país cuenta con una serie de códigos de ética que regulan las relaciones entre arqueólogos e indígenas y que se refieren al tratamiento de los cuerpos humanos.

Paralelamente a los procesos de Estados Unidos y Canadá, en Nueva Zelanda los māori trabajaban en protocolos para el cuidado apropiado de sus antepasados depositados en museos y también para su repatriación. Desde principios de la década de 1970, el expresidente del Museo Nacional, Maui Pomare, dedicó gran parte de su trabajo a la repatriación internacional y al establecimiento de un lugar de mana apropiado para los restos ancestrales de esta institución. Su labor motivó la creación del Programa de Repatriación Karanga Aotearoa (KARP). Según Arthur (2015), un precedente directo de este programa fue el seminario celebrado en el Museo Nacional en 1998. En asociación con representantes de la comunidad, este seminario se centró en el cuidado y manejo de los restos humanos. Al año siguiente, el Ministerio de Desarrollo māori organizó una segunda reunión, en la cual se destacó el imperativo de la participación māori en la repatriación, la necesidad de una organización para facilitar y liderar los procesos de repatriación, el requisito de que los māori desarrollaran su propia política de gestión para el cuidado de los restos humanos y decidieran sus lugares de descanso final, el establecimiento de un depósito provisional, y la necesidad de que el gobierno facilitara y financiara las repatriaciones. Como resultado, en 2003 el Gabinete acordó que el Museo de Nueva Zelanda Te Papa Tongarewa actuaría en nombre del gobierno para las repatriaciones. De este acuerdo resultó el Programa de Repatriación antes mencionado (Arthur, 2015). La mayor

repatriación ocurrió en 2014, cuando el Te Papa logró la devolución de 107 restos ancestrales māori y moriori desde el Museo de Historia Natural de Nueva York y de la Institución Charite de Berlín.

Por su parte, en Australia, durante los últimos veinte años ha habido una importante formalización del movimiento de repatriación iniciado por comunidades aborígenes, ahora también con participación de museos y el gobierno. Este último creó el Programa de Devolución de Bienes Culturales Indígenas, enfocado en las colecciones de los principales museos financiados por el gobierno australiano. Este programa también financia la Unidad de Repatriación del Museo Nacional de Australia, que repatría las colecciones del Museo Nacional a comunidades aborígenes y coordina los procesos de otros museos del país. Además, el gobierno de Nueva Gales del Sur inauguró un programa de repatriación independiente para la devolución de colecciones en poder del Servicio de Parques Nacionales y Vida Silvestre. Por su parte, las repatriaciones desde el extranjero son coordinadas por el Programa Internacional de Repatriación, el cual, al igual que las repatriaciones internas, funciona dentro del Departamento de Comunicaciones y las Artes del Ministerio de Comunicaciones. Varios estados australianos también han promulgado leyes sobre el retorno de restos humanos indígenas (Fforde, 2004; Hubert, 1992).

MOVIMIENTOS DE REPATRIACIÓN Y RESTITUCIÓN EN SUDAMÉRICA

En Sudamérica, las luchas indígenas por territorio, derechos culturales y autodeterminación no se asociaron, sino hasta entrada la década de los noventa, a demandas patrimoniales de inclusión, no excavación de cementerios, no exhibición, devolución, repatriación, restitución y reentierro de cuerpos humanos (Endere y Ayala, 2011). En algunos países del Cono Sur, como Chile, estos reclamos indígenas comenzaron en el marco de las políticas multiculturales de finales del siglo xx y se acentuaron durante el siglo xxi. En otros, como Argentina, estas demandas se desarrollaron en el contexto de políticas interculturales que reemplazaron, al menos en lo discursivo, al multiculturalismo. Por otra parte, existen también países sudamericanos en los que aún no se cuenta con este tipo de solicitudes indígenas.

El caso de Argentina es particularmente importante en Sudamérica porque es el primer país donde se promulgaron leyes provinciales de restitución y, más recientemente, una ley federal (Ametrano, 2015; Endere, 2000). Las primeras solicitudes de devolución en Argentina se realizaron en la década de los 90 y se vincularon a los cuerpos de conocidos caciques capturados durante la “Conquista del Desierto”. Posteriormente se incluyeron demandas de restitución de “indígenas privados de su identidad”, como los cuerpos cosificados por los inventarios de museos (Jofré, 2014). Hasta la fecha se han realizado varias restituciones y reentierros asociados a comunidades mapuche, tehuelche, mapuche-tehuelche y aché, las que han demandado al Museo de La Plata, el Museo Etnográfico, municipalidades, universidades y centros de investigación (Ametrano, 2015; Rodríguez, 2010, 2013; Verdesio, 2011). Cabe mencionar también que, producto de estos reclamos, varios museos nacionales retiraron los cuerpos y restos humanos de sus exhibiciones. El Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires ha tenido un rol protagónico en este sentido, destacando además por haber devuelto voluntariamente al Museo Nacional Te Papa de Nueva Zelanda, en 2004, una cabeza momificada de un guerrero māori que formaba parte de sus colecciones desde 1910.

En Uruguay destaca la restitución en 2002 del cacique Vaimaca Pirú desde Francia, la que fue concretada por el Estado. En este caso, los reclamantes iniciales fueron los integrantes de una asociación de descendientes de la nación charrúa llamada ADENCH. Sin embargo, debido al fracaso de sus gestiones ante el ex Museo del Hombre en París, el proceso terminó siendo apropiado por el Estado uruguayo (Verdesio, 2011). Los restos de este cacique quedaron en el Panteón Nacional del Cementerio Central, donde descansan también destacadas figuras del genocidio indígena.

Como veremos en el capítulo IX de este libro, Chile no cuenta con mecanismos legales que faciliten o regulen procesos de repatriación ni reentierro. En este escenario, el debate en torno a estos temas se ha dado en un contexto de disputas entre el Estado, los científicos y los pueblos indígenas. Hasta la fecha, los pocos casos de repatriación que han tenido lugar en el país han sido mayoritariamente impulsados por instituciones extranjeras. En 2007, el Museo Nacional del Indígena Americano (Estados Unidos) repatrió restos humanos a comunidades y organizaciones atacameña y aymara, las

que decidieron reenterrarlos. En 2010, la Universidad de Zúrich (Suiza) restituyó cinco individuos kawésqar a su comunidad, los que también fueron reenterrados. En 2011, el Museo de Etnografía de Ginebra (Suiza) restituyó cuatro individuos al Museo Miguel de Azapa de Arica, dos de ellos identificados como momias chinchorro. Un caso distinto es el de las repatriaciones rapa nui, quienes desde 2013 cuentan con un programa comunitario de repatriación de *Ivi Tupuna* o antepasados. Hasta la fecha, los rapa nui han concretado repatriaciones y restituciones desde museos e instituciones de Nueva Zelanda y Chile, y se encuentran en proceso de formalizar una restitución desde Noruega (Arthur, 2018). A estos casos se suma la solicitud de repatriación del moái de La Serena, gestionada por la comunidad indígena polinesica Ma'u Henua, y la petición de restitución del moái Hoa Haka Nana 'Ia al Museo Británico. Si bien en este último los reclamantes iniciales fueron el Consejo de Ancianos Rapa Nui, por motivos de la política del Museo Británico, y tal como en el caso uruguayo recién descrito, el proceso está siendo apropiado por el Estado chileno.

En 2003 comunidades quechua-aymara hablantes y otras organizaciones de Bolivia solicitaron al Museo de la Plata el retiro de exhibición de un cuerpo humano proveniente de Tiwanaku, lo que se concretó en 2006. Posteriormente pidieron la restitución de estos restos humanos, proceso que en la actualidad continúa con el apoyo del gobierno boliviano. En 2014, a través de las gestiones realizadas por la Unidad de Arqueología y Museos (UDAM), del Ministerio de Cultura y Turismo de Bolivia, se realizó la repatriación de la "Illa del Ekeko" (textil) desde el Museo de Bern en Suiza. En 2017 se repatriaron piezas arqueológicas de Argentina y Alemania. En 2018 se repatrió una pieza Tiwanaku desde Inglaterra. En 2019 se repatrió un cuerpo momificado, al parecer de origen incaico, desde la Universidad Estatal de Michigan en Estados Unidos. Tanto los objetos como el cuerpo repatriado se encuentran en el Museo Nacional de Arqueología².

² Comunicación personal con José Luis Paz, exjefe de la UDAM, 2020.

LEGISLACIÓN INTERNACIONAL

Junto con los procesos sociales descritos en el apartado anterior, la discusión en torno a la circulación de la propiedad cultural comenzó a ganar atención internacional en los años sesenta, cuando Estados nacionales y pueblos indígenas hicieron pública su preocupación por la apropiación de su patrimonio cultural. En particular, se reclamó la constante destrucción de sitios arqueológicos y el creciente mercado ilegal de arte y artefactos culturales, los que en su conjunto despertaron sensibilidades nacionalistas sobre la pérdida y apropiación del patrimonio cultural (Prott, 2009). Estos reparos y su atención pública llevaron a la promulgación de la Convención UNESCO sobre las medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la importación, la exportación y la transferencia de propiedad ilícitas de bienes culturales (París, 1970). El tratado se sumó a otro antecedente en la materia, la Convención UNESCO para la protección de bienes culturales en caso de conflicto armado (La Haya, 1954).

La adopción de la Convención UNESCO de 1970 fue la primera respuesta legal frente a la problemática de la circulación de propiedad cultural en contra de la voluntad de sus comunidades creadoras y descendientes. Sin embargo, los reclamos indígenas por la apropiación y tratamiento desigual de sus muertos seguían sin respuesta. Así, las acciones legales y políticas de la comunidad internacional por la protección de la propiedad cultural se acompañaron de un fuerte activismo indígena que se propuso posicionar el tema de la repatriación y el reentierro en la agenda mundial.

Las disputas entre organizaciones indígenas e investigadores por los reclamos indígenas sobre el tratamiento ético, repatriación y reentierro de sus ancestros se discutieron por primera vez en el Primer Congreso Mundial de Arqueología (World Archaeological Congress, WAC), que tuvo lugar en 1986 en Southampton, Inglaterra. Este debate resultó en el primer código de ética en esta materia, el Acuerdo de Vermillion sobre restos humanos, celebrado durante el Inter-Congreso WAC de 1989 en South Dakota, Estados Unidos (Matunga, 1991; Zimmerman, 2002). Ese mismo año se promulgó en Estados Unidos el primer cuerpo legal sobre repatriación: la Ley del Museo Nacional del Indígena Americano (National Museum of the American

Indian Act, NMAIA), que aplica específicamente a los museos del Smithsonian. Un año más tarde entró en vigencia una nueva ley a la que están sujetos todos los museos e instituciones científicas de Estados Unidos que reciben fondos federales, la Ley para la Protección de Tumbas Nativo Americanas y Repatriación (Native American Graves Protection and Repatriation Act, NAGPRA), de 1990.

En su conjunto, NMAIA y NAGPRA constituyen el primer esfuerzo de un Estado nacional por responder a las crecientes demandas indígenas de repatriación de sus ancestros, objetos funerarios y artefactos ceremoniales (Arthur, 2015). En particular, ambas leyes han sido celebradas como legislaciones ejemplares en materia de derechos humanos (Fine-Dare 2002; McKeown, 2013; Price, 1991; Riding In, 2005; Thornton, 2002; Trope y Echo-Hawk, 2000). Tanto NMAIA como NAGPRA fueron diseñadas en el espíritu de reparar desigualdades históricas producto del legado de prácticas coleccionistas, la continua desatención a las religiones y ritos funerarios indígenas, así como la clara contradicción en el tratamiento de tumbas indígenas y no indígenas (Lonetree, 2012). Estas leyes tuvieron un impacto significativo en el quehacer arqueológico y museológico de excavación de cementerios y exhibición, análisis y conservación de cuerpos y restos humanos indígenas.

En Argentina se promulgaron leyes provinciales de restitución para abordar casos específicos y, más recientemente, una ley federal (Ametrano, 2015; Endere, 2000). La Ley de Restitución (25.517/01) estableció que los museos deben poner a disposición de “los pueblos indígenas o comunidades de pertenencia que los reclamen” los restos humanos de aborígenes que formen parte de sus colecciones (art. 1). Asimismo, exige que “para realizarse todo emprendimiento científico que tenga por objeto a las comunidades aborígenes, incluyendo su patrimonio histórico y cultural, deberá contarse con el expreso consentimiento de la comunidad interesada” (art. 3). Esta norma, sin embargo, no establecía los requisitos que debían cumplir las comunidades para efectuar sus reclamos, el criterio que debían seguir los museos para dar lugar a los mismos, ni la forma de dirimir los eventuales conflictos. Por otra parte, esta ley requería la adhesión de las provincias para que fuera aplicable en sus territorios. Pasaron varios años sin que esta ley fuera reglamentada

en Argentina. Sin embargo, en 2010 el gobierno anunció su reglamentación mediante el Decreto 701. El documento establece que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) “será el encargado de coordinar, articular y asistir en el seguimiento y estudio del cumplimiento de las directivas y acciones dispuestas por la Ley 25.517”. Este instituto está facultado para “efectuar relevamientos tendientes a identificar los restos mortales de aborígenes que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas y propiciar su restitución”, coordinando sus acciones con los organismos competentes en la materia, en especial con el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Asimismo, este instituto podrá “recabar informes y emitir opinión sobre los emprendimientos científicos que tengan por objeto a las comunidades aborígenes, contemplados en el artículo 3° de la Ley 25.517”. Cabe destacar que este decreto autoriza a los organismos de investigación que tuvieran en su posesión restos mortales reclamados a solicitar una prórroga de hasta de 12 meses para concretar su devolución.

Los procesos de restitución argentinos se han caracterizado por su complejidad interna y pluralidad, ya que, a pesar de existir una ley federal, las legislaciones provinciales han dificultado su aplicabilidad e incluso frenado las demandas indígenas ante la imposibilidad de encontrar herramientas judiciales o políticas para solucionar estos problemas. Un ejemplo de ello es el del pueblo warpe, que lleva 11 años en este proceso, en que pese a la legislación nacional vigente y a haber interpuesto una demanda a la Defensoría de la Nación, las prácticas universitarias donde se albergan los cuerpos (Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo Prof. Mariano Gambier, de la Universidad Nacional de San Juan) y las leyes provinciales hacen difícil dar validez a la ley de restitución nacional. Entonces, los warpe se han focalizado en un trabajo político para continuar con este proceso, así como en generar protocolos y discusiones al interior de su comunidad respecto de este y otros temas (Jofré *et al.*, 2010).

En el caso chileno, la Ley de Monumentos Nacionales 17.288 (1970) declara los cementerios y cuerpos humanos indígenas provenientes de sitios arqueológicos como propiedad de la nación. En este país no se cuenta con una ley de repatriación y/o reentierro de cuerpos humanos indígenas, sino con un documento orientador del Consejo de Monumentos Nacionales (Endere

y Ayala, 2012). Por ello, un denominador común de las experiencias de repatriación y/o reentierro ha sido la ausencia de mecanismos que faciliten estos procesos, ya que el Consejo ha buscado regular los procedimientos, reafirmar la propiedad nacional de los restos humanos, validar la visión científica y restringir la participación indígena (Arthur, 2020; Ayala, 2019).

En Bolivia, en los últimos 10 años se han realizado una serie de cambios en la legislación relacionada con el patrimonio cultural. La nueva Ley de Patrimonio Cultural 530 fue promulgada en 2014 y en su Capítulo III: Restitución del Patrimonio Cultural de Bolivia, se refiere a la restitución y repatriación del patrimonio cultural boliviano en sus artículos 44 y 45. La institución encargada de dar curso a estos procesos en lo concerniente al patrimonio arqueológico es la Unidad Nacional de Arqueología (UDAM), y desde 2014 los objetos y cuerpos repatriados se resguardan en el Museo Nacional de Arqueología.

Hoy, el derecho de los pueblos indígenas al tratamiento respetuoso y a la repatriación de sus ancestros está reconocido en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Preocupada por las injusticias históricas que han sufrido los pueblos como resultado de la colonización, esta declaración reconoce la urgente necesidad de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas. En su artículo 11, sobre el derecho de los pueblos a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales, la declaración estipula que:

Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los Pueblos Indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres (art. 11.2).

En su artículo 12, esta declaración reconoce además el derecho de los pueblos indígenas a “manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas” (art. 12.1). Para ello, la declaración establece que “los Estados procurarán facilitar el acceso y/o la

repatriación de objetos de culto y de restos humanos que posean mediante mecanismos justos, transparentes y eficaces establecidos conjuntamente con los Pueblos Indígenas interesados” (art. 12.2).

HACIA UNA ÉTICA POLÍTICA EN EL TRATAMIENTO DE LOS ANCESTROS

Como vimos en los apartados anteriores, el activismo indígena, y, en segundo lugar, la colaboración de antropólogos, arqueólogos, museólogos, curadores y abogados, entre otros, han impulsado una serie de avances en materia de repatriación y reentierro de cuerpos humanos indígenas en el mundo. No solamente se han promulgado leyes como la NMAI, NAGPRA y las leyes estatales y federal de Argentina, sino que además se cuenta con programas de repatriación como el australiano, māori, haida y rapa nui, documentos orientadores y códigos de ética profesional que han sentado las bases de reconocimiento y respeto para una relación renovada entre indígenas, científicos y funcionarios museales y estatales. Sin embargo, este proceso no ha estado libre de críticas y posiciones abiertamente opuestas a la repatriación y el reentierro. Para algunos investigadores, se trata de una disputa entre ciencia y religión; para otros, de demandas puramente políticas, aunque también están aquellos que creen que es un problema meramente legal (Verdesio, 2011). Ciertamente, reducir la repatriación y el reentierro a un conflicto entre ciencia y religión, conlleva reproducir lógicas coloniales a partir de las cuales Occidente es dueño de la razón y el resto del mundo de lo irracional y por ende sujeto a conquista y dominación. Limitar los reclamos indígenas de repatriación y reentierro a este conflicto es ciertamente una estrategia política efectiva de los opositores, ya que se basa en imágenes y un contexto que permite considerar a los activistas de la repatriación como creacionistas irracionales (Arthur 2015, 2016; Dumont, 2003). Frente al argumento de que se trataría de demandas netamente políticas sin sustento cultural por las dificultades de trazar una continuidad histórica directa entre los demandantes y los restos humanos y objetos demandados, se debe recordar que las reivindicaciones identitarias son políticas y están siendo constantemente resignificadas (Smith, 2007). Por otro lado, centrar este debate en una discusión netamente jurídica empobrece el análisis, ya que deja de lado, conscientemente, los aspectos culturales de la cuestión (Rodríguez, 2012).

Según Verdesio (2011: 3), cuando una comunidad indígena reclama los restos de un antepasado no se trata de creencias ridículas o de supersticiones, sino más bien del ejercicio de un derecho que el resto de la sociedad ha tenido y ellos no: disponer de sus muertos de la manera que reclaman tanto sus tradiciones como sus prácticas sociales y culturales del presente. Por ello, plantea este investigador, no debería prestarse atención a las posturas que sostienen que a los indígenas hay que tratarlos como al resto de la población y, por lo tanto, no otorgarles lo que consideran privilegios especiales (epistémicos y jurídicos). Es precisamente porque los indígenas nunca fueron tratados de manera igualitaria que se debe legislar para evitar que estas injusticias vuelvan a repetirse y reparar el daño causado.

Como explica Riding In (2005), la actual desigualdad de los pueblos indígenas es producto del colonialismo en sus diversas formas. En particular, deriva de la lógica colonial que atribuye al colonizador una conciencia de tener derecho a todo, que lo faculta a negarle al colonizado el respeto y los derechos de los que el resto goza (Riding In, 2005: 53). Entonces, el debate de la repatriación y reentierro de cuerpos humanos indígenas no es entre ciencia y religión; tampoco es un tema meramente político o legal. Se trata de una problemática originada por el colonialismo y atravesada por aspectos culturales, políticos y legales, en circunstancias en que existen grupos humanos que gozan de todos los derechos sobre sus muertos y otros, como los indígenas, a quienes esos derechos les han sido sistemáticamente negados.

En esta discusión es relevante la definición de la ética política que propone Hamilakis, es decir, una ética situada políticamente, que toma partido, que reconoce la contingencia e historicidad de la acción humana, el nexo que vincula el conocimiento y el poder, y que produce “regímenes de verdad” específicos. Son éticas que reconocen las desigualdades y asimetrías de poder y la necesidad de adoptar una postura que se alinee con ciertos intereses y grupos (Hamilakis, 2007: 25). En este contexto, este autor llama la atención sobre la necesidad de reexaminar las posturas éticas, a menudo despolitizadas, adoptadas por los arqueólogos y otros actores relevantes en diferentes temas, entre los que menciona la repatriación, el reentierro, el tratamiento de los muertos y los problemas indígenas. De acuerdo con Hamilakis, durante los últimos años los asuntos éticos se eliminaron del conflicto y se convirtieron

en una cuestión de regulación para las organizaciones profesionales. El debate ético fue instrumentalizado y profesionalizado a través de códigos de ética y leyes, con su consecuente estancamiento y despolitización. Por ello, se debe analizar estos problemas desde la ética política, que constituye la reflexividad arqueológica más profunda y penetrante. Cabe preguntarnos en qué medida los procesos de repatriación y reentierro están cumpliendo con los propósitos descolonizadores esperados por sus activistas; de qué manera están aportando a subsanar las desigualdades e injusticias sociales; cuál es el grado de participación indígena; y cómo se integran las epistemologías y valores indígenas en la legislación y códigos de ética actuales.

Para responder a estas interrogantes analizaremos brevemente la legislación internacional vigente. Las leyes de repatriación norteamericanas son, ante todo, leyes de derechos humanos (Trope y Echo Hawk, 2000). Según Arthur (2015), la ley NAGPRA en particular ha sido recibida por los movimientos indígenas y el mundo académico como un gesto sin precedentes de una nación para comenzar a reparar la historia de genocidio y las violaciones cometidas contra los nativos americanos, además de una oportunidad para que la comunidad científica corrija los errores del pasado. Sin embargo, dicha ley no llegó sin un acalorado debate, en tanto no tuvo los efectos descolonizadores que los nativos americanos esperaban. Al centro de este debate se encuentra la crítica indígena respecto del no reconocimiento de los valores y opiniones nativos sobre su pasado.

En este contexto, la ley NAGPRA presenta ciertas carencias fundamentales que le impiden reconocer y representar fielmente los derechos e intereses de los pueblos nativos americanos. Si bien la aprobación de esta ley marcó un hito en el cambio en las relaciones entre estas poblaciones y los museos, universidades y agencias federales, la toma de decisiones y la voz autorizada sigue recayendo en la ciencia y sus expertos, que a menudo ignoran los entendimientos, percepciones y relaciones indígenas con los materiales sujetos a repatriación (Arthur, 2015). Por ejemplo, el proceso para determinar la filiación cultural de cuerpos y restos indígenas se basa fundamentalmente en evidencia científica. A pesar de que los estatutos reconocen las tradiciones orales y la evidencia etnográfica como fuentes para determinar esta filiación, la implementación de esta ley ha demostrado que casi siempre se da primacía

a la evidencia científica sobre las tradiciones orales y otras formas de conocimiento (Thomas, 2000: 240). A estos problemas de procedimientos se añade el del lenguaje de la ley NAGPRA, ya que, al estar articulada en torno a un léxico religioso, es instrumental a la estrategia política de los científicos contrarios a la repatriación. Al asociar a los pueblos indígenas con la religión irracional, este cuerpo legislativo despeja el camino para que la ciencia asuma la voz culturalmente familiar y seductora de la razón (Arthur, 2015: 273).

Por otro lado, a pesar de que las leyes norteamericanas reconocen la soberanía de las tribus indígenas reconocidas por el gobierno federal, no consideran la repatriación como un acuerdo de nación a nación debido a que, en concreto, los involucrados en los procesos de repatriación son las tribus y las organizaciones nativas hawaianas, por una parte, y por otra los museos, pero no el gobierno federal. Por las razones antes expuestas, la ley NAGPRA ha sido cuestionada por activistas e intelectuales indígenas, quienes no ven reflejados en esta legislación sus valores y percepciones de mundo ni su objetivo de descolonización (Riding In, 2005).

La experiencia nativo americana demuestra que el lenguaje y los procedimientos de repatriación con sesgo occidental no deben aceptarse sin problemas, sino que se deben reconocer como una estrategia política efectiva que sirve a los propósitos de los científicos contrarios a la repatriación. En contraposición al caso norteamericano, Arthur (2015) advierte que la experiencia māori ha mostrado el poder transformador de los conocimientos indígenas y su efectividad para contrarrestar los discursos hegemónicos. En este caso, en lugar de la afiliación cultural, el componente clave del proceso de repatriación es la “procedencia”, la que da por sentado asuntos de afiliación y se puede probar sobre la base de conocimientos culturales. Además, este programa garantiza la participación y voz māori en todos los procedimientos de repatriación y considera los procesos como acuerdos de nación a nación.

La reflexión en torno al potencial descolonizador de la repatriación nos lleva a cuestionarnos sobre el grado de autonomía de las comunidades y el nivel de intervención o apropiación del Estado y sus expertos en estos procesos. Retomamos las palabras de Endere (2000: 5) respecto de la necesidad de distinguir las demandas efectuadas por comunidades indígenas a las instituciones de los países donde están establecidas o a terceras naciones, de los

reclamos levantados por Estados nacionales sobre la restitución de bienes culturales que fueron objeto de tráfico ilícito o apropiación ilegal durante conflicto armados, o producto de excavaciones arqueológicas y exportación de piezas en contextos coloniales. En este sentido, Simpson (1997) distingue entre restitución y repatriación. Mientras que emplea el término *restitución* cuando se trata de objetos robados o apropiados ilícitamente en contravención con las leyes internacionales y las convenciones de la UNESCO de 1954 y 1970, reserva el término *repatriación* para aquellos materiales que son poseídos legalmente de acuerdo con las normas internacionales, pero que son reclamados por sus propietarios tradicionales o sus descendientes, desafiando las normas nacionales y las políticas de los museos, que sostienen la legalidad de sus derechos sobre las colecciones (Simpson, 1997: 5). Para Endere (2000: 6), el término repatriación además responde a la idea de devolver a los pueblos o comunidades originarias aquello de lo que han sido despojadas por las potencias coloniales o los Estado nacionales. Estas definiciones aluden a la importancia de definir quién presenta las demandas de devolución: ¿las comunidades indígenas, el Estado o los expertos?, y el por qué y cómo se llevan a cabo estos procesos.

Esta discusión es especialmente importante en el Cono Sur, donde las lógicas y procesos locales no establecen estas diferencias conceptuales, sino que usan los conceptos de repatriación y restitución como sinónimos. En general, en el caso argentino no funcionan las definiciones de Simpson (1997), de modo que lo que en el contexto norteamericano se llama repatriación, en Argentina se denomina restitución (Jofré, 2014), cuando en su gran mayoría se trata de solicitudes realizadas por comunidades y organizaciones indígenas, aunque con el apoyo de especialistas. De acuerdo con la Resolución N° 360/2012 del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), que crea el Programa Nacional de Identificación y Restitución de Restos Humanos Indígenas, “se entiende como restitución de restos humanos las acciones de carácter material y simbólico que posibilitan la devolución de los mismos, en el marco de reconocimiento del derecho indígena y de la reivindicación política, histórica y cultural, la identidad y el respeto hacia los Pueblos Originarios para el fortalecimiento de sus identidades” (Res. 360/2012, art. 2).

Para Endere (2000: 15), la diferencia conceptual propuesta por Simpson (1997) podría tener sentido en los reclamos referidos a restos humanos de conocidos caciques de la historia argentina. En los casos de Inakayal y Mariano Rosas, las solicitudes de devolución fueron realizadas con anterioridad a la promulgación de la Ley de Restitución de 2001, por lo que tuvieron que promulgarse leyes especiales que desafentaran estos restos humanos del patrimonio nacional. Inicialmente, la restitución de Inakayal fue solicitada mediante un proyecto de ley presentado por el senador radical Solari Irigoyen, quien reivindicó a este cacique como héroe nacional. Si bien su iniciativa contó posteriormente con el aval de representantes indígenas, lo hicieron en otros términos, es decir, lo justificaron en el contexto de las reivindicaciones indígenas en general y como un tema de derechos humanos (Endere, 1998). Por otro lado, la restitución de Mariano Rosas fue inicialmente solicitada por un diputado a instancia de una descendiente indígena; este pedido, a pesar de los conflictos que suscitó, sirvió de disparador para que se unieran la comunidad ranquelina, un genealogista especializado en los linajes ranquelinos y el gobierno provincial para impulsar otro proyecto que resultó exitoso (Endere, 2020). Debido a la participación y protagonismo del gobierno, el término repatriación no sería aplicable en estos casos, sino que es más adecuado referirse a estos como reclamos de restitución, a lo que se suma el hecho de que se dieron dentro del territorio nacional. Sin embargo, la intervención del Estado en estos procesos no debe invisibilizar la participación indígena³. Respecto de esta última, cabe mencionar que los reclamos de restitución de restos humanos al Museo de la Plata se remontan a varias décadas atrás y se generaron a partir del activismo de algunos líderes destacados, como Lorenzo Cejas Pincén (Endere, 1998). En todo caso, destaca el protagonismo de los pueblos indígenas en esta temática una vez promulgada la Ley de Restitución. Sin perjuicio de los alcances conceptuales, la tendencia en Argentina apunta a distinguir entre restitución para devoluciones desde museos nacionales a comunidades indígenas en el país y repatriación para devoluciones desde el extranjero

³ Comunicación personal con Mariela Rodríguez.

hacia el territorio nacional, así como devoluciones de restos desde museos argentinos a instituciones extranjeras con el aval de autoridades nacionales⁴ (Endere, 2020).

En Chile se habla tanto de repatriación como de restitución. Considerando las definiciones de Simpson (1997), se identifican casos de restitución impulsados por la Universidad de Zúrich y el Museo de Etnografía de Suiza. En cambio, en el caso rapa nui el concepto de repatriación se utiliza en los mismos términos que en Estados Unidos y Nueva Zelanda, y se vincula a reclamos surgidos y gestionados por las propias comunidades indígenas. A ello se suma la repatriación realizada desde el Museo Nacional del Indígena Americano, ya que los restos humanos fueron entregados y reenterrados por sus comunidades de origen. Sin embargo, como veremos en el capítulo IX, es un caso difícil de clasificar pues fue el museo norteamericano el que inició los primeros acercamientos a estas comunidades y ofreció la devolución de estos restos humanos, acorde con su política de repatriación. Por otro lado, el caso atacameño tiene la particularidad de que enfatiza la palabra *devolución*, ya que las colecciones reclamadas siguen estando en el Museo de San Pedro de Atacama y no han salido de su territorio de origen.

PALABRAS FINALES

En este capítulo señalamos que la apropiación de cuerpos y objetos indígenas proporcionó los medios científicos para demostrar la superioridad racial de Occidente, y legitimar así el despojo de tierras indígenas y el genocidio de sus poblaciones. La formación de los primeros museos nacionales donde se destinaban estas colecciones contribuyó a estos discursos raciales al exhibir una retórica de poder que justificaba la colonización como una necesidad biológica (Fforde, 2014). Desde hace más de medio siglo, pueblos indígenas alrededor del mundo han problematizado las relaciones hegemónicas que facilitaron el surgimiento de disciplinas como la arqueología, la antropología y la museología, y han cuestionado su poder, autoridad, control y

⁴Hasta la fecha se han efectuado repatriaciones a Canarias, España, Nueva Zelanda y Paraguay.

tratamiento de los cuerpos de sus ancestros y objetos sagrados. Los valores científicos, tan defendidos como universales, han ocupado un lugar central en este debate. La tendencia internacional evidencia cambios disciplinarios, legales y éticos, así como relaciones renovadas entre arqueólogos, profesionales de museos y miembros de comunidades indígenas. Sin embargo, aún es una perspectiva marginal en relación con la arqueología y museología dominantes.

Como nos propusimos demostrar, acorde nuestro posicionamiento político en este tema, las demandas de repatriación y restitución tanto en Norteamérica y Oceanía como en Sudamérica forman parte y son el resultado de una larga historia de activismo indígena por autodeterminación y derechos culturales y territoriales. En estos procesos han participado también investigadores de distintas disciplinas e instituciones, pero no han sido ellos la fuerza motora, sino aliados o detractores, de los reclamos referidos a la apropiación y tratamiento científico de los cuerpos humanos de sus ancestros. En este sentido, coincidimos con Riding In (2005) en el potencial descolonizador de estas demandas, en tanto si bien no pueden desandar o revertir los efectos del colonialismo, sí pueden avanzar hacia su reparación. Por ello, es importante enfatizar que el debate internacional sobre la repatriación va más allá de un problema ético referido a las prácticas científicas; se vincula —sobre todo— con un tema de justicia, reparación, reconciliación y sanación de las consecuencias y el trauma producido en los pueblos indígenas por la colonización y los Estados nacionales. En este contexto, un nuevo trato con estas poblaciones pasa necesariamente por reconocer el tratamiento diferencial que se les ha dado respecto de sus muertos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ametrano, Silvia (2015). Los procesos de restitución en el Museo de la Plata. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 17(2), 1-13.
- Arthur, Jacinta (2015). *Reclaiming Mana. Repatriation in Rapa Nui* (Tesis doctoral). University of California, Estados Unidos.
- (2016). “Neocriacionismo” revisitado. *Repatriação e Ontologias Rapanui. Incerteza Viva. Dias de Estudo* (pp. 139-150). São Paulo: Bienal São Paulo.

- (2018). Repatriación indígena en el Museo Rapa Nui. Santiago: Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Ayala, Patricia (2008). *Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*. Santiago: Línea Editorial IIAM / Universidad Católica del Norte.
- (2014). Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños*, 49, 69-94.
- Biolsi, Thomas, y Zimmerman, Larry (1997). *Indians and Anthropologists: Vine Deloria Jr., and the Critique of Anthropology*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Collison, Nika Jisgang; Bell, Lucy; K'awaas, Sdaahl; y Neel, Lou-ann (2019). *Indigenous Repatriation Handbook*. Victoria: Royal British Columbia Museum.
- Dumont, Clayton W. (2003). The Politics of Scientific Objections to Repatriation. *Wicazo Sa Review*, 18(1), 109-128.
- Endere, María Luz (1998). *Collections of Indigenous Human Remains in Argentina: The Issue of Claiming a National Heritage* (tesis para optar al título de MA in Museum and Heritage Studies). University College London, Inglaterra.
- (2000). Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria*, 57, 5-17.
- (2020). Restitution Policies in Argentina: The Role of The State, Indigenous Peoples, Museums, and Researchers. En Cressida Fforde, H. Keeler y T. McKeown (eds.). *The Effects of Repatriation: Healing and Wellbeing* (pp. 188-207). Nueva York: Springer.
- Endere, María Luz, y Ayala, Patricia (2011). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica. Un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungará*, 44(1), 39-58.
- Fine-Dare, Kathleen (2002). *Grave Injustice. The American Indian Repatriation Movement and NAGPRA*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Fforde, Cressida (2002). Collection, Repatriation and Identity. En C. Fforde, J. Hubert y P. Turnbull (eds.). *The Dead and their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice* (pp. 25-46). Londres y Nueva York: Routledge.
- (2004). *Collecting the Dead. Archaeology and the Reburial Issue*. Londres: Duckworth.
- Gänger, Stephanie (2014). *Relics of the Past: the collecting and study of pre-columbian antiquities in Peru and Chile, 1837-1911*. Nueva York: Oxford University Press.
- Hamilakis, Yannis (2007). From Ethics to Politics. En Y. Hamilakis y P. Duke (eds.). *Archaeology and Capitalism: From Ethics to Politics* (pp. 15-40). Walnut Creek, California: Left Coast Press.

- Hubert, Jane (1992). Dry Bones or Living Ancestors? Conflictive Perceptions of Life, Death and the Universe. *International Journal of Cultural Property*, 1, 105-127.
- Jofré, Carina (2014). The mark of the Indian still inhabits our body. En A. Haber y N. Sheper (eds.). *After Ethics: ancestral voices and post disciplinary worlds in archaeology* (pp. 55-78). Nueva York: Springer.
- Jofré, Carina; Biasatti, Soledad; y González, Gabriela (2010). Los fantasmas capitalistas de una arqueología de los muertos y desaparecidos. En C. Jofré (comp.). *El regreso de los muertos y las promesas del oro: patrimonio arqueológico en conflicto* (pp. 169-193). Córdoba: Brujas.
- Lonetree, Amy (2012). *Decolonizing Museums*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- McKeown, Timothy (2013). *In the Smaller Scope of Conscience. The Struggle for National Repatriation Legislation, 1986-1990*. University of Arizona Press.
- Matunga, Hirini (1991). The Maori Delegation to WAC 2: Presentation and Reports. *World Archaeological Bulletin*, 5.
- Paredes, Bea (2015). *¡No estamos muertos! Voces mapuche lafkenche del Bío-Bío: Valoración y efectos de la práctica arqueológica y antropológica física* (tesis de título). Universidad de Concepción, Chile.
- Price, H. Marcus (1991). *Disputing the Dead. U.S. Laws on Aboriginal Remains and Grave Goods*. Columbia y Londres: University of Missouri Press.
- Prott, Lyndel V. (ed.) (2009). *Witnesses to History. A Compendium of Documents and Writings on the Return of Cultural Objects*. París: UNESCO.
- Riding In, James (2005). Decolonizing NAGPRA. En W. A. Wilson y M. Yellow Bird (eds.). *For Indigenous Eyes Only. A Decolonization Handbook* (pp. 53-66). Santa Fe: School of American Research.
- Rodríguez, Mariela Eva (2010). *De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)* (Tesis doctoral) Georgetown University. Estados Unidos. Recuperado de <http://repository.library.georgetown.edu>
- (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En C. Crespo (comp.). *Tramas de diversidad: patrimonio y pueblos originarios* (pp. 67-100). Buenos Aires: Antropofagia.

- Simpson, Moira (1997). *Museum and repatriation. An account of contested items in Museum collections in the UK, with comparative material from other countries*. Londres: The Museum Association.
- Smith, Laurajane (2007). Empty Gestures? Heritage and the Politics of Recognition. En H. Silverman y D.F. Ruggles (eds.). *Cultural Heritage and Human Rights* (pp. 159-171). Nueva York: Springer.
- Thomas, David (2000). *SkullWars*. Nueva York: Basic Books.
- Thornton, Russell (2002). Repatriation as Healing the Wounds of the Trauma of History: Cases of Native Americans in the United States of America. En C. Fforde, J. Hubert y P. Turnbull (eds.). *The Dead and their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice* (pp. 17-25). Londres y Nueva York: Routledge.
- Trope, Jack F., y Echo-Hawk, Walter R. (2000). The Native American Graves Protection and Repatriation Act. Background and legislative history. En D. Mihesuah (ed.). *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?* (pp. 123-168). Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Verdesio, Gustavo (2011). Entre las visiones patrimonialistas y los derechos humanos: Reflexiones sobre restitución y repatriación en Argentina y Uruguay. *Corpus, Archivos Virtuales de la Alteridad*, 1(1). doi: 10.4000/corpusarchivos.989
- Vezub, Julio (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*. doi: 10.4000/nuevomundo.57810
- Zimmerman, Larry J. (2002). A Decade After the Vermillion Accord: What Has Changed and What Has Not? En C. Fforde, J. Hubert y P. Turnbull (eds.). *The Dead and their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice* (pp. 91-98). Londres y Nueva York: Routledge.

CAPÍTULO II

E TE RAU AROHA, ĀTA HOKI ATU KI RAPA NUI.

QUERIDOS ASESORADOS, REGRESEN GENTILMENTE A RAPA NUI

Te Herekieke Herewini

INTRODUCCIÓN

Tūpuna es la palabra māori para “antepasados”. Es una palabra antigua que deriva de las lenguas ancestrales de Hawaiki (tierras ancestrales de origen) de los māori de Aotearoa Nueva Zelanda, las cuales se encuentran a lo largo de lo que hoy en día se denomina Polinesia. Los idiomas tienen la aplicación práctica de asegurar la comunicación entre los miembros de su comunidad, pero también transmiten un profundo *mātauranga* (conocimiento) entre sus miembros y a través de las generaciones. Para los māori existen muchos elementos, cualidades y valores que se traspasan desde nuestros *tūpuna* (antepasados); algunos de ellos son *mauri* (fuerza vital), *rangatiratanga* (linaje de jefes o de jefatura), *mana* (prestigio), *tapu* (sagrado) y *whakapapa*, nuestras genealogías e historias que conectan a la/las *whānau* (familia/familias), *hapū* (subtribus), *iwi* (tribus) con lugares, ubicaciones y nuevas conexiones con otros pueblos (Broughton, 1979: 5-9; Sadler, 2014: 60-65; Sole, 2005: 5-8).

*Ehara i te mea nō inaianei te aroha
Nō ngā tūpuna i tuku iho i tuku iho¹*

Extracto de un *waiata* (canción) compuesta por Eru Timoko Ihaka (1876-1937)

RESPECTO POR LOS TŪPUNA

Los māori continúan honrando a los *tūpuna* con la misma integridad contenida en el *tikanga* (práctica y filosofía tradicional) de tiempos antiguos y, como

¹ Este atributo que llamamos compasión no es una manifestación reciente sino una cualidad de nuestros antepasados.

en el pasado, seguimos guardando luto, ofreciendo dignidad y respeto a través del *tangihanga* (Mead, 2003: 133-150), un proceso funerario comunitario que reúne a *whānau*, amigos y colegas de trabajo para honrar, compartir historias y secretos, así como para dar un importante reconocimiento al paso de nuestros seres queridos del mundo físico al de nuestros *tūpuna*, a *wāhi ngaro* (lugares secretos y desconocidos), a *Hawaiki nui* (gran Hawaiki), a *Hawaiki roa* (Hawaiki expandido) y a *Hawaiki pāmamao* (Hawaiki distante). Más recientemente, con el arribo del cristianismo, existen conceptos adicionales de otros lugares de descanso espiritual donde los seres queridos pueden residir. Sin embargo, considerando lo anterior, no importa el lugar donde descansan los espíritus de los seres queridos que han partido, la preferencia es que vuelvan a unirse a los miembros de *whānau* (familia/familias) que partieron de *te ao kōkōkō* (el mundo físico) antes que ellos. Se espera que los seres queridos vayan a una creciente reunión *whānau* (familiar) en el mundo espiritual, donde los *tūpuna* y sus descendientes se re-unen.

Actualmente, los restos físicos de los seres queridos son depositados en una serie de lugares de descanso, como los *urupā* (cementeros), que pueden estar en el territorio de *whānau* o los *urupā* pertenecientes a pueblos, ciudades o consejos regionales. En épocas más tradicionales, después de que los *tangata kōiwi* (restos óseos māori) eran extraídos del cuerpo, podían ser colocados en *waka tūpāpaku* (urnas funerarias tradicionales māori) para luego unirse a los miembros de su *whānau* (familia/familias) en *wāhi tapu* (depósitos sagrados) situados en diversos lugares de un territorio tribal. Para proteger los *tangata kōiwi* de las tribus enemigas se colocaban en lugares como cuevas de muy difícil acceso y localización (Te Rangi Hiroa, 1966: 424-425).

ARRIBO DE LOS *PAKEHĀ* (EXTRANJEROS/EUROPEOS/GENTE BLANCA)

En su mayoría, los antepasados de los polinesios proceden de pueblos austro-nesios del sudeste de Asia, que fueron los primeros en migrar a Vanuatu, hace unos 3.000 años. En alguna instancia posterior a dicha migración, nuestros ancestros melanesios arribaron y se mezclaron con la población que ya estaba allí, y luego, una rama de estos pueblos migró a Fiji, Samoa y Tonga y a otras islas a través de la Polinesia, incluyendo Hawái, Rapa Nui y Aotearoa. Los

pueblos austronesios y del Pacífico se convirtieron en unos de los mejores navegantes del mundo. Fueron los primeros en descubrir y colonizar la mayoría de las islas de la Polinesia (Anderson, Binney y Harris, 2014: 16-39).

Entonces llegaron los *Pākehā*. El primero que arribó a Aotearoa fue Abel Tasman, en 1642, representando a los Países Bajos; luego, en 1769, llegó el capitán James Cook en el ENDEAVOUR representando a los británicos, a los franceses y a otros exploradores en busca de nuevas tierras y recursos para adquirir y colonizar. Con el correr del tiempo, todas las islas polinésicas, excepto Tonga, fueron colonizadas por naciones europeas o americanas, incluyendo a Aotearoa Nueva Zelanda, que fue colonizada por el gobierno británico en 1840, el reino de Hawai'i, ilegalmente derrocado por ciudadanos de Estados Unidos en 1893, Rapa Nui por Chile en 1888, la parte occidental de las Islas Samoaanas por Alemania entre 1900 y 1914, y posteriormente por Nueva Zelanda entre 1914 y 1962. La porción oriental de las islas de Samoa fue colonizada por Estados Unidos en 1900. El grupo de las Islas Marquesas, así como las islas Tuamotu y Sociedad, empezaron a formar parte del territorio de Francia desde 1840.

En Waitangi, en la bahía de islas de Aotearoa (Nueva Zelanda), el 6 de febrero de 1840 los británicos firmaron el Te Tiriti o Waitangi, un tratado internacional entre la corona británica y los jefes tribales māori. Este documento dispuso que la corona y sus representantes gobernarían Aotearoa Nueva Zelanda, mientras que las tribus māori aseguraron su propiedad de las tierras, los bosques, los sitios de pesca y *taonga* (artículos atesorados).

Desde la llegada del capitán James Cook en 1769 hasta 1840, una serie de artículos culturales māori fueron muy apetecidos por los exploradores, balleneros, cazadores de focas, comerciantes, misioneros y funcionarios gubernamentales. Estos *taonga* incluían artículos hechos de *pounamu* (jade), mantos finamente tejidos de plantas nativas, así como *Toi moko* (cabezas momificadas tatuadas) (Lee, 1983: 85, 145; Salmond, 2004: 119). Inicialmente, los māori se mostraron reacios a comerciar *Toi moko* y existen relatos históricos en los que se señala que fueron obligados a entregar cabezas. Sin embargo, con el correr del tiempo algunos *rangatira* (jefes) intercambiaron cabezas de guerreros enemigos y *rangatira* caídos en batallas (McLintock, 2009; Te Awekotuku y Nikora, 2007: 48). El Museo Te Papa alberga a más de 190 *Toi moko*, la mayoría de las cuales fueron repatriadas desde instituciones extranjeras. Las investigaciones realizadas

por el Te Papa indican que puede haber otras 20 *Toi moko* en el extranjero, lo que sugeriría que entre 210 y 250 *Toi moko* fueron sacadas, intercambiadas o robadas entre 1769 y alrededor de 1840. En muchas ocasiones, estos antepasados pasaron a ser propiedad de la realeza europea o de familias adineradas de toda Europa y América, y residían en gabinetes de curiosidades.

A partir de la firma del tratado Te Tiriti o Waitangi, con el establecimiento del gobierno británico y la llegada de colonos de Gran Bretaña, Europa, Australia y América, un nuevo grupo de personas comenzó a comerciar los restos ancestrales de los māori y moriori. A menudo estos coleccionistas de restos óseos estaban asociados con museos coloniales recién establecidos en el país (Herewini y Jones, 2016: 3). Las investigaciones llevadas a cabo por el Te Papa indican que por lo menos 950 restos óseos māori y moriori fueron sacados al extranjero. Esta cifra no incluye *Toi moko*. Existen muchas razones por las que los restos ancestrales indígenas se comercializaron activamente en toda Australia, Norteamérica, Sudamérica y países europeos. A partir de mediados del siglo XIX se establecieron nuevas instituciones académicas en los países europeos y occidentales. Las instituciones médicas adquirieron restos óseos indígenas para estudiarlos. La ciencia occidental, como la frenología y las asociadas al darwinismo social, como la eugenesia, también fomentaron el examen y estudio de restos humanos indígenas como medio de confirmación de la mal concebida pirámide de superioridad racial entre los diferentes grupos humanos (Smith, 2012: 52). Aunque la frenología, el darwinismo social y la eugenesia han caído en desgracia académica desde hace mucho tiempo, su legado permanece en miles de restos indígenas que se mantienen a puerta cerrada en los museos, las facultades de medicina y las instituciones académicas (Museo de Historia Natural de Londres, 2015; Solomon y Forbes, 2011: 216-220).

EL COLECCIONISMO LLEGA A AOTEAROA

Luego de la Segunda Guerra Mundial, en 1948 el gobierno de Nueva Zelanda compró la Colección Oldman. Esta colección de *taonga* y restos humanos fue reunida por William Ockerlford Oldman (1879-1949), quien coleccionó activamente *taonga* procedentes de Oceanía, incluyendo la Polinesia. Esta colección se encontraba en Londres durante la Segunda Guerra Mundial

y sobrevivió los bombardeos durante dicho periodo. A su llegada a Nueva Zelanda, partes de la colección fueron distribuidas entre el Museo del Dominio (Museo Nacional de Nueva Zelanda de ese entonces) y otros museos del país, entre ellos el Museo Conmemorativo de la Guerra de Auckland, el Museo Canterbury, el Museo Otago y otros museos regionales (*Te Papa Press*, 2004: 242-243). Los *taonga* de Rapa Nui, que incluían un *puoko* (cabeza ancestral), fueron trasladados al Museo Canterbury en Otautahi (Christchurch) para su cuidado y exhibición. En 1992, la propiedad legal de la colección se confirió a la Junta del Museo de Nueva Zelanda Te Papa Tongarewa, mediante una ley del Parlamento de Nueva Zelanda (Gobierno de Nueva Zelanda, 1992: 11); sin embargo, la colección permaneció distribuida por todo el país.

BUSCANDO EL REGRESO DE TŪPUNA Y KARĀPUNA

*Tukuna mai he kapunga oneone hei tangi*²

Dicho tradicional māori de origen tribal Te Arawa

Desde que los restos ancestrales de los māori y moriori salieron de Aotearoa Nueva Zelanda y Rēkohu (islas Chatham), muchos de sus descendientes buscaron activamente su regreso a casa. A lo largo de los años, las solicitudes de retorno fueron desoídas por los museos e instituciones de todo el mundo; sin embargo, a mediados de la década de 1980 los *tūpuna* comenzaron a regresar a Aotearoa desde Australia, el Reino Unido y Austria (Herewini y Jones, 2016: 4). El movimiento local para repatriar los restos ancestrales de los māori y moriori desde las instituciones extranjeras creció. En 2003, el Museo de Nueva Zelanda se convirtió en el agente encargado, en representación del Gobierno de ese país (Ministerio de Cultura y Patrimonio, 2004), de conseguir el retorno internacional de *kōiwi tangata* (restos óseos māori), *kōimi tangata* (restos óseos de moriori) y *Toi moko* (cabezas tatuadas momificadas). Para administrar este programa, Te Papa creó el Programa de Repatriación de Karanga Aotearoa,

² Dame un puñado de tierra de mi tierra natal para que pueda sentir el espíritu de mis antepasados y sollozar.

con un conjunto específico de metas y objetivos, así como principios generales clave, entre los cuales se incluían los siguientes:

- El papel del gobierno es de facilitación; no declara propiedad de *kōiwi tangata*;
- La repatriación desde instituciones y personas del extranjero solo se realiza de mutuo acuerdo;
- No se efectuará ningún pago por *kōiwi tangata* a las instituciones extranjeras;
- Se debe identificar los *kōiwi tangata* como originarios de Nueva Zelanda;
- Los māori participarán en la repatriación de los *kōiwi tangata*, incluyendo la determinación de los lugares de descanso final, cuando sea posible;
- La repatriación de los *kōiwi tangata* se llevará a cabo de manera culturalmente apropiada.

Cabe destacar que el programa cuenta con el apoyo de un Grupo Asesor de Repatriación, el cual está integrado por expertos māori y moriori, líderes y ancianos que asesoran sobre *tikanga* (práctica y filosofía tradicional), *te reo māori* (idioma māori), asesoramiento normativo de alto nivel sobre temas de repatriación indígena y sobre la forma de superar los obstáculos internacionales de repatriación. Entre los miembros de este panel, antiguos y actuales, figuran la difunta Dorothy “Bubbles” Mihinui (Te Arawa), el difunto Sir Hugh Kawharu (Ngāti Whātua), el difunto Sir Paul Reeves (Te Āti Awa), el difunto Te Aue Davis (Ngāti Maniapoto), el expresidente Edward Ellison (Ngāi Tahu), el presidente profesor Pou Temara, Derek Lardelli (Ngāti Konohi, Rongowhakaata, Ngāti Kaipoho), el profesor Pare Hopa (Tainui), Alfred Preece Jnr (Moriori, Ngāti Mutunga), Hokimoana Te Rika-Hekerangi (Ngāi Tūhoe), Te Kanawa Pitiroi (Ngāti Tuwharetoa), Aroha Mead (Ngāti Awa), Haami Piripi (Te Rarawa), Te Taru White como ex Te Papa Kaihautū (colider māori de Te Papa) (Te Arawa), Michelle Hippolite como ex Te Papa Kaihautū (Tainui), el doctor Arapata Hakiwai como Kaihautū de Te Papa, así como representantes de *iwi* en residencia en el Te Papa desde 2003 hasta la actualidad.

Entre 2003 y 2020, el Programa de Repatriación de Karanga Aotearoa ha repatriado con éxito más de 590 restos ancestrales māori y moriori de instituciones extranjeras y está trabajando para repatriar otros 600 *tūpuna* y *karāpuna* (ancestros moriori) en el futuro.

SOLICITUD DE REPATRIACIÓN

En marzo de 2014, Te Papa recibió una solicitud formal de repatriación del Programa de Repatriación de Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna, para pedir la devolución de su *tupuna*, que formaba parte de la Colección Oldman. La carta también confirmaba a Jacinta Arthur como su coordinadora de repatriación y representante de enlace. Como se indicó, aunque Te Papa es el administrador de la Colección Oldman, los restos físicos y todos los *taonga* de Rapa Nui fueron transferidos al Museo de Canterbury de Otautahi (Christchurch). El Programa de Repatriación Karanga Aotearoa administró la solicitud de repatriación a través de Te Papa, incluyendo la búsqueda de recomendaciones de apoyo del Comité Asesor de Repatriación, el Kaihautū actual de Te Papa, el doctor Arapata Hakiwai y el directorio de Te Papa. Karanga Aotearoa también informó y mantuvo al tanto de este proceso al Ministerio de Relaciones Exteriores y Comercio, al Ministerio de Desarrollo Māori y al Ministerio de Cultura y Patrimonio, así como a la Embajada de Chile en Wellington. Según el Museo de Canterbury, la demora en la consideración de esta solicitud de repatriación se debió a los dos grandes terremotos que afectaron a la ciudad en septiembre de 2010 y febrero de 2011. En 2017, Puamiria Parata-Goodall (Ngāi Tahu) fue designada para presidir el Comité Asesor Māori del Museo de Canterbury, nombramiento con el cual la solicitud de repatriación de Rapa Nui se transformó en un asunto importante de apoyar y avanzar. En un periodo muy breve desde el nombramiento de Puamiria, tanto el Museo de Canterbury como el Te Papa estuvieron de acuerdo y trabajaron en conjunto para retornar el *tūpuna* originario de Rapa Nui.

Para lograrlo, ambos museos acordaron celebrar la ceremonia inicial de repatriación en el Museo de Canterbury, donde la delegación rapa nui y funcionarios del gobierno chileno realizarían un *mihī* (saludo) y *tangi* (luto) con su *tūpuna* y luego procederían al Marae Tuahiwi (Ngāi Tūahuriri, rama de

Ngāi Tahu), al norte de Christchurch, para oficialmente *poroporoaki* (despedir) al antepasado. Ambos museos trabajaron en conjunto con la Embajada de Chile en Wellington. La Embajada de Nueva Zelanda en Santiago de Chile estableció un enlace con el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio del gobierno de Chile y la representante rapa nui del gobierno, Tarita Alarcón Rapu, para garantizar el retorno seguro del *tūpuna* a Rapa Nui. También hubo una adición tardía a la repatriación, ya que el Museo de Otago albergaba un *puoko*, cráneo ancestral de Rapa Nui, y buscaron un acuerdo con el Programa de Repatriación Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna para devolver este ancestro durante este mismo periodo. Para asegurar el retorno seguro de ambos *tūpuna* a Rapa Nui, se acordó que serían recibidos por la delegación rapa nui en el Museo de Canterbury y luego serían despedidos oficialmente en Tuahiwi marae el sábado 27 de enero de 2018.

Cabe destacar que la delegación Rapa Nui que viajó a Aotearoa Nueva Zelanda incluyó a “Piru” Huke Atan, Joaquín “Nizo” Tuki Tepano, Carlos Edmunds Paoa, Mario Tuki Villanueva, José Rapu Haoa, Lynn Rapu Tuki, Tarita Rapu Alarcón (y su hijo Tamaroa), Moana Rapu Sanhuesa y su coordinadora de repatriación, la doctora Jacinta Arthur.

Los dos *tūpuna* de Rapa Nui, apoyados por la delegación de Rapa Nui y funcionarios del gobierno chileno, reunieron a variados representantes de los museos de Ngāi Tahu, Canterbury y Te Papa, el alcalde de Christchurch, altos dirigentes cívicos y representantes del gobierno de Nueva Zelanda, incluyendo a la honorable Carmel Sepuloni, ministra de Desarrollo Social y Discapacidad, ministra adjunta de Arte, Cultura y Patrimonio, así como ministra adjunta de los Pueblos del Pacífico. La relevancia y la profunda riqueza de esta experiencia para Sepuloni, neozelandesa de ascendencia tongana y samoana, ha permitido que el gobierno de Nueva Zelanda siga examinando la manera en que responde a temas de repatriación tanto en su país como en el resto del mundo.

Kua tīmata te hikoi o te rau aroha ki te wā kāinga, ki Rapa Nui³.

³ A partir de este momento comenzó el viaje de regreso de los seres queridos a Rapa Nui.

DISCUSIÓN

En primer lugar, deseo reconocer a nuestros *whanaunga* (parientes) de Rapa Nui: nō reira e te tātai tuakana, e te tapu, e te mana, e te tino rangatiratanga o Te Pito o Te Whenua, arā Ko Rapa Nui, ka nui te mihi, ka nui te aroha ka nui te manaakitanga ki a koutou. Tangi tonu te ngākau ki a rāua ngā tūpuna e te tokorua nei kua hoki atu ki te wā kāinga. Moe mai kōrua e te rau aroha, moe mārie.

Fue un privilegio ser parte de esta repatriación desde Aotearoa Nueva Zelanda a Rapa Nui. Puede que haya llevado cerca de cuatro años de negociaciones y trabajo de intermediación para completarlo; sin embargo, finalmente se logró con respeto, dignidad y con una conexión duradera entre nuestros *tūpuna* y nuestro *whanaunga* a lo largo del Te Moananui-a-Kiwa (océano Pacífico). Esto es solo una parte de la historia; la parte más importante debe ser contada por el pueblo de Rapa Nui y sus representantes en sus propias palabras, desde su perspectiva y con su respectivo *mana*. Espero poder reflexionar sobre su *kōrero* en el futuro.

Es importante para esta discusión centrar la narrativa de la repatriación en un marco de respeto por nuestros *tūpuna*. Ya sea que provengan de Aotearoa o Rapa Nui, compartimos el mismo legado polinésico. Nuestras *whakapapa* (genealogías) nos conectan, así como la comprensión de la *hononga* (relación) entre las dimensiones física y espiritual. También tenemos un fuerte sentido de conexión, así como una comprensión del impacto de la colonización en nuestras respectivas comunidades y la sensación de pérdida, desesperanza y frustración que esto puede acarrear. En última instancia, desde Nueva Zelanda Aotearoa, *kaimahi* (trabajadores) māori del Te Papa, el Museo de Canterbury, el Museo de Otago, el Ministerio de Cultura y Patrimonio, y el Ministerio de Relaciones Exteriores y Comercio, aportaron liderazgo en sus respectivos lugares de trabajo para lograr el retorno seguro de estos *tūpuna*. También deseo reconocer la tremenda labor de Puamiria Parata-Goodall, presidenta del Comité Asesor Māori del Museo Canterbury, y de los altos representantes del mismo museo, incluida Sarah Murray, por trabajar en colaboración con el Te Papa para facilitar esta repatriación.

La repatriación de los seres queridos es una antigua tradición en la Polinesia que se remonta a los primeros antepasados, como Tāwhaki y Karihi, cuyos padres, Hema y Urutonga, fueron capturados por extranjeros denominados Ponaturi y llevados a algún lugar en el océano. Hema fue asesinado y sus huesos fueron colgados y exhibidos en la casa de reuniones de Ponaturi, mientras que Urutonga se convirtió en su sirviente cautivo y cada mañana, antes de que saliera el sol, notificaba a los Ponaturi dormidos para que desaparecieran bajo los mares antes de que los rayos del sol los mataran. Para salvar a su madre y también para recuperar los *kōiwi* (huesos) de su padre, los hermanos espionaron y recolectaron información sobre los Ponaturi para entender sus fortalezas y debilidades, y elaboraron una estrategia para superar a estos *ngarara* (monstruos) usando sus debilidades contra ellos. A través de esta estrategia, Tāwhaki y Karihi lograron matar a los Ponaturi, salvar a su madre y recuperar los *kōiwi* de su padre (Mead, 1996: 32-36). Desde mi punto de vista, esta historia y *kōrero* proporcionan un marco y una estrategia claros de cómo los maori pueden lograr la repatriación de manera positiva. Obviamente, sin la dimensión tradicional de agredir físicamente a nadie.

Esta conexión con nuestros antepasados permanece hasta hoy, por lo que era lógico para mí que los antepasados *rapa nui* necesitaban regresar a casa, pero nosotros en Te Papa también queríamos reconocer la conexión entre nuestros dos pueblos. De modo que, cuando la delegación *rapa nui* manifestó su deseo de pasar unos días en Te Whanganui-a-Tara (Wellington City) antes de la ceremonia de entrega en Otautahi (Christchurch), agradecemos la oportunidad de acogerla y tuvimos la suerte de recibirla en el Marae Hongoeka en Plimmerton. Después del *pōwhiri* en Hongoeka, nuestros parientes *rapa nui* se sintieron como en casa y compartimos *vananga* (discusiones), *hakaora* (tiempo para relajarse), *kai* (comida), música, y el amor por la planificación y las estrategias.

El retorno de estos *tūpuna* a Rapa Nui es indicación de que nuestros respectivos viajes conjuntos como *whanaunga* solo han comenzado. Podemos continuar trabajando juntos, y compartir información y estrategias para lograr más repatriaciones de *tūpuna* y *taonga* en el futuro.

En mi opinión, es importante que los pueblos indígenas dirijan, gestionen y decidan la planificación y puesta en práctica de nuestras respectivas estrategias de repatriación; sin embargo, sería un descuido de mi parte

olvidar que también es importante que los pueblos indígenas busquen la ayuda y el apoyo de aliados que tengan la experiencia y conocimiento sobre el campo de la repatriación.

Mis observaciones al trabajar en el campo de la repatriación desde octubre de 2007 son que el éxito de la repatriación proviene de una combinación de factores, entre ellos:

- Financiamientos apropiados de nuestros respectivos gobiernos.
- Apoyo y experiencia de nuestros *kaumātua* (ancianos y ancianas de reputación de nuestras comunidades), así como expertos en repatriación, incluyendo el conocimiento de cuestiones indígenas de alto nivel y la manera de superar las barreras de repatriación.
- Establecimiento de iniciativas de repatriación lideradas por indígenas, que se enmarquen y apoyen en el *tikanga* (práctica y filosofía tradicional) indígena.
- Aplicación de una estrategia pragmática, con metas, objetivos y principios generales claros de apoyo a la repatriación.
- Apoyo de los organismos gubernamentales y ministerios asociados que faciliten el alcance de metas y objetivos de las aspiraciones de repatriación de los indígenas, en conformidad con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP), 2007.

Otro resultado de la repatriación de estos *tūpuna* a Rapa Nui es que la honorable Carmel Sepuloni se sintió tan conmovida que fomentó una mayor comprensión y apoyó la repatriación de los restos ancestrales de los pueblos māori, moriori y del Pacífico albergados en instituciones de todo el país. Como indiqué anteriormente, mediante sus investigaciones el Programa de Repatriación de Karanga Aotearoa pudo identificar al menos 1.200 māori y moriori albergados en instituciones extranjeras. Con el apoyo y recursos adicionales del Ministerio de Cultura y Patrimonio, las primeras investigaciones preliminares, posteriores a la repatriación de Rapa Nui, han revelado que más de 3.000 restos ancestrales māori y moriori siguen albergados en museos e instituciones de todo el país y se requiere mucho trabajo para repatriar estos *tūpuna* y *karāpuna*

a sus *rohē* (regiones) en toda la Te-Ika-a-Māui (Isla Norte), Te Waipounamu (Isla Sur) y Rekohu (Islas Chatham). Algunos podrán decir que parece más fácil para los neozelandeses creer que la “recolección” o el robo de restos ancestrales māori y moriori desde sus *wāhi tapu* ocurrió en un pasado distante y que la repatriación ocurre por iniciativa de instituciones extranjeras. En realidad, muchos neozelandeses permanecen ciegos ante los miles de restos humanos māori y moriori que se encuentran en museos de todo el país y que requieren no solo de una repatriación, sino también de las dimensiones adicionales de restitución y reconciliación con las respectivas *iwi* (tribus māori) e *imi* (tribus moriori).

La simple solicitud de repatriación de su *tūpuna* por parte de nuestra *whanaunga* en Rapa Nui ha demostrado a quienes trabajamos en el campo de la repatriación indígena en Aotearoa que aún existe una compleja relación entre la práctica tradicional de la museología y la ética, la cual descansa en una perspectiva occidental, construida sobre una larga historia que incluye el “robo”, el “coleccionismo”, el “comercio” y la “propiedad” de cuerpos indígenas, y cómo esta visión de “propiedad” persiste hasta el día de hoy (Museo de Historia Natural de Londres, 2015; Prebble, 2012; Reischek, 1930: 215; Solomon y Forbes, 2011: 2016-220). El cambio positivo hacia el futuro es que las perspectivas, los *tikanga*, los valores y la ética indígena participen activamente y desafíen la práctica tradicional de los museos y, mediante este proceso, permitan a la humanidad y al *aroha* crear un nuevo tipo de museología. Todavía queda un largo camino por recorrer, pero el cambio se producirá.

HE POROPOROAKI KI A MAMA PIRU

A veces se comparten momentos y encuentros con personas que perduran por siempre en la memoria. El impacto de Mama Piru en las personas que conoció en el marae Hongoeka, Te Papa en Wellington City y en el marae Tuahiwi nunca será olvidado. Para mí, Mama Piru tenía *mana* y a través de su *wairua* pudo conectarse con los *tūpuna* tanto de Aotearoa como de Rapa Nui. Mama Piru se movía fácilmente entre *te ao kikokiko* (mundo físico) y *te ao wairua* (mundo espiritual), y era inquebrantable en la transmisión de su *mātauranga* (conocimiento) y *aroha*. *He mana wahine, he mana tohunga mai*

ngā rā o mua. Dicho en palabras simples, una mujer de *mana* (poder), bien versada en las antiguas costumbres y conocimientos. *Haere rā e kui, moe mai rā, moe mārie*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Athol; Binney, Judith; y Harris, Aroha (2014). *Tangata Whenua An Illustrated History*. Auckland, Aotearoa Nueva Zelanda: Museo de Conmemoración de Guerra de Auckland War.
- Broughton, Ruka (1979). *The origins of Ngaa Rauru Kaitahi*. Wellington, Aotearoa Nueva Zelanda: Universidad Victoria de Wellington.
- Gobierno de Nueva Zelanda (1992). *Ley del Museo de Nueva Zelanda Te Papa Tongarewa de 1992*. Wellington, Aotearoa Nueva Zelanda.
- Herewini, Te Herekiki, y Jones, J. (2016). A partnership approach to repatriation: building a bridge from both sides. *Tuhinga: Records of the Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa. The Journal of Scholarship and Mātauranga*, 27, 1-9.
- Lee, Jack (1983). *I have named it the Bay of Islands...* Auckland, Aotearoa Nueva Zelanda: Hodder and Stoughton.
- McLintock, A. H. (2009 [1966]). Pomare 1, Whetoi or Whiria'. *An Encyclopedia of New Zealand*. Recuperado de www.TeAra.govt.nz
- Mead, Sidney Moko (1996). *Tāwhaki The Deeds of a Demigod*. Auckland, Aotearoa Nueva Zelanda: Reed.
- (2003). *Tikanga Living By Māori Values*. Wellington, Aotearoa Nueva Zelanda: Huia.
- Ministerio de Cultura y Patrimonio Te Manatū Taonga (2004). *Repatriation of Koiwi Tangata Maori (Maori Ancestral Remains) Letter*. Wellington, Aotearoa Nueva Zelanda: Ministerio de Cultura y Patrimonio Te Manatū Texto inédito.
- Museo de Historia Natural de Londres (2015). Statement on Zimbabwean Human Remains. Recuperado de www.nhm.ac.uk
- Prebble, Ray G. (2012). Reischek, Andreas. *Diccionario de Biografía de Nueva Zelanda*. Recuperado de www.TeAra.govt.nz
- Reischek, Andreas (1930). *Yesterdays in Maoriland*. Auckland, Aotearoa Nueva Zelanda: Wilson & Horton.

- Sadler, Hone (2014). *Ko Tautoro Te Pito O Tōku Ao A Ngāpuhi Narrative*. Auckland, Aotearoa Nueva Zelanda: Auckland University Press.
- Salmond, Anne (2004). *The Trial of the Cannibal Dog Captain Cook in the South Seas*. Auckland, Aotearoa Nueva Zelanda: Penguin Books.
- Smith, Linda Tuhiwai (2012). *Decolonizing Methodologies. Research And Indigenous Peoples*. 2ª ed. Dunedin, Aotearoa Nueva Zelanda: Otago University Press.
- Sole, Tony (2005). *Ngāti Ruanui: A History*. Wellington, Aotearoa Nueva Zelanda: Huia.
- Solomon, Maui, y Forbes, Susan (2011). Indigenous Archaeology: A Moriori Case Study. En Caroline Phillips y Harry Allen (eds.). *Bridging the Divide: Indigenous Communities and Archaeology into the 21st Century* (pp. 213-232). California: Leftcoast Press.
- Te Awekotuku, Ngahuia, y Nikora Linda, Waimarie (2007). *Mau moko. The World of Māori Tattoo*. Auckland, Aotearoa Nueva Zelanda: Penguin Viking.
- Te Papa Press (2004). *Icons Ngā Taonga From The Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa*. Wellington, Aotearoa Nueva Zelanda.
- Te Rangi Hiroa, Sir Peter Buck (1966). *The Coming of the Maori*. Wellington, Aotearoa Nueva Zelanda: Maori Purposes Fund Board.

CAPÍTULO III

HACIA LA REDIGNIFICACIÓN DE LOS “GENTILES”. UN INTENTO DE DESCOLONIZACIÓN DE LAS TEORÍAS, PROTOCOLOS Y MANUALES MUSEOGRÁFICOS EN SAN PEDRO DE ATACAMA A TRAVÉS DE LA REIVINDICACIÓN Y PRÁCTICAS INDÍGENAS ATACAMEÑAS (1960-2020)¹

Jimena Cruz Mamani, Guadalupe Anza Anza, Timoteo Cruz Salvatierra
y Tomás Cruz López

INTRODUCCIÓN

Cuando recibimos la invitación para escribir este artículo, pensamos que era una valiosa oportunidad de contar nuestro trabajo con las colecciones del Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige (MAGLP)² a partir de la experiencia indígena y nuestra relación especial con los antepasados, nuestros “abuelos³”.

En este capítulo se analizan y describen, sobre la base de la experiencia propia, los procesos descolonizadores que se han dado dentro del MAGLP para el respeto y resignificación de los “abuelos”, proceso que involucra también un reconocimiento de derechos indígenas.

La investigación científica en el territorio atacameño tiene como referencia importante las investigaciones arqueológicas iniciadas por Gustavo Le Paige durante la segunda mitad del siglo xx. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo xix hasta el presente ha habido exploraciones, misiones y proyectos de investigación en la región atacameña, en los cuales muchos gentiles fueron excavados y cuyas osamentas y objetos han sido depositados en diferentes museos, uno de ellos, el Museo Arqueológico Gustavo Le Paige.

¹ Dedicado a la memoria de Santiago Ramos y todos trabajadores y trabajadoras atacameños que han sido parte de la historia y que iniciaron su viaje a la otra vida. Al padre Gustavo Le Paige, que edificó un museo para los jóvenes atacameños.

² Unidad del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige, Universidad Católica del Norte.

³ Abuelos o gentiles son los términos que usan los originarios atacameños para referirse a los habitantes prehispánicos de Atacama. Investigadores y visitantes del museo les llaman “momias”.

Si bien la comunidad científica ha reconocido al Museo Gustavo Le Paige como una institución importante por sus colecciones únicas y su aporte al desarrollo científico de la arqueología y la bioantropología y del conocimiento sobre el pasado en la región, las comunidades atacameñas han interpretado las excavaciones arqueológicas, sobre todo en cementerios, como profanaciones e interrupción del descanso de los antepasados. El Museo Gustavo Le Paige ha quedado representado como un lugar de apropiación del pasado atacameño, con prácticas diferentes de la tradición local. En este contexto, los funcionarios atacameños que trabajan en el Museo, generalmente en puestos subalternos, han sido considerados en algunas ocasiones por otros comuneros atacameños como “partícipes de esta usurpación”. Sin embargo, cabe señalar que precisamente han sido los trabajadores atacameños del Museo Gustavo Le Paige quienes han demostrado preocupación por mantener la dignidad y sacralidad de los cuerpos indígenas prehispánicos, según las prácticas indígenas.

En el imaginario de muchos atacameños, el Museo no solo es visto como un lugar de profanación de lo sagrado, sino también como un lugar lejano. Las actividades científicas, incluso sociales, del Museo Gustavo Le Paige se han involucrado poco con la dinámica de la comunidad.

Algunos atacameños afirman que el respeto a los ‘abuelos’ ha disminuido en la educación familiar y principalmente en la escolar, ya que en esta última se otorga un mayor valor al conocimiento arqueológico que a ‘las tradiciones y las costumbres locales’ (Ayala, 2017: 77).

A pesar de que el museo ha creado oficinas de enlaces con la comunidad, estos relacionamientos no han sido siempre exitosos. El museo es considerado desde lo atacameño como un mundo externo dedicado a la ciencia, una ciencia que no se ha involucrado con su realidad ni con su entorno. En muy pocas ocasiones lo atacameño ha tenido un lugar relevante dentro del museo, a pesar de esfuerzos manifiestos; y es que precisamente estos esfuerzos del museo muchas veces se enfocan desde la subalteridad del “indio” y no del diálogo en posiciones de igualdad.

En 2007, al interior del Consejo de Pueblos Atacameños⁴, uno de los consejos más contestatarios de la comunidad atacameña de Atacama la Grande, surgió la iniciativa de solicitar el retiro de los cuerpos. Este Consejo ha liderado importantes reclamos ante situaciones ambientales, políticas y culturales. Uno de estos reclamos fue precisamente el retiro de los cuerpos de las salas de exhibición del Museo. Este malestar lo sentía la comunidad hacía mucho. En estos reclamos también participaron trabajadores atacameños del Museo Gustavo Le Paige. Finalmente, el museo aceptó, aunque el reclamo contenía varias demandas. No se exigía solo el retiro de los cuerpos de la exhibición, sino también que el museo presentara las condiciones en que se encontraban todos los restos humanos y sus objetos ofrendados y la posibilidad de reenterrar los cuerpos. El museo se comprometió con los primeros puntos. La idea y la labor de un trato más digno a los restos humanos correspondió a una acción ejecutada principalmente por el área de Colecciones⁵ y los funcionarios atacameños del museo. Se limpiaron y reinventariaron cuerpos y objetos, se armaron cajas especiales y se prepararon depósitos para guardar los restos humanos. Una vez terminadas estas adecuaciones, los funcionarios y la comunidad atacameña hicieron ceremonias indígenas, que se caracterizaron por el pedido de “perdón” por parte de los atacameños. Si bien ante sus ancestros los atacameños se sienten responsables de las condiciones en las cuales están sus antepasados, consideran que la responsabilidad principal recae en las entidades estatales y científicas que las custodian.

Este proceso liderado por atacameños junto a otros actores abrió la posibilidad de dar un trato más digno a los restos de nuestros antepasados y representa un hito en el proceso de respeto y resignificación de los “abuelos”, y de reconocimiento de derechos indígenas, iniciando en el MAGLP una propuesta museológica que excluye la exhibición de restos humanos.

⁴ El Consejo de Pueblos Atacameños es un organismo de representación atacameña creado por el Estado chileno, constituida por delegados de varias comunidades atacameñas.

⁵ Integrada por la conservadora Solange Santander y el equipo de apoyo constituido por Tomás Cruz, Timoteo Cruz, Macarena Oviedo, Daniel Titichoca, Guadalupe Anza y Jimena Cruz.

SOBRE MUSEOS Y CONOCIMIENTOS CIENTÍFICOS

La práctica científica de coleccionar restos humanos tuvo un periodo de importancia en el siglo XIX, precisamente con la consolidación de ciencias modernas como la antropología, la arqueología y la historia. En ese sentido, uno de los yacimientos más importantes fueron los antiguos entierros indígenas. De inmediato los objetos desenterrados, especialmente los cuerpos, fueron puestos en exhibiciones. En particular las ciencias modernas consideraban a los pueblos indígenas como atrasados; en ese sentido, presentar las evidencias materiales de ese atraso ante la modernidad fue una manera de que el pasado de los pueblos indígenas fuese objetivado y exhibido, con lo que se lo separó no solo del mundo moderno, sino también de las tradiciones y creencias que construyeron en torno a los entierros prehispánicos las comunidades locales. Así pues, sus creencias fueron minimizadas, consideradas mitos, ante un conocimiento científico que no valorizaba estas tradiciones locales. Los restos humanos fueron reclamados como parte de un “patrimonio” nacional-estatal, que no tuvo en cuenta los significados sociales articulados para los pueblos locales (Calbucura, 2017).

El museo se convirtió en el lugar de exhibición de estos hallazgos científicos. En la mayoría de los casos, se trata de edificios dedicados a las ciencias modernas triunfantes sobre el pasado capturado, a través de objetos, donde incluso los restos humanos son considerados objetos, documentos que revelan la vida de los “primeros nacionales”⁶. Esta nacionalización-patrimonialización-objetivación de restos humanos del pasado conlleva la pérdida de la dignidad humana de esa persona y la desvalorización de las tradiciones y cosmovisión de los vivos que sienten una conexión con ese “antepasado”, como es el caso de los atacameños/lickan-antay.

Al igual que un archivo se llenaba de documentos, los museos fueron abarrotados de restos humanos. San Pedro de Atacama no fue la excepción.

⁶ Uno de los mejores ejemplos es la denominada Miss Chile, el cuerpo de una joven prehispánica, desenterrada en el sitio arqueológico de Solor-3. Ha sido apropiada como un objeto “nacional” sin importar el significado de la relación de los atacameños con estos entierros. Su nombre no es más que un apodo burlesco, ya que hace alusión a la reina de “belleza” blanca centralista.

Una tradición muy antigua, "no mirar, no tocar, no molestar el descanso" de los ancestros en los cementerios prehispánicos, quedó atrás ante huaqueros y excavaciones arqueológicas. Sin embargo, el padre Gustavo Le Paige, junto con sus colaboradores, muchas veces se encargaron de recoger y recolectar piezas arqueológicas que eran abandonadas por este tipo de actividades ilícitas. De esta forma, el Museo de San Pedro de Atacama, sus salas de exhibición y sus bodegas quedaron repletas de cráneos y osamentas humanas de distintos "gentilares"⁷.

Si bien la comunidad atacameña/lickan-antay organizada logró en 2007 por lo menos el retiro de los cuerpos de la Sala de Exhibición, en el nivel gubernamental y científico el debate persiste. Los cuerpos se siguen considerando bienes nacionales y el museo, el sitio idóneo para su resguardo. La comunidad político-estatal y científica no asume la complejidad que involucran los restos humanos prehispánicos. Aparte de la narrativa nacional y científica, existe la narrativa indígena, una narrativa antigua y compleja, en la que no se puede ignorar la relevancia social y espiritual de los restos humanos.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBALTERIDAD

Según Grosfoguel (2013), el conocimiento científico actual surge y se basa en la construcción de la dualidad cartesiana en que se representa el conocimiento científico producido por lo occidental-blanco-machista como superior. En este sentido, se van creando alteridades subalternas, consideradas inferiores ante este conocimiento científico. La construcción de conocimiento científico, surgido desde los centros de conocimientos occidentales y sus sucursales en otras partes del mundo, es el único que tiene validez, mientras que otros tipos de conocimientos son reducidos.

Este proceso de subalteridades inició precisamente con la llegada de los europeos a lo que actualmente denominamos América. La conquista de América fue la plataforma donde se construyó la "primera Modernidad" (Dussel, 1992).

⁷ Cementerio prehispánico. En la tradición local se considera que en esos lugares viven espíritus de los antepasados.

Desde que comenzó el proceso de conquista, los pueblos sometidos fueron considerados pueblos sin religión, lo que originó los debates de la Junta de Valladolid (1550-1551). En dicha controversia nunca se llegó a conclusiones claras sobre identidad, cultura y conocimientos de los pueblos indígenas, catalogados “los otros”. Estos debates quedaron como antecedentes para considerar a los pueblos indígenas como pueblos sin historia y sus conocimientos, en la mayoría de los casos, reducidos a cenizas o carentes de valor en el mundo modernizado.

A medida que avanzó la Modernidad, las universidades fueron reemplazando a la Iglesia católica como centros de saber. Sin embargo, la subalteridad de los pueblos indígenas no cambió ante el conocimiento científico, sino que siguieron siendo considerados inferiores y su historia prehispánica parte de un pasado “bárbaro”. A partir de estas bases, los pueblos indígenas son objeto de derecho, pero no sujetos de derecho. Es decir, desde la época colonial hay una construcción socio-política-cultural-histórica del “indio” en que se niega su condición de persona con plenos derechos y su tradición-cosmovisión es inferiorizada.

Los restos humanos del pasado indígena pierden, ante las metodologías científicas, cualquier condición de humanidad. Y desde su condición de subalternidad, el indígena presente tiene negado el derecho de expresión. Su conocimiento inferiorizado no puede rivalizar ante el conocimiento científico monopolizado y dominante. Como persona-objeto, se le ha obligado a buscar interlocutores, con lo que se crean relaciones humanas asimétricas.

Sin embargo, los pueblos indígenas han logrado, a través de la lucha y la organización, reivindicar su tradición como fundamento para la reconstrucción sociocultural de su identidad ante el Estado y la narrativa científica.

REIVINDICACIÓN DE LA TRADICIÓN INDÍGENA

Los procesos de reivindicación de los pueblos indígenas hacia lo que consideran sus antepasados son también una lucha por la recuperación de la dignidad de su pasado, desde la perspectiva de su cosmovisión y cultura. Desde hace mucho tiempo, los pueblos indígenas han protagonizado una serie de demandas y protestas contra de la profanación de sitios sagrados. Estos procesos han tenido como resultado el reconocimiento de ciertos derechos, a través de convenios y declaraciones como el Convenio 169 de la OIT.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos realizados por décadas, la política oficial y la práctica científica muchas veces continúan considerando los restos humanos como objetos, y sostienen que su control debe estar en manos de instituciones estatales o privadas. Si bien en algunos casos hay avances, la tendencia es restar capacidad a los pueblos indígenas de encargarse de su propio patrimonio cultural.

En el mundo, la restitución, así como la implementación de prácticas tradicionales y espirituales de los pueblos indígenas por el cuidado de los restos de sus antepasados, son consideradas prácticas desafiantes e intransigentes con las normativas museales, jurídicas y, por supuesto, las narrativas científicas. Las tradiciones, conocimientos y prácticas indígenas son consideradas discursos esencialistas y no objetos cuyo contenido espiritual es significativo para las comunidades indígenas y sus entornos sociales.

En el caso de Atacama, los restos humanos pasan a otro plano de vida, no dejan de ser personas por la biografía que tuvieron y se les reconoce como ancestros, antepasados, "abuelos", "gentiles", lo que denomina Rivera Cusicanqui "la memoria larga" (1984). A la vez, y lo más importante, siguen teniendo una vinculación e incluso una fuerte influencia en el mundo de los vivos. Por eso, estos restos humanos son importantes símbolos, reconocidos como entes superiores al propio vivo, que influyen en la cotidianidad presente. Así pues, no solo se trata de objetos de estudio, muestras o elementos de un artículo científico, sino de una complejidad que va más allá de las categorías científicas y estatales.

Para los pueblos indígenas, los restos de sus antepasados son seres vivos y especialmente sagrados, lo cual pone en juicio la exclusividad del valor científico que hasta ahora se les ha dado a los ancestros. En alguna medida, los pueblos indígenas han podido plantear su propia interpretación sobre su pasado y su conocimiento para un nuevo análisis de este contexto.

COSMOVISIÓN Y DEMANDAS ATACAMEÑA/LICKAN-ANTAY

Los reclamos en contra de la excavación de cementerios y la exhibición de cuerpos prehispánicos han existido desde hace mucho tiempo. Sin embargo, es importante considerar que algunos atacameños manifestaban que los sitios

arqueológicos eran espacios de los “abuelos”, por lo cual intervenir en ellos era muy temido, ya que estos son celosos de sus cosas y castigan. Por otro lado, existen discursos atacameños que manifiestan que este sentir era solo de algunos, ya que, para otros, los “abuelos gentiles” eran del pasado y no tenían relación con las actuales generaciones de atacameños (Ayala, 2017: 75-79).

Estas demandas se incrementaron a partir del reconocimiento indígena a finales de los años 90 del siglo pasado. Las comunidades atacameñas/lickan-antay consideran parte de su legado cultural el material arqueológico que se encontraba en el Museo Gustavo Le Paige. Finalmente, se concedió el retiro de todos los cuerpos momificados de la Sala de Exhibición Permanente hacia los depósitos especiales, construidos por atacameños, en el Museo Gustavo Le Paige. Esto fue en parte gracias a la lucha histórica atacameña y acuerdos entre la dirigencia del museo y el Estado (Ayala, 2017).

Estos procesos sentaron un precedente en Atacama y Chile. Las comunidades locales lograron demostrar que con la expresión de su cosmovisión y uso de su conciencia colectiva a través de la organización y movilización se puede adquirir cierto nivel de participación y decisión al interior de instituciones (oficiales y privadas) que centralizan el manejo del patrimonio arqueológico. El Museo Gustavo Le Paige accedió a las demandas de las comunidades atacameñas/lickan-antay. Uno de los argumentos que presentaron las comunidades se basó en el derecho de propiedad indígena, pero principalmente argumentaron importantes elementos de su propia cosmovisión.

Los atacameños/lickan-antay consideran que existen lazos de “convivencia-respeto” entre vivos y muertos. Si bien para las ciencias modernas los cuerpos y objetos de otras épocas son considerados restos arqueológicos, para los atacameños/lickan-antay tienen un sentido mucho más profundo. Por generaciones las comunidades han reverenciado los lugares de entierro prehispánico y reconocen a los cuerpos como sus “antepasados”. En ese sentido, “los gentiles”, o cementerios prehispánicos, son lugares sagrados que se respetan, lo que se demuestra a través de ceremonias. En Atacama, la línea entre vida y muerte es muy delgada. Precisamente, estos “gentiles” o antepasados tienen vigencia en la cotidianidad atacameña/lickan-antay; así pues, los antepasados son responsables también del destino atacameño a través de sus intervenciones. Las comunidades atacameñas reconocen a estos antepasados

como entes de dignidad superior, por lo cual se les debe mucho respeto. Por eso, la arqueología y sus excavaciones, incluso muchas de sus publicaciones, son vistas como actos de profanación contra entes sumamente sagrados. Esta concepción ha llevado a una pugna que pareciera interminable entre las intenciones científicas y el conocimiento tradicional local que ha tenido varios puntos de conflicto, como el retiro de cuerpos en 2007 y la posible construcción de un nuevo Museo Gustavo Le Paige.

A pesar de estos conflictos, en los últimos años un grupo de trabajadores atacameños/lickan-antay del área de Colecciones del Museo Gustavo Le Paige se ha preocupado por instaurar otra dinámica en los métodos de conservación, que tenga en cuenta a las tradicionales locales, especialmente en lo referente a los restos humanos que todavía se encuentran en los depósitos del museo. Este sistema de trabajo persigue que ambos saberes se complementen, es decir, que la experiencia técnica dialogue con el saber local.

Una de las fases iniciales del programa de construcción del nuevo Museo Gustavo Le Paige consistió en relocalizar la colección en un recinto transitorio. Este proceso ha sido un modelo de redignificación de los ancestros, elaborado por los propios trabajadores atacameños/lickan-antay del museo. Se complementaron métodos de conservación con protocolos basados en la tradición oral y ritual respecto de los ancestros. Con la culminación de las obras de un nuevo museo, se espera se le dé mayor importancia a la tradición local en lo referido a los restos humanos y los objetos que los acompañan.

APORTE HISTÓRICO ATACAMEÑO/LICKAN-ANTAY A LAS INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Desde hace mucho tiempo, los habitantes de Atacama han estado involucrados en la construcción de conocimiento, protección y resguardo del patrimonio local. Sin el aporte de estas personas es muy probable que muchas de las investigaciones arqueológicas, antropológicas e históricas sobre Atacama no estuviesen en el lugar de renombre y distinción dentro de las ciencias sociales andinas que tienen en la actualidad.

En la memoria puneña, por ejemplo, es recordado que arrieros, tropeiros y pastores servían de guías en varias investigaciones. Muchos de estos

baqueanos actuaban de buena fe, orientaban a científicos, exploradores y funcionarios extraviados que no conocían el ambiente, cultura y territorio donde se encontraban. Pero una vez estudiados y analizados los “nuevos descubrimientos”, estos eran presentados al mundo académico y científico sin reconocer el aporte de los actores locales sin nombre.

Sin embargo, los atacameños continuaron siendo parte importante de los estudios científicos en el área circumpuneña. Tuvieron un rol protagónico en la conservación de hallazgos arqueológicos y como informantes clave en etnografías. Incluso su participación fue fundamental en la construcción del Museo Gustavo Le Paige en la década de 1960. Trabajaron en diversas áreas como diseñadores, constructores, curadores y ayudantes.

Este trabajo es reconocido por el propio Gustavo Le Paige en su discurso de aceptación del Doctorado Honoris Causa en 1975:

Ahora puedo agradecer este homenaje que es inmerecido, pero nunca trabajé solo; si hay un éxito esto no es para mí, sino para los jóvenes de San Pedro que me ayudan día a día, con entusiasmo y vocación. Pido excusas de hablar de esto, pero no puedo ocultar mi emoción al decir que están aquí presentes mis colaboradores (aplausos). Deseo decirles que gracias a mis colaboradores señores Manuel Abán López, Héctor Luis Ramírez y Juan Salva Cruz he podido profundizar el conocimiento de la cultura atacameña, he podido levantar un museo de nuestras manos y por esto es que a ellos les debo todo lo que he podido hacer (Núñez, 1995: 91).

Sin el esfuerzo y conocimiento atacameño aportado por diversos funcionarios provenientes de la Puna y oasis atacameños como Juan Barboza, Eulogio Cervantes, Manuel Abán, Luis Ramírez, Tomás Cruz, Juan Salva, Timoteo Cruz, Santiago Ramos, Plácido Cruz, Felipe Abán, entre otros (Núñez, 1995: 111), no hubiese sido posible el trabajo científico de muchos investigadores, por lo tanto, estas personas son actores fundamentales no solo de la historia social de Atacama, sino también de su historia científica.

EL TRABAJO DESDE ADENTRO DEL MUSEO

Las colecciones arqueológicas producto de las excavaciones desarrolladas por más de medio siglo se encuentran resguardadas en el Museo Arqueológico San Pedro de Atacama. Por más de 50 años, los cuerpos y objetos prehispánicos se mantuvieron en bodegas del museo, donde fueron estudiados por diversos investigadores nacionales y extranjeros. En aquellos años, según el testimonio de los antiguos funcionarios⁸, los investigadores accedían a los depósitos para trabajar con los cuerpos, pero no existían protocolos ni procedimientos de tratamiento, ni se conocían conceptos de conservación ni otros procedimientos técnicos. Tampoco se respetaban los procedimientos tradicionales para objetos y cuerpos que los atacameños consideran sagrados, dignos de un trato especial, pues las prácticas y tradiciones atacameñas eran mal vistas por muchos investigadores, no aceptadas e incluso negadas. Por esta razón, las ceremonias como "convido", "permisos" y "pagos" a los "ancestros" las realizaban de manera muy íntima los funcionarios atacameños. El ejercicio de esta tradición es una manifestación de profundo conocimiento e interés por mantener una relación con los antepasados, aun si están en los depósitos del museo. Las prácticas tradicionales fueron más aceptadas a partir de la promulgación de la Ley Indígena en 1993. Los atacameños funcionarios plantearon estas metodologías no solo como una tradición, sino también como un derecho de los pueblos indígenas. No obstante, aún en la actualidad queda camino por recorrer en la aceptación de las prácticas indígenas al interior del museo.

En 2002 se estandarizó una propuesta metodológica para el manejo y administración de la colección del Museo Gustavo Le Paige. Se creó el Área de Colecciones y Conservación, cuyo objetivo es el manejo de colecciones arqueológicas con procedimientos de conservación. Aunque no fue establecido oficialmente, en la práctica hubo una mayor apertura al sistema de trabajo con los restos humanos respetando ciertas prácticas, lo que permitió redignificar los cuerpos prehispánicos y fortalecer tradiciones atacameñas dentro

⁸ Entre ellos, atacameños que trabajaron con Gustavo de Le Paige. Muchos permanecieron en el museo hasta después de la muerte de Le Paige.

del museo. Fue importante el apoyo y organización de Solange Santander, conservadora y primera encargada del área. Ella demostró sensibilidad y respeto por la cultura atacameña no solo dentro del Museo Gustavo Le Paige, sino también en otros escenarios.

Un día de mayo del 2002, se comenzaron a revertir las condiciones de vulnerabilidad y abandono de las colecciones que esta institución ha albergado por más de 30 años... En este contexto de cambios el museo y sus colecciones comienzan abrirse a la comunidad local a través de promover desde el trabajo de conservación, un mayor acceso a las colecciones, la creación de un programa de voluntariado e investigadores locales con el objetivo de satisfacer no solo las necesidades del mundo científico, sino que además las necesidades de la comunidad atacameña, que es el entorno humano de esta institución (Santander, 2006: 63 y 66).

Fue especialmente valioso el trabajo de los ayudantes de laboratorio Timoteo Cruz, Tomás Cruz y Daniel Titichoca, atacameños que aportaron con sus conocimientos sobre su tradición. Tiempo después, en 2002, se contrató a la primera asistente de conservación atacameña, Guadalupe Anza; cinco años más tarde se contrató a otra asistente de laboratorio, también atacameña, Jimena Cruz. Estos funcionarios le imprimieron un sentido más local y tradicional al trabajo de conservación; su labor ha sido parte de un trabajo histórico atacameño con sus antepasados.

El trabajo con colecciones consistió en la nivelación del material almacenado, es decir, limpieza, orden en cajas catalogadas, registro material y restos humanos no catalogados. Además, se implementaron protocolos de acceso y préstamo a la colección para investigadores, y un protocolo especial para comunidades indígenas y artesanos. La nivelación de colecciones fue paralela a la implementación de nuevos depósitos arqueológicos, equipados con estanterías de alta calidad. Cabe destacar que estas aportaciones provinieron de la Universidad Católica del Norte.

En la primera etapa se trabajó con las piezas arqueológicas, mientras que los cuerpos de los “gentiles” fueron dejados para la segunda etapa, pero no por ser la menos importante, sino precisamente por tratarse de un tema sensible

para las comunidades y funcionarios atacameños. Sobre todo, se estableció una ética de trabajo para el tratamiento de restos humanos, que tienen significados invaluable para las comunidades atacameñas tanto por su valor histórico como por su significado en la tradición atacameña. Es importante mencionar que los antiguos funcionarios señalan que, hasta antes de que se creara esta unidad, no se aplicaban protocolos de conservación para acceder a colecciones.

El trabajo con cuerpos humanos, “los abuelos”, tomó mucha relevancia a partir del retiro de los cuerpos de las Salas de Exhibición Permanente del Museo Gustavo Le Paige, que inició en 2007. Dicho trabajo determinó una especial atención al proceso. Por otro lado, los cuerpos que se encontraban almacenados en bodegas del museo no tenían un espacio individual, sino que habían sido acomodados uno al lado de otro sobre repisas de madera y posteriormente cubiertos con telas para protegerlos del polvo. Por lo mismo, se les preparó cajas especiales, se catalogaron, y se construyeron almacenes especiales para su conservación y mejor disposición.

HACIA LA DESCOLONIZACIÓN Y REDIGNIFICACIÓN DE LOS ABUELOS Y DE LO ATACAMEÑO

La incorporación de giros en las prácticas de conservación y trabajo en las colecciones arqueológicas en el Museo Arqueológico Gustavo Le Paige no ha sido impulsada por las políticas patrimoniales del Estado ni por las tendencias contemporáneas relacionadas con la antropología o la conservación, sino que han sido producto de un largo proceso de conciencia y tradición por parte de funcionarios atacameños/lickan-antay del área de Colecciones en el Museo Gustavo Le Paige y de un sector de la comunidad local.

En un principio estas iniciativas se ejecutaban en la intimidad del museo o en trabajos de terreno en los gentiles. Con el tiempo adquirieron mayor importancia y se convirtieron en parte de la cotidianidad laboral. Los atacameños/lickan-antay pudieron incorporar su cosmovisión a prácticas y protocolos concernientes a métodos de conservación. Estas tradiciones de actores locales han transformado en parte integral el tratamiento que reciben los cuerpos humanos, que ya no son vistos como meros objetos, sino como los “abuelos”. Estas ceremonias tradicionales redignifican a los abuelos y también a sus descendientes, el pueblo atacameño/lickan-antay, toda vez

que en la realización de cada ceremonia se ejercen también derechos propios de un pueblo indígena. En ese sentido, prácticas tradicionales y derechos se articulan en estas metodologías descolonizadas, que han permitido a los atacameños que trabajan en el Museo Gustavo Le Paige ganar espacios. Este mayor involucramiento ha generado cambios puntuales en el área de Conservación, lo que a su vez ha permitido la apertura de espacios de participación de miembros de las comunidades atacameñas en diversos trabajos con la colección arqueológica, en especial con los restos humanos, además de prácticas tradicionales en determinadas actividades del Museo Gustavo Le Paige.

A pesar de ser funcionarios del museo, los atacameños que trabajaron con las colecciones se caracterizaron por tener mucha conciencia de su historia e identidad. Por años dieron un tratamiento especial a los restos humanos de sus antepasados, que con el tiempo se volvió también parte de su trabajo. Supieron equilibrar “tradición y profesión”.

Con la creación de un área de Conservación, en la que los atacameños pudieron hacer valer sus costumbres con respecto a sus antepasados, se inició un proceso diferente con las colecciones, acordado entre la conservadora del museo y los trabajadores atacameños. Para trabajar con restos humanos considerados como “abuelos”, los funcionarios atacameños más antiguos, Tomás Cruz y Timoteo Cruz⁹, propusieron realizar un “pago” a los antepasados como forma de solicitar el “permiso” antes de tocar y trasladar sus cuerpos y objetos.

Para los atacameños una muestra de respeto y solicitud de permiso hacia los “gentiles” es “challar”¹⁰ hojas de coca. Este ritual tiene una profunda intención de mostrar respeto y reconocer la jerarquía de los cuerpos, que también representan entidades espirituales. Esta es una práctica tradicional, aprendida de generación en generación, que no está en “protocolos estandarizados”, sino que se basa en creencias donde existe una relación vigente que mantiene a los gentiles conectados con su pueblo. La muerte tiene otro significado en la

⁹ Ambos fueron colaboradores de Gustavo Le Paige y prestaron servicios al Museo Arqueológico hasta 2015.

¹⁰ Una forma de ofrendar hojas de coca tirándolas hacia arriba, para que caigan suavemente encima de las personas.

cosmovisión atacameña: es un proceso de transición donde se adquiere otra forma de vida.

Para las poblaciones andinas, la muerte es comprendida como el paso a otra vida. Así pues, para los atacameños los muertos permanecen en espíritus, ocupan espacios en el cielo, en la tierra y en los atardeceres. Según la tradición atacameña-andina, los espíritus visitan a sus familiares cada 1 de noviembre, cuando se les espera con una mesa llena de comida y bebidas.



Figura 1. Mesa de Tosantos, preparada para los muertos cada 1 de noviembre.
(Gentileza: familia Cruz-D’Orco, 2013).

Así también, la comunicación con las almas se establece por medio de las coplas, cantos y expresiones de ritos fúnebres, que son celosamente ejecutados en estas ceremonias.

*Estos cantos son importantes para comunicarnos con las almas, son cantados en ceremonias especiales y gracias a los viejitos, que eran muy creyentes, se han mantenido*¹¹.

De este mismo modo, los “gentiles” también comen y beben. Se cree que era su costumbre comer sin sal y que les gusta recibir bebidas aloja¹² y hojas de coca. Estos ritos han perdurado en el tiempo gracias a la fuerte conexión entre ambos estados de existencia.

Al pueblo atacameño le ha costado mucho mantener estas prácticas y tradiciones, ya que, desde la llegada de los europeos estos actos fueron condenados, estigmatizados y perseguidos (Castro, 2009). Tiempo después, funcionarios de gobierno provenientes de otras partes de Chile continuaron estigmatizando sus tradiciones, en un intento de homogenizar el territorio y de volver Atacama una zona colonizada. Asimismo, por muchos años el museo validó el conocimiento científico, con lo que eclipsó y colonizó el conocimiento local. Según lo entienden los antiguos funcionarios, estos procesos se hicieron evidentes con la creación del Instituto de Investigación, ya que los trabajos, en especial arqueológicos, se distinguieron de la labor de Gustavo Le Paige. Si bien la mayoría de los atacameños lo considera de manera negativa, para los antiguos funcionarios era respetuoso de todas las prácticas atacameñas, lo que permitió su activa participación en diversas actividades comunitarias del pueblo.

*El padre nos dio dignidad, él nos dijo que ser atacameño no significa ser indio, sino que ser de acá, de la tierra*¹³.

En alguna medida, después del fallecimiento de Gustavo Le Paige las expresiones de la tradición local no fueron valoradas como expresiones humanas de significativa importancia. Sin embargo, los atacameños supieron aplicar estrategias para mantener y heredar su conexión con los “gentiles”.

En la actualidad, las metodologías de trabajo de conservación en el Museo Gustavo Le Paige se articulan con la tradición indígena. Se busca redignificar a los ancestros acorde a la tradición, pero también con una ética en que se consideran aspectos técnicos. Cada vez que se trabaja con

¹¹ Comentarios de Timoteo Cruz Salvatierra durante la revisión de este escrito.

¹² Bebida alcohólica fabricada de forma artesanal del fruto del árbol de algarrobo.

¹³ Expresión de Tomás Cruz López, durante la revisión de este escrito.

los antepasados, el primer paso es solicitar su consentimiento. En ocasiones especiales, como cuando los depósitos se abren a las comunidades o durante traslados de depósitos, se hacen rituales en los días en que según la costumbre está permitido, generalmente antes de la salida del sol, en el horario del alba. Se ofrendan bebidas y comidas especiales para esta ocasión. Se debe mirar hacia el “naciente” (oriente), donde nace el sol. “Las direcciones ‘sol de tarde’ y ‘sol de mañana’, aparecen muy presentes en las prácticas asociadas a la vida y muerte, así como en la organización de la vida cotidiana” (Wilca, 2015).

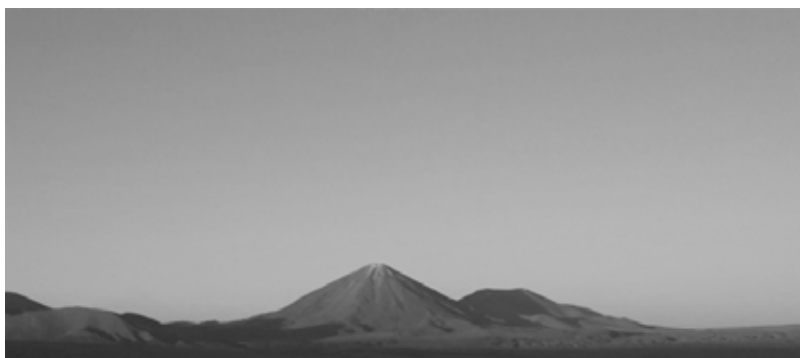


Figura 2. El naciente volcán Licancabur, espacio conocido como el naciente, hacia donde se orientan los rituales ofrendados a los ancestros, la madre tierra y otros rituales. (Gentileza de Timoteo Cruz).

La disposición hacia el naciente no es actual. Le Paige describe en sus cuadernos de campo que la mayoría de los cuerpos prehispánicos se encontraban en sus tumbas en forma fetal y con la mirada hacia el este. Es posible que la importancia de esta posición radique en que se puede renacer en otro plano u otro mundo. Para los atacameños, el *ánima* o *ánimu* es el espíritu de los vivos, que al fallecer se convierte en Alma. Ávila (1598) describe que, en las creencias de Huarochirí, los muertos regresaban a la vida a los cinco días, el *ánima*. Es decir, una forma de resurrección.

Según Bugallo y Wilca (2011) el *ánimu* es propio del castellano andino y se relaciona con “ánimo” y/o “ánima”, que significa “aire, aliento”. Esto es interesante, ya que, al ofrendar hojas de coca, exhalar aliento antes de

ofrendarla a los “abuelos” representa una forma de comunicación entre los vivos y los antepasados por medio del *ánimu*. Esta conexión entre planos muestra una estrecha relación cultural entre el pasado y el presente. En ese sentido, el museo, como lugar donde se encuentran restos humanos de los “abuelos”, se convierte en un lugar sagrado, y en algunas ocasiones de culto, en donde se reproducen prácticas tradicionales relacionadas con el vínculo entre pasado-presente.

El Museo Gustavo Le Paige pasó así de ser un depósito de objetos arqueológicos a convertirse en un lugar especial. Sin embargo, esta transformación conllevó un proceso de resignificación y de reconstrucción física y epistemológica. A partir de esta experiencia en 2006-2007, el área de Colecciones esbozó las primeras ideas para construir depósitos exclusivos para el resguardo de los cuerpos, de manera consistente con las creencias atacameñas.

La construcción de los depósitos finalizó en 2007. En ellos, todos los cuerpos estaban dispuestos hacia el “naciente”, donde también se encuentra el volcán Licancabur, considerado el cerro tutelar para muchos atacameños del salar. A la vez, se diseñaron las disposiciones de estanterías igualmente orientadas al este. Por su parte, las cajas se confeccionaron con apertura frontal, lo que permite la conservación del cuerpo al momento de su manipulación, sea por estudio o visitas comunitarias.

Durante 2006 y 2007, el área de Colecciones trabajó con cerca de 300 cuerpos, los cuales fueron limpiados y resguardados en cajas especiales. Este proceso siempre consideró que existe una convivencia entre los abuelos y los atacameños actuales, ya que también participaron miembros de la comunidad. Cada cuerpo fue tratado como un abuelo con su propia historia. Por esta razón, preparar un espacio íntimo para cada uno de ellos, aunque fuera en una caja, significaba respeto, admiración y valoración de su legado.

A pesar del trabajo de los funcionarios atacameños con los restos humanos siguiendo las tradiciones de convivencia y respeto, para muchos de ellos queda la deuda de regresarlos a la tierra, al espacio donde iniciaron su viaje al Más Allá.

UN NUEVO MUSEO

Debido a las condiciones físicas del antiguo Museo Le Paige, en 2010 se iniciaron las gestiones para construir un nuevo edificio donde resguardar la colección patrimonial atacameña. Este proyecto conllevó dismantelar del antiguo edificio construido en 1960. Por esta razón, se debió trasladar la colección a un espacio conocido en la actualidad como “recinto transitorio”. Este proyecto se denominó “Reposición Museo Arqueológico R.P. Gustavo Le Paige”. El área de Colecciones, dirigida por Arturo Torres¹⁴, debió gestionar el plan de contingencia junto a la consultora Surpatrimonia, el cual contemplaba el embalaje adecuado del total de la Colección para ser trasladada al recinto transitorio a la espera de la construcción del nuevo museo.

Este proceso permitió la integración temporal (2013-2014) de 20 atacameños que prestaron apoyo al área de Colecciones en tareas de conservación, embalaje, registro de las colecciones y traslado. Además, se contrataron seis conservadoras externas y se recibió el apoyo especial de comuneros.

Al igual que en la experiencia de 2007, el trabajo con los cuerpos humanos fue tratado de manera especial. Esta iniciativa fue dirigida por la actual administradora de la Unidad de Colecciones, Jimena Cruz, junto a cinco jóvenes atacameñas, quienes desarrollaron las mismas prácticas y metodologías de trabajo. Es importante destacar que para el sistema de embalaje se pensó en la comodidad y bienestar de los “abuelos”, por lo cual cada cojín y colchón fue fabricado especialmente para cada individuo. Para los neonatos, en tanto, se confeccionaron cunas. Cada cojín, costal, colchón se realizó con materiales libres de ácido. Este sistema de embalaje fue evaluado con altos estándares de amortiguación y conservación. No obstante, para las manos atacameñas el mayor valor está en el trato digno y el derecho a reposo eterno de sus antepasados.

¹⁴ Se integró a la unidad de Colecciones en 2008, y hasta el presente es funcionario del IIAM.

CONCLUSIONES

Si bien el proceso de descolonización y redignificación de los abuelos ha sido lento en Atacama, se han obtenido resultados a favor del pueblo atacameño. La relación entre atacameños y gentiles en el Museo Le Paige busca ser reconocida como un derecho consuetudinario, y no como un punto o apartado más en protocolos y manuales de procedimientos.

Aunque el retiro de los cuerpos de la Sala de Exhibición Permanente del Museo Gustavo Le Paige se enmarcó en un proceso global, desde su inicio consideró el involucramiento continuo de los trabajadores del museo, quienes poco a poco, concientes de su tradición y su identidad, ganaron espacios y pudieron devolver a sus ancestros algo de su humanidad, borrada por prácticas científicas que muchas veces no toman en cuenta otras culturas o conocimientos.

No obstante el exitoso trabajo sin precedente en la redignificación de los cuerpos de los ancestros, la tradición atacameña y los propios atacameños siguen siendo percibidos desde la subalteridad. Mucha de la narrativa estatal y científica (fuertemente unidas entre sí) sigue apropiándose de lo que considera restos arqueológicos y que divulga a través de incontables congresos, libros y artículos que pocas veces incluyen la perspectiva indígena. Aún mantienen el control de cuerpos como objetos de estudio de un pasado que también es apropiado y etiquetado como nacional, o son considerados incluso parte del patrimonio de la humanidad. Esta perspectiva coarta el derecho del pueblo atacameño de administrar su propio legado.

Más allá de la relación histórica-genética entre las poblaciones prehispanicas en Atacama y los actuales atacameños, es indudable que existe una relación cultural-espiritual a través de ceremonias y rituales. Por eso, los antiguos pobladores son llamados “abuelos” y a través de estas prácticas y creencias de los actuales atacameños estos “abuelos” son también parte de la comunidad, como también lo es la naturaleza, llamada Pachamama.

Lo atacameño nos muestra que hay otras formas de conocimiento y ciclos entre planos de vida y después de la vida. Estas prácticas son significativas a la vez que representan derechos. Pero el reconocimiento pleno de estos derechos aún no se concreta. El Museo Gustavo Le Paige sigue siendo un sitio

lejano para muchos atacameños. A pesar de los cambios y las voluntades, las prácticas del museo no logran acercar a muchos atacameños. Incluso, sienten que el museo se aleja más de lo atacameño.

Las relaciones asimétricas de conocimiento y relaciones sociales se han construido por siglos, pero se mantiene la propuesta de los pueblos de descolonizar el pensamiento científico tradicional y complementarlo con el pensamiento tradicional indígena. Nosotros, como atacameños, creemos que la comunión entre el conocimiento científico e indígena depende del reconocimiento entre el saber científico y tradicional. Este escrito trata de compartir nuestra experiencia al interior del museo. A excepción de Guadalupe Anza, los autores quisiéramos reconocer a la Universidad Católica del Norte por el aporte económico y preocupación destinadas a la preservación del patrimonio arqueológico atacameño por más de treinta años¹⁵.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ávila de, Francisco (1966 [¿1598?]). *Dioses y Hombres de Huarochirí*. Narración recogida por Francisco de Ávila. Edición bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Lima: Estudio bibliográfico de Pierre Duviols.
- Ayala, Patricia (2017). *Políticas del pasado. Indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*. San Pedro de Atacama: Qillqa.
- Bugallo, Lucila, y Vilca, Mario (2011). Cuidando el *ánimu*: Salud y enfermedad en el mundo andino (Puna y quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2-17.
- Calbucura, J. (2017). La construcción etno-política del pasado. *Perspectiva de la Comunicación*, 10(1), 237-258.
- Castro, Victoria (2009). *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Santiago: Fondo de Publicaciones Americanistas, Universidad de Chile.
- Dussel, Enrique (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Ediciones-UMSA.

¹⁵ Agradecemos especialmente a Solange Santander, de quien recibimos las orientaciones metodológicas de conservación para formarnos como conservadores, pero muy en especial por su empatía y respeto a las creencias atacameñas; y a Macarena Oviedo, compañera del área de Colecciones.

- Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31-58.
- Núñez, Lautaro (1995), *Gustavo Le Paige s.j. Cronología de una misión*. Antofagasta: Ediciones Universitarias, Universidad Católica del Norte.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1984). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. La Paz: Mirada Salvaje.
- Santander, Solange (2006). Proceso de rescate, conservación y puesta en valor de las colecciones del Museo Arqueológico Gustavo Le Paige en San Pedro de Atacama. *Actas XIX Reunión Anual Comité Nacional de Conservación Textil*. Ciudad de México.
- Vilca, Mario (2015). Cruzando el río de estrellas. Mediaciones no humanas en la celebración a los muertos en el altiplano de Jujuy, Argentina. En Amira Juri (comp.). *Historia, religión y antropología desde nuestra América Latina*, compilado por Amira Juri (pp. 72-84). Buenos Aires: Vicinguerra.

CAPÍTULO IV

REENTIERRO: EXPERIENCIAS, REFLEXIONES Y PROYECCIONES DEL MUSEO MAPUCHE DE CAÑETE EN TERRITORIO LAVKENCHE DE LA PROVINCIA DE ARAUCO, REGIÓN DEL BIOBÍO

Mónica Obreque Guirriman y Patricia Muñoz Pérez¹

INTRODUCCIÓN

En este capítulo se aborda la experiencia del Museo Ruka Kimvn Taiñ Volil - Juan Cayupi Huechicura (Museo Mapuche de Cañete) desde la década del 2000 hasta el presente en torno a los restos bioantropológicos que resguarda. Este escrito no pretende plantear una discusión teórica ni académica al respecto, sino compartir parte del quehacer del museo y dar a conocer el modo en que ha trabajado con el territorio en relación con los complejos funerarios.

El Museo Mapuche de Cañete (MMC) se sitúa en la Región del Biobío, 3 km al sur de la comuna de Cañete, en un recinto de 9 ha². Su principal misión es la valoración positiva de la cultura mapuche como eje para realizar su trabajo de resguardo y conservación de los bienes patrimoniales que se contextualizan principalmente en el territorio mapuche lavkenche³ local (entre las comunas de Arauco y Tirúa).

El museo se fundó en 1969 y en 2005 comenzó un proceso de revitalización y rediseño de su guion museográfico y exhibición permanente, trabajo realizado en conjunto con representantes de comunidades y autoridades tradicionales mapuche. Gracias a esta labor se recogieron inquietudes y preocupaciones en torno al patrimonio material que se encuentra hoy en este espacio educativo y los alcances culturales que representa (Paillalef, 2017). Los participantes enunciaron que era menester iniciar este proceso considerando a la

¹ Contribuye en este escrito como autora del relato de la experiencia de reentierro.

² www.museomapuchecanete.gob.cl/sitio

³ Así se denomina a quienes viven en el Lavkenmapu, uno de los cuatro espacios que conforman el Meli Wixan Mapu (organización del territorio mapuche en cuatro partes).

cultura mapuche como una cultura viva. En consecuencia, se creó un guion museográfico que incluyó elementos materiales e inmateriales tanto del pasado como del presente. Los temas abordados, y que hoy se evidencian en la exhibición permanente, se relacionan con su cosmogonía, ritualidad/ceremonias, ámbito doméstico, sistema socioeconómico, sistema médico, sistema sociopolítico, territorio y ámbito funerario. En cuanto a las materialidades, el museo cuenta con cerámica, madera, líticos, papel, metal, textil, cuero, fibra vegetal y restos óseos. Todas estas materialidades fueron mencionadas en más de una oportunidad en las reflexiones y *nvxam* (conversación desde el conocimiento mapuche).

En este proceso, los restos bioantropológicos dieron lugar a una de las mayores inquietudes de las comunidades mapuche participantes, que solicitaron sacarlos de la antigua exhibición y no usarlos en la nueva. Más aún, “se señaló, debían volver inmediatamente a la tierra como sus antepasados lo requieren” (Stüdemann, 2017: 62).

Es así como en la nueva museografía, inaugurada en junio de 2010, se presenta el rito funerario a través de una vitrina compuesta por urnas de cerámica y algunos elementos de ajuar que dan prioridad a los relatos etnográficos y descriptivos de un contexto funerario, en ausencia de restos humanos, a diferencia del guion anterior, que exhibía en su primera sala y cuarta vitrina datos y restos antropofísicos de la población mapuche:

El objetivo de esta vitrina es mostrar las evidencias de la presencia de rasgos mongoloides (asiáticos) en las poblaciones mapuches, señalizadas en una silueta humana. Fotografías de mapuches actuales y restos osteológicos, procedentes de excavaciones, amplían esta visión (Guía del Museo Mapuche de Cañete, 1977).

Si bien la preocupación de las comunidades lavkenche en torno al devenir de los restos de sus antepasados tiene larga data, no es un tema fácil de abordar, pues la muerte es en uno de los espacios más sensibles de la humanidad, y cada cultura le otorga significaciones y valores específicos. Entonces, surgen algunas preguntas que nos empujan a reflexionar sobre el rol del museo en torno a la naturaleza de las colecciones que resguarda y los

criterios bajo los cuales se administran (materialidad, significación cultural, usos, conservación): ¿cuál es la importancia cultural del retiro de los restos bioantropológicos desde la antigua exhibición permanente del museo? El resguardo de los restos bioantropológicos en el museo ¿es el adecuado culturalmente? ¿Cómo se enlaza el mapuche *kimvn* y la conservación de las colecciones en el museo?

En la primera parte de este artículo se presenta el trabajo participativo que el museo ha desarrollado en conjunto con el territorio lavkenche local durante las últimas dos décadas, en que se problematiza el complejo funerario mapuche y su resguardo en el museo. Luego se describen dos experiencias relacionadas con el reentierro y resguardo de restos bioantropológicos. Por último, se abordan algunas consideraciones que guían el trabajo metodológico del museo desde una perspectiva lavkenche local.

NUEVOS ALCANCES DEL TRABAJO PARTICIPATIVO DEL MUSEO MAPUCHE DE CAÑETE

En el mundo mapuche la muerte se concibe como una transición hacia el *ka mapu* (otro lugar) y tiene un lugar primordial en el ciclo de vida. Por esta razón, el rito funerario y el depósito del fallecido, es decir, su *eltuwe* (espacio funerario), son fundamentales. Por eso cobra importancia la enorme preocupación de las comunidades mapuche del territorio local por el resguardo y destino de los restos humanos que permanecen en el museo, la cual no solo se evidencia en las primeras exploraciones etnográficas (Martínez *et al.*, 2005) del actual guion museográfico, sino que se mantiene hasta el día de hoy. Esta inquietud poco a poco ha ido tomando forma en las labores que realiza esta institución, con implicancias metodológicas, éticas y ontológicas, entre otras.

Algunos efectos relevantes han sido la decisión de no exhibir restos humanos en la nueva exhibición, las preocupaciones en torno al resguardo adecuado de ancestros en el museo, la experiencia de reentierro junto al territorio local y, finalmente, las curatorías que devienen en nuevas acciones participativas para formalizar un protocolo de resguardo de contextos funerarios. Todos estos elementos deben dialogar con los estándares institucionales del museo.

Una vez instaurada la nueva exhibición permanente, se advino su primera revisión, en la que participaron representantes del territorio local,

siguiendo los protocolos culturales mapuche lavkenche. La revisión tuvo lugar a raíz de la solicitud⁴ de mejora de las cédulas explicativas de la exhibición permanente y se sugirió aumentar el tamaño de la letra, cambiar el color del texto para mejorar la visibilidad y corregir la iluminación. Al diseñar nuevamente las cédulas, en 2015, el equipo del museo observó la oportunidad de mejorar su contenido, basado en su experiencia de casi cinco años de la puesta en marcha del nuevo guion. Con este nuevo desafío por delante se comenzó a trabajar en conjunto con diferentes *kimche* (sabios/expertos) del territorio, para revisar las cédulas de cada una de las vitrinas que componen la exhibición permanente actual.

En paralelo, se revisó el guion en alianza con un investigador externo (Stüdemann, 2018). En este proceso se recogió una serie de solicitudes, entre las que destacó la especial atención que se le dio a la sala 3, denominada Fijmogen (las diferentes vidas), referida al sistema médico mapuche y el rol de *machi*. Dada la consideración que los participantes dieron al espacio en cuestión, nos detuvimos en él para trabajar en las mejoras sugeridas y enfocarnos en un trabajo etnográfico junto a diferentes especialistas en el ámbito médico, principalmente *machi*. La participación de estos agentes médicos ha sido neurálgica, ya que no solo nos guiaron en la mejora de la exhibición permanente, sino que además nos dieron luces para complementar nuestra labor en torno al resguardo de restos bioantropológicos en el museo.

Tres *machi* han apoyado, en diferentes instancias (2016-2019), la mejora de la exhibición permanente. Provenientes de territorios cercanos al museo, coincidieron en que el tratamiento, resguardo y destino de los restos bioantropológicos que descansan hoy en él deben ser tratados con el mayor de los respetos posible y tomando en consideración el mapuche *kimvn*.

Nos detendremos en una de las visitas realizadas por uno de estos agentes médicos (2018), quien colaboró en la curatoría para mejorar la sala mencionada, específicamente, en el rediseño de la vitrina 3A, que muestra su *tukuluwun* (vestimenta) y algunos elementos propios de su quehacer. La tarea

⁴ Solicitud recurrente a través del Sistema de Información y Atención Ciudadana (SIAC) de la extinta Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, hoy fusionada junto a otras instituciones en el Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, perteneciente al Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

de aquella jornada consistía en identificar nuevos elementos posibles de incorporar en la vitrina para así complementar la imagen de *machi*. Mientras abordamos los diferentes temas asociados, como lo ceremonial y la muerte, surgió el cuestionamiento y preocupación sobre el destino y actual resguardo de los restos bioantropológicos que se encuentran en el depósito de colecciones: ¿qué harán con ellos?; si se logra realizar reentierros, ¿qué harán con aquellos que no tienen dónde ser reenterrados?, ¿cómo van a resguardar estos restos aquí?, ¿saben su origen?

Estas preguntas no eran nuevas para el equipo del museo, solo que nunca las había emitido directamente una autoridad en el tema, lo que nos motivó a planificar y diseñar acciones específicas para formalizar un protocolo de resguardo de restos bioantropológicos.

En el segundo semestre de 2017 recibimos la visita de una *machi* del territorio. En esa ocasión, se analizó nuevamente la distribución de las salas de exhibición, los temas abordados y cómo se distribuye la triada sistema médico-espiritualidad/ceremonias-rito funerario. Actualmente, el guion muestra el rol de *machi* en forma separada del ámbito ceremonial, de modo que ambos temas se presentan en salas diferentes; sin embargo, muestra este último ligado al ámbito funerario. Al respecto, esta agente médica plantea:

En la museografía, el tema de la *machi* y el ceremonial no debieran estar divididos. Ambos temas debieran mostrarse en conjunto, en una sola sala. De esta forma, debe presentarse a la *machi* en conjunto con las ceremonias donde ella participa normalmente (*Ngillatun, palin, Wetripantu*, principalmente). La *machi* no participa en ceremonias fúnebres, porque sus *pu lonko* se debilitan. Solo participa en estas ceremonias cuando el muerto es otra *machi*. En este sentido, lo fúnebre debe estar en otra, sola, separado de la *machi* y el resto de las ceremonias⁵.

Su observación es de vital importancia. No solo contribuye a la correcta distribución de los temas dentro del guion museográfico, específicamente,

⁵ Extracto del trabajo participativo de *machi*. Cañete, 2016.

en la exhibición permanente, sino que también orienta nuestra preocupación sobre cómo abordar respetuosamente y sin trasgredir el ámbito funerario de *kuivikecheyem* (ancestros) tanto en el museo como en las diferentes partes del Wallmapu (territorio mapuche).

QUILQUILCO, UNA EXPERIENCIA EN TIRÚA SUR

La primera experiencia de reentierro en la que participó el MMC ocurrió en abril de 2016, cuando nos enteramos por redes sociales de un hallazgo en el sector las misiones de Tirúa Sur. Fotografías tomadas con celular y publicadas en un medio de comunicación local daban cuenta de restos humanos y un *metawe*.

Luego de aquella noticia comenzaron las llamadas telefónicas tanto de los agentes del patrimonio como de los medios de comunicación, estos últimos solicitando principalmente información sobre la data de lo encontrado. Sucesivamente vinieron las coordinaciones oficiales para abrir caminos a este nuevo hallazgo, en las cuales tomaron parte la Municipalidad de Tirúa y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi). En ese tiempo, esta institución realizaba un catastro de sitios de interés patrimonial de la comuna de Tirúa, por lo que este hallazgo fue un hito y además permitió que Jorge Zárate, antropólogo físico a cargo de este catastro, se involucrara en el hallazgo y tomara contacto con la familia involucrada, de modo que entregara información para la caracterización base de los restos humanos. El *metawe* fue caracterizado por el arqueólogo Marcos Sánchez, director del Museo de Historia Natural de Concepción (MHNC) y visitador del Consejo de Monumentos Nacionales (CMN). El acompañamiento y orientaciones propiamente mapuche las realizó Juana Paillalef, directora del MMC. El análisis del estado de conservación y las medidas técnicas de resguardo fueron dirigidas por Patricia Muñoz, que en ese entonces también trabajaba en el MMC. Por indicación legal, lo encontrado fue trasladado a los depósitos del MMC en mayo de 2016, mientras encontrábamos una destinación definitiva.

Al MMC, como a los otros museos estatales chilenos, y de acuerdo con lo expuesto en el Decreto 484 de 1990 que reglamenta las excavaciones y prospecciones arqueológicas, le corresponde la custodia directa de los

materiales arqueológicos hallados dentro de su radio territorial, ya que el CMN no tiene oficinas en todos los territorios. Por lo tanto, le correspondía al museo asumir dicho rol en esta situación, que considera actuar de enlace entre el CMN y quienes realizan los hallazgos. Pero el museo no tenía total autonomía en las decisiones, ya que debían necesariamente pasar por la evaluación del Consejo. En ese sentido, el rol del MMC era fundamental para orientar con perspectiva territorial y pertinencia cultural las acciones que se debía seguir.

La cantidad de instituciones involucradas, todas con buenas intenciones, pero con poca coordinación, derivó en que se produjeran algunas interferencias en los procedimientos. Una de ellas fue conocer de manera desigual las normativas legales y técnicas que se debían seguir, lo que significó más de un equívoco entre las instituciones y la familia Lincopan Marileo, propietaria legal y por herencia de las tierras donde se encontró el sitio funerario. Se procedió, por ejemplo, a postular un proyecto patrimonial en Conadi para musealizar el sitio del hallazgo, sin haber realizado las consultas técnicas necesarias para asegurar la viabilidad de esta idea. Y así, varios hechos fueron dificultando el quehacer, que ya es engorroso por la burocracia que implica la legislación y la institucionalidad en Chile.

Todo este trayecto implicó varias visitas al terreno y a la familia, conversaciones entre muchos y muchas, aclaraciones entre las instituciones y sus funcionarios/as, papeles, firmas, impresiones, fotocopias, fotografías, informes, correos electrónicos, llamadas por teléfono. También significó educarnos en el patrimonio, la herencia cultural y en los protocolos culturales mapuche. Esperamos que este aprendizaje se deje sentir en otras circunstancias parecidas, con el fin de reaprender estos procesos.

Con viento en contra se mantuvo el empeño de escuchar, dar a conocer y hacer valer lo que la familia necesitaba atendiendo a las normativas mapuche, considerando que el enterratorio encontrado era parte de su familia y su cultura, por tanto, merecía un tratamiento acorde a ello, más allá de los dictámenes estándar de la legislación chilena. La preocupación de la familia Lincopan Marileo y su comunidad era sincera, atendiendo a los malos tratos y trampas de los que han sido víctimas por parte de la institucionalidad y cultura chilena. Como teníamos lo hallado en dependencias del museo y había

pasado tiempo sin resultados concretos, la confianza se debilitaba, de modo que hubo que remar con harto viento en contra.

Por ello, en septiembre de 2016 Juana Paillalef, a nombre de todo el equipo técnico del museo que trabajaba en este hallazgo, envió un oficio al CMN dando a conocer nuestra posición: la necesidad de escuchar a la comunidad mapuche y a los técnicos y profesionales de las áreas involucradas, de conocer y considerar los protocolos culturales mapuche para este caso. En toda esta experiencia y reflexión, la familia Lincopan Marileo logró consensuar que los restos y el *metawe*, como parte de la ofrenda mortuoria, debían regresar al sitio donde habían estado. Ese espacio ya no se iba a musealizar, pues habíamos logrado concordar en que eran muchas las responsabilidades y cuidados que ello implicaba analizando el terreno en el que nos encontramos. Además, culturalmente eso no concordaba con el ser mapuche. La *papay* (anciana) de la familia fue enfática en todo ello y su parecer era sustancial. Veinte meses esperaron a que su ancestro volviera a su *eltuwe*, con mucha preocupación para ellos, e importante trabajo para nosotros/as junto a transformaciones en el equipo de especialistas, pues se habían sumado Melissa Masquiaran, arqueóloga del CMN; Eduardo Becker, antropólogo físico del MHNC y, de parte del área educativa de Conadi, Verónica Huenuan y Daniel Maribur.

Finalmente, arribó la hora y el día en que recibimos la respuesta del CMN: podíamos devolver lo encontrado al sitio original, pero había ciertas cuestiones técnicas que debíamos cumplir y que estaban indicadas en el protocolo para reentierros del CMN: reenterrar en cajas de conservación, que se debían depositar transitoriamente en el MMC, tres piezas bioantropológicas para futuras investigaciones, y que la familia debía permitir a investigadores autorizados acceder al sitio si la ciencia lo requería. Estos tres puntos fueron nuevamente discutidos por la familia y por los técnicos que estábamos acompañando, lo que derivó en más presión y luz hacia la confianza. Pudimos sacar del camino las cajas de conservación por corresponder claramente a un sinsentido, pero tuvimos que volver a alterar el sitio colocando tierras foráneas que permitirían una mejor conservación de los restos. Asimismo, debimos dejar tres piezas molares a resguardo en el MMC. Para ello seleccionamos las que estaban sueltas y tomamos fotografías para futuras reproducciones en

3D de los restos humanos. Con ello quedo zanjado el tema de reabrir el sitio, pues las piezas a resguardo debían bastar para la ciencia y la determinación de la familia es que no se vuelva alterar el lugar. El reentierro se llevó a cabo en diciembre de 2017 con una pequeña ceremonia mapuche entre la familia Lincopan Marileo y quienes habíamos acompañado el proceso.

ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO AL PROCESO

Las conversaciones en torno a la restitución y reentierros de restos humanos u otros materiales culturales están cada vez más instaladas. Efectivamente, es necesario conocer cómo se han hecho las cosas en los ámbitos de la arqueología y los museos especialmente, dado que involucran a una amplia gama de especificidades profesionales. Pero, nuevamente, son los profesionales especialistas los que se dan la palabra, no los integrantes de las culturas involucradas en estos despojos, donde también encontramos amplia gama de especialistas, no todos/as con estudios formales, pero especialistas y conocedores que tienen mucho que decir. En algunos lugares ya los están escuchando, en buena hora.

¿Quiénes quieren o necesitan las restituciones?, ¿es más bien un ejercicio ético de parte de algunos/as profesionales que se ven sobrepasados por las malas prácticas de antaño y de ahora?, ¿las comunidades y personas que han sido despojadas de sus muertos y sus ofrendas quieren y pueden hoy recibir de vuelta a sus antepasados con sus legados materiales?, ¿el tema es solo restituir los restos humanos y no las ofrendas u otros objetos del ajuar funerario?, ¿qué pasa con otro tipo de objetos que se resguardan en los museos y que son de dudosa procedencia? Muchas preguntas surgen mientras se revisan las colecciones de museos, principalmente las conformadas por objetos que provienen de sitios arqueológicos o son parte de las llamadas colecciones etnográficas.

A raíz de lo sucedido en Quilquilco, y de otras experiencias que se venían dando en torno al MMC, fuimos reflexionando sobre lo que podíamos hacer frente a estos temas con la intención de hacer las cosas de manera más transparente con los y las herederas del patrimonio que tenía que resguardar el museo. Entonces identificamos dos grandes realidades: la de colecciones

conformadas por lo que hace muchos años se había recolectado, ya sea vía excavaciones formales o hallazgos, y la de los objetos provenientes de excavaciones o hallazgos contemporáneos⁶.

Los objetos provenientes de las antiguas metodologías arqueológicas de intervención, en este caso del territorio mapuche, que en su mayoría eran sitios funerarios, a veces carecían de información concreta o parte de su material estaba disgregado. Algunos escritos se habían extraviado o estaban en archivos muy personales; por tanto, dependíamos en gran medida de la memoria y buena voluntad de quienes habían realizado estas excavaciones y accedían a contarnos una parte de la historia y así tener un poco más de información, en el caso de que los investigadores aún estuvieran vivos. No todo el material estaba en las mismas condiciones. Por ejemplo, el material cultural de estos enterratorios por lo general había sido inventariado y rotulado, ya que formaba parte indiscutible de las colecciones del MMC, a diferencia del material bioantropológico, que la mayoría de las veces estaba marcado con numeraciones sin correlación, sin base documental, con etiquetas escuetas o simplemente sin rotulación, registro o documentación alguna. ¿Por qué y para qué estaban ahí esos cuerpos?, ¿por qué estaban en una caja de cartón o en bolsas? Esa es la primera pregunta que una se hace en ese momento. La ciencia, es la respuesta más recurrente. Una ciencia en un país con bajo presupuesto que rara vez logra hacer excavaciones sistemáticas con los análisis que corresponden para poder efectivamente acceder a información más profunda y concreta. En fin, ahí estaban esos cuerpos o partes de cuerpos.

La existencia de números de registro o inventario rotulados en los objetos les otorgan su calidad indiscutible de propiedad estatal de acuerdo con lo que indica la Ley de Monumentos Nacionales. ¿Qué hacer con aquellos que no estaban inventariados ni rotulados? Se abría la posibilidad de restituirlos, y para ello era necesario transparentar lo que había en nuestros depósitos, pues difícilmente una comunidad va a solicitar restitución si no

⁶ No me referiré a las antiguas donaciones de objetos, de los que se desconoce la procedencia o manera de adquisición. Tampoco a las antiguas adquisiciones formales hechas por el museo a personas que atesoraban objetos y que no pueden dar cuenta concreta de cómo los adquirieron. Ese es otro gran tema.

sabe qué se llevaron ni para dónde. La primera tarea fue armar el puzle de la identificación, tratar de concretar datos, ubicar a los posibles parientes o comunidades y saber si ellos/as contaban con las condiciones e intenciones de recibir estos cuerpos o lo que quedaba de ellos. Y aquí entramos en un tema sustancial: la tenencia de la tierra, porque para recibir a tus muertos de vuelta hay que tener tierra donde reenterrar. Gracias a la arqueología y a la ciencia se había roto el ritual mortuario original, pero existía la posibilidad de ritualizar nuevamente y tratar de reestablecer el equilibrio perdido. ¿Quién tiene ahora el terreno para ello? Cómo no recordar a los *lamuen* de la ribera del lago Lanalhue, quienes arando la tierra se encontraron con una hermosa y tremenda urna funeraria. Nos llamaron porque no sabían qué hacer con ella, tenían un ínfimo espacio para sembrar alimentos para toda la familia, por lo que dejar un espacio intocable para la urna era imposible; y no es que no quisieran dejar a su ancestro ahí mismo donde había estado por años, pero, así como estaban las cosas, no se podía. Con pena se despidieron, pidiéndonos que cuidáramos mucho esa urna.

Al informar y consultar a las comunidades que pudieran tener alguna filiación más directa con estos restos humanos, nos topamos también con la posibilidad de que las tierras originarias estuvieran ocupadas por otras personas o por empresas forestales. Y ahí cambiaba la cosa nuevamente. Conocimos también la posibilidad de que las personas no quisieran la restitución, tal como nos lo hizo saber un *lamuen* que nos dijo que ahora que ya habíamos sacado las cosas sin permiso se las queríamos devolver y que ellos se hicieran cargo, buena cosa. Expresó que esa era responsabilidad nuestra y que ellos no tenían ninguna obligación de recibir objetos o cuerpos que habían sido totalmente alterados tanto de sus lugares de muerte como de su manera tradicional de traspasar sus herencias. Que para eso estaban nuestros museos. Más de una vez los *pewma* (sueños) tuvieron algo que decir y ese hecho cobra mucho sentido desde el mapuche *kimvn*.

Las posibilidades eran varias. Teníamos que darle tiempo a cada material con posibilidades de ser restituido, lo que incluía dar a conocer las situaciones a cada comunidad de origen y preguntarles qué pensaban y qué querían; debíamos poner todas nuestras habilidades técnicas y humanas al servicio de respetar, esta vez al menos, lo que ellos y ellas decidieran.

Por otro lado, estaban los materiales extraídos en actuales excavaciones y hallazgos. Ahí nos cabe otra responsabilidad, porque lo que ha sucedido en el pasado, para bien o para mal, lo hemos heredado, pero ahora las circunstancias nos dan la posibilidad de actuar de otra manera. Entonces se pueden volver muy ingratas las profesiones, pues las necesidades laborales hacen que, por ejemplo, los estudios de impacto ambiental sean la fuente laboral de muchas y muchos arqueólogos que, si bien se cuestionan los conocidos procedimientos y fines de estos estudios, necesitan trabajar para sostenerse económicamente. Esto genera una gran demanda de las solicitudes de ingreso de cajas para llenar aún más los depósitos de los museos, que cuentan con exiguos presupuestos que no alcanzan para investigar o que para investigar tienen que concursar. Entonces, ¿para qué seguimos sacando si no hay espacios en los museos y no hay presupuesto suficiente para investigar?, ¿podemos detener el saqueo arqueológico y museal?, ¿seguiremos heredando conflictos éticos a raíz de ello?, ¿pueden y quieren las comunidades hacerse cargo de su patrimonio enterrado que seguirá aflorando?, ¿qué tienen que decir sobre las políticas de patrimonio que atañen directamente a su herencia cultural?, ¿las comunidades están considerando entre sus demandas por territorio, espacios para sus muertos de antes y de hoy?

Quedan muchas preguntas por hacer y es necesario hacerlo ampliamente, a todas y todos los involucrados, pero preguntar de verdad y guardar silencio para escuchar; dejar hablar y dejar decidir a quienes deben hacerlo.

CONSERVACIÓN DESDE EL MAPUCHE *KIMVN*

Otra gran vivencia que el MMC ha tenido como equipo es decidir cómo proceder con los restos bioantropológicos (y contextos funerarios) que resguarda, sobre la base de las experiencias mencionadas. Se trata de la limpieza patrimonial⁷, que desde hace seis años aproximadamente se ha venido asentando desde los saberes mapuche.

⁷ Limpieza patrimonial es parte del adecuado proceso de conservación que el museo realiza con las colecciones que resguarda.

En dos oportunidades, el equipo del MMC realizó limpieza patrimonial desde el mapuche *kimvn*. La primera fue en 2014, cuando se invitó a un *kimche* especialista en *Amvj p'jv* (despedir a fallecidos) y junto al equipo del museo se realizó una pequeña pero importante rogativa en el área del depósito de colecciones para limpiar y reequilibrar las energías que transitan en esta área y el museo en general. La segunda limpieza, que se realizó en 2018, fue liderada por un *machi* y tuvo como finalidad restaurar en cierta medida el ambiente en que se encuentran depositados los restos bioantropológicos que el museo resguarda, así como las materialidades que provienen de sitios funerarios. En palabras de la directora del MMC, Juana Paillalef Carinao:

Esta ceremonia denotó lo cargado que estaba el museo de energías que conllevan los objetos que este resguarda por años en sus depósitos. Muchos de ellos no fueron hechos para exponerlos en una vitrina de museo, ellos tenían otro propósito o fin que era acompañar el ajuar funerario de algunas personas y que por razones de estudios y/o trabajos, que por lo general lo realizaron profesionales del área de la arqueología, solo vieron el objeto y no lo que conlleva el hecho de abrir una tumba. Interrumpir ese transitar de esta vida a la otra o, como le denominan en este territorio, *amutuy lawken*, fue lo que interrumpió ese viaje. Hay cosas que se adquirieron en vida o fueron donadas, esas no tienen tanta carga, pero lo que estaba destinado a los muertos son las cosas que tienen más carga energética, esas son las que hay que liberar un poco, limpiar.

Estas situaciones repercuten en las personas que trabajamos ahí. La energía de estar en ese ambiente energético desgasta mucho más que estar en otro lado y cualquier persona sensible a esas cosas se puede sentir mal, tanto en lo que se refiere a su salud mental como física. A la persona que está permanente y todos los días le puede pasar eso. Los visitantes pueden tener algún dolor de cabeza, pero es lo menos, ya que luego se retiran y se les pasa. Siendo mapuche, se siente más esa percepción porque son cosas mapuche. Había ciertos objetos que tenían carga, pues traían a personas que se habían venido con ellos a cuidarlos en el museo. Se puede decir que el objeto traía al cuidador, su muerto o su dueño, estaba pegado a su dueño.

Con esto se entiende que la conservación y resguardo de los contextos funerarios que permanecen en el MMC no solo tienen que ver con las materialidades que lo componen, sino también con elementos intangibles que cobran mucho más sentido en personas mapuche. Según el mapuche *rakiduam* (pensamiento mapuche), el proceso de salud, enfermedad y sanación (Menéndez, 1994) deviene de la relación del *che* (persona) con el *Ixofijmogen* (las diferentes vidas), aquellas que son visibles y aquellas que no. Este principio es el que instiga a reestablecer o mantener el bienestar físico, mental y espiritual (Ibacache, McFall y Quidel, 2002).

Por consiguiente, la importancia que los agentes médicos otorgan a estas prácticas del sistema médico mapuche⁸ para el ámbito de la conservación en el MMC tiene el claro objetivo de generar bienestar al interior del museo, en tanto resguardador de objetos patrimoniales y espacio de convivencia entre personas y otras vidas:

El *lawen* es muy importante, eso se llama *Kui Kui lawen*, porque uno hace puente con los remedios que se usan. No pasan así nomás las energías, los *lawen* usados sirven para que pasen por ahí, por fuera, por todos los lugares que se tire *lawen*, se llevó afuera del museo. Se hace un puente de remedios para que salgan, porque lo van siguiendo. Se ocupó harto remedio. A través de ese remedio salen las energías. No era para hacerle remedio al museo, era para sacar las energías a través de los remedios. Se hace solamente en la noche porque en ese momento andan, se realizó hasta en la madrugada por que en esa hora andan y se puede hacer contacto con ello (Dugumachibe-Linkoyan Treumun H., 2020).⁹

Si realmente se considera el mapuche *kimvn*, la mirada debe ampliarse, y volcarse al mismo tiempo, hacia quienes forman parte del equipo del MMC,

⁸ El sistema médico mapuche (que no es posible abordar de manera profunda y justa en este escrito) responde a un modelo holístico y horizontal. A grandes rasgos, en este sistema el ideal de salud, el estar bien, depende del respeto por las normas que regulan la relación del ser humano con el resto de las vidas existentes (incluidas las vidas espirituales), el respeto entre las personas y el respeto por aquel sistema normativo que no corresponde al *Nag mapu* (territorio donde habitan las personas).

⁹ Dugumachibe-Linkoyan Treumun H. Comunicación oral, 2020.

que en la actualidad está conformado por personas pertenecientes a la cultura mapuche y personas que no. Si bien esta conformación no es reciente, hoy día el 70 % del personal del museo es mapuche, realidad que sin duda contribuye a que las prácticas educativas y de conservación vayan tomando forma y fuerza.

CUESTIONAMIENTOS METODOLÓGICOS Y PROYECCIONES

Pareciera que siempre puede haber una receta para idear formas de trabajo. Pensamos ilusoriamente que la participación comunitaria nos permitirá por sí misma lograr objetivos o resolver las necesidades latentes; sin embargo, no podríamos estar más lejos de lo que esperamos. Una vez que se logra la participación, emergen cuestionamientos, temores y nuevos objetivos que nos desafían a diseñar metodologías basadas en el conocimiento local y en las prácticas culturales de quienes sostienen esta participación. Así, su importancia va más allá de la opinión que el público general pueda dar respecto de una museografía, en este caso del MMC, en tanto la participación no solo recoge lo vertido en canales verticales de la institución (que sin duda son medulares para alcanzar mejoras), sino que se levanta horizontalmente con un pueblo vivo para generar un espacio educativo sobre su propia cultura.

El MMC lleva poco más de una década sosteniendo su trabajo en elementos culturales del mundo mapuche que no son visibles a simple vista, sino que se encuentran sumergidos en la memoria oral y en sus relatos de creación del mundo, por ejemplo. Precisamente, la participación del territorio lavkenche local en las labores descritas anteriormente son las que nos generan el freno reflexivo para evidenciar que estamos frente a saberes que deben ser tratados desde la epistemología de un pueblo vivo, diferente al occidental. El desafío primordial, entonces, es traer al frente aquellos cuerpos de conocimiento arraigados en su memoria (territorio lavkenche, principalmente) y avenirse para con los objetivos y necesidades presentes en el museo en tanto espacio cultural al servicio de esa memoria.

Desde el mundo mapuche emerge un sistema normativo, o *ad mapu* (Melin *et al.*, 2016), que varía de un territorio a otro, el cual promueve la correcta relación entre las personas que habitan en el Wallmapu (territorio

mapuche). Desde su vida cotidiana sobresalen las prácticas culturales que dialogan con el quehacer del museo. Desde los ámbitos sociopolítico y económico se posicionan las necesidades y proyecciones de un pueblo que es consciente de su historicidad.

Este es el difícil proceso de basarse en un cuerpo de conocimiento que no proviene del mundo occidental cuyo paradigma epistemológico rompe los métodos científicos occidentales para conocer el mundo. Esta ruptura supone el desafío de encontrar un punto de inflexión donde podamos dialogar para dar cabida a la senda esperada. A pesar de las experiencias recogidas, se trata de un proceso incipiente, pero que de todos modos nos ha arrojado resultados valorados por quienes visitan el museo y por quienes recurren a él, como la familia Lincopan Marileo de Quilquico o los agentes médicos que han participado de nuestro quehacer.

Hasta el momento, los resultados atraviesan como una columna vertebral todas las áreas del museo. Primero, su guion museográfico, que, como mencionamos, se encuentra en constante revisión y mejora, con mayor conciencia de los objetos exhibidos en él y la distribución de los temas abordados (el territorio, lo doméstico, el sistema médico, la continuidad vida-muerte, las ceremonias, etc.). También en su área de mediación, donde se genera la interacción entre usuarios, el territorio mapuche, el museo y la institucionalidad a cargo, a través de su discurso constantemente complementado por las experiencias mencionadas, y, finalmente, en el diseño de actividades educativas para usuarios. Por otra parte, esto ocurre en su área de Colecciones, cuya tarea principal es el resguardo y mantenimiento de las materialidades depositadas, así como su administración. Además, es el área que recibe las solicitudes de ingreso de nuevas colecciones, ya sean definitivas o temporales, y en su área de extensión y difusión, que tiene por objetivo diseñar dinámicas y actividades educativas y/o socioculturales para difundir de manera positiva y respetuosa la cultura mapuche. Estas actividades pueden ser al interior del museo o fuera de él. Por otro lado, se encuentran los espacios ceremoniales¹⁰,

¹⁰ El museo cuenta con Ngijatuwe (espacio de rogativas) y Paliwe (lugar para jugar palin), los cuales fueron levantados en protesta por comunidades mapuche del territorio lavkenche local ante la posibilidad de que el Ngijatun se declarara Patrimonio Nacional.

receptores de la actividad ceremonial propia de las comunidades del territorio y donde muchas veces se conversa sobre estos temas.

Durante las últimas dos décadas el museo ha consensuado respetar ciertas prácticas o protocolos desprendidos de las experiencias relatadas, como son aquellos relacionados con el ámbito social y espiritual. Este ha sido un proceso continuo, pero que se ha intensificado en los últimos cinco años y marca un hito dentro de nuestra labor, pues responde con mayor diligencia a una cultura que ha resignificado el concepto de museo para convertirlo en un lugar vivo. Se trata específicamente de:

- a) Ser conscientes del lugar en que nos desenvolvemos y dejar de mirar las colecciones del museo como objetos, sino como agentes muchas veces imposibles de generalizar bajo criterios de materia muerta. Esto quiere decir que nos encontramos frente a una diversidad de materialidades, y que muchas de ellas también integran elementos espirituales. Ontológicamente son otras vidas.
- b) Como somos conscientes de lo que resguardamos, debemos respetar de la mejor manera posible los protocolos espirituales mapuche. Desde 2018 se han reforzado estas acciones, para lo cual se realiza una ceremonia o rogativa cada vez que iniciamos actividades trascendentes (según criterios culturales mapuche); se realiza un pequeño protocolo de saludo, respeto y permiso cada vez que ingresamos al área de resguardo de colecciones, pues ya no podemos pasar por alto que ahí habitan restos humanos de ancestros mapuche.
- c) En las distintas curatorías y mejoras de exhibición permanente, la opinión de expertos mapuche en esta área de conocimiento (sobre todo en lo referente a “espiritualidad”) ha dado lugar a analizar de manera más profunda y minuciosa las posibilidades en torno al resguardo, o destino, incluso, de los restos bioantropológicos.

Estas tres consideraciones son la base para proyectarnos de forma correcta hacia un protocolo respetuoso, ético y formal para dar destino a los contextos funerarios depositados en el museo. Sin embargo, existen muchas preguntas aún (y seguramente surgirán nuevas) que serán difíciles de

resolver. La expresión “desde dentro” parece tomar mucha fuerza en este proceso, que de hecho fundamenta nuestra metodología de trabajo y nos impulsa hacia dos desafíos que aglutinan lo expuesto en este capítulo. Se trata de la necesidad de concretar y formalizar un protocolo de reentierro y un protocolo de conservación de objetos patrimoniales, ambos sustentados en una metodología de trabajo propia del museo, donde se pueda maridar dialógicamente el conocimiento mapuche (y la posición del territorio mapuche, local y extralocal) y aquel que proviene de la institución.

Para lograr el primer desafío se hizo inmediato análisis de la experiencia de reentierro en Quilquilco, Tirúa, lo que dio luces para la creación de un primer documento¹¹, “Aproximación de protocolo de restitución de restos bioantropológicos del Museo Mapuche de Cañete Ruka Kimvn Taiñ Volil Juan Cayupi Huechicura”.

Como una primera aproximación, entrega antecedentes técnicos y legislativos, y se basa en el preexistente “Instructivo orientador para el reentierro de restos humanos provenientes de contextos arqueológicos a petición de comunidades u organizaciones”, creado en 2007 y aprobado en 2009 por el Consejo de Monumentos Nacionales. Si bien ya existe esta primera versión de protocolo, en la que colaboraron autoridades tradicionales y agentes médicos, como *machi* y *kuriche*, debe ser revisado y aprobado de forma participativa por comunidades mapuche para formalizar y habilitar su aplicación, motivo por el cual aún no puede ser socializado.

En cuanto a la necesidad de crear un protocolo de conservación desde el mapuche *kimvn*, se considera que se desprende principalmente de las experiencias vividas por el equipo del MMC (sobre todo aquellos pertenecientes a la cultura mapuche) y de las recomendaciones entregadas por los agentes médicos mapuche que han colaborado con el quehacer del museo en diferentes oportunidades.

Ambos desafíos, o tareas, se encuentran en un estado inicial y requieren de un trabajo paulatino, consciente, respetuoso, intercultural y multidisciplinario.

¹¹ Desarrollado en conjunto con Jocelyn Villena y Hanssel Retamal, alumnos en práctica de la carrera de Antropología Física de la Universidad de Concepción.

Si bien el museo cuenta con una experiencia de metodologías participativas, ahora se enfrenta a los elementos más íntimos del pueblo vivo desde el cual se levanta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Guía del Museo Mapuche de Cañete* Juan Antonio Ríos Morales (1977).
- Ibacache, Jaime; McFall, Sara; y Quidel, José (2002). Rume Kagenmew Ta Az Mapu. Epidemiología de la transgresión en Makewe-Pelale. Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu. Recuperado de www.mapuche.info
- Martínez, Soledad; Menares, Carmen; Mora, Gerardo; y Stüdemann, Nikolas (2005). *Primeras Jornadas de Reflexión con las Comunidades Mapuches*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Melin, Miguel; Coliqueo, Patricio; Curihuinca, Elsy; y Royo, Manuela (2016). *Az Mapu. Una aproximación al sistema normativo mapuche y el derecho propio*. Santiago: Instituto Nacional de Derechos Humanos.
- Menéndez, Eduardo (1994). La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades*, 4(7), 71-83.
- Paillalef, Juana (2017). ¿Activismo cultural y/o mediación? *XALKAN*, 1, 42-56.
- Stüdemann, Nikolas (2017). Proceso participativo con comunidades lavkenche para la renovación del Museo Mapuche. Resultados y consideraciones desde dos experiencias de trabajo. *XALKAN*, 1, 57-77.
- (2018). El wampo que navegó en el Lavkenmapu: un registro desde el kimvn mapuche, hacia una reflexión en torno a la teoría decolonial. Santiago: Bajo la Lupa, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. Recuperado de <https://www.museomapuchecanete.gob.cl/sitio/Contenido/Colecciones-digitales/89205:El-wampo-que-navego-en-el-Lavkenmapu>

CAPÍTULO V

EL RECONOCIMIENTO DEL PUEBLO YAGÁN Y SUS LUCHAS ACTUALES: EL PROCESO DE RESTITUCIÓN DE LA COLECCIÓN GUSINDE

Verónica Balfor Clemente y Alberto Serrano Fillol¹

Puerto Williams, otoño e invierno de 2020 (pandemia)

Para el lector

Apa Sa. Hai wafa Verónica Balfor Clemente. *Hai kur kutana skæ.*

Soy una mujer yagana de la isla Navarino, de Villa Ukika. Crecí en Puerto Williams, rodeada por la Armada de Chile y toda su institucionalidad, un mundo ajeno a nosotras, en donde nuestro ser indígena fue permanentemente negado y discriminado. Incluso nosotras aprendimos a negarlo. Sin embargo, con el tiempo he aprendido que no solo soy una mujer yagana, sino que mi familia también es selk'nam y haush. Además, tengo familiares de origen kawésqar. Nuestros antiguos fueron víctimas del genocidio y las masacres llevadas a cabo en los procesos de colonización, propiciados por los Estados de Chile y Argentina, proceso que de otras formas continúa hasta hoy. Como pueblo yagán, quienes vivimos hace milenios en este territorio, seguimos trabajando por nuestro reconocimiento y nos negamos a desaparecer. Es por eso que el presente escrito pretende dar cuenta de un proceso de lucha (uno de tantos) orientado a conseguir un gesto sencillo pero genuino de reparación por parte del Estado de Chile y sus instituciones hacia el pueblo yagán y las comunidades fueguinas.

Para referirnos a este proceso, hemos hablado de *restitución* por cuanto se trata del regreso de la Colección Gusinde a su territorio de origen, producto de los esfuerzos reivindicativos de la comunidad yagán. Sin embargo, en rigor se trata de un traspaso de colecciones entre dos instituciones del

¹ Para la redacción del presente escrito, los autores han optado por una escritura en tercera persona, a excepción del primer párrafo introductorio de Verónica Balfor C., mujer yagana, fueguina, de la Comunidad Indígena Yaghan de Bahía Mejillones.

mismo servicio del Estado de Chile, y no de la entrega de esta colección directamente a la comunidad indígena. Debido a que los objetos se mantienen aún al amparo del Estado, vemos la pertinencia del término *restitución*, aun cuando pueda resultar adecuado también el concepto de *repatriación* por ajustarse mejor a las características de nuestro reclamo y a las definiciones propuestas en el presente libro.

CONTEXTO Y SITUACIÓN HISTÓRICA

El pueblo yagán tiene una presencia milenaria en los canales e islas de Tierra del Fuego, en el extremo sur de América. Las poblaciones canoeras originarias se remontan a más de 6.000 años antes del presente, constituyendo un enorme legado que aún está vigente al interior de la comunidad yagán. La ubicación geográfica en torno al cabo de Hornos y el Onashaga (canal Beagle), al sur de la mal llamada cordillera de Darwin, implica que sea el pueblo más austral del mundo, que habita de manera autónoma y en armonía este extenso maritorio.

Desde aquellos tiempos inmemoriales las canoas de corteza de coigüe surcaron los miles de rincones que componen el archipiélago. Este tránsito ininterrumpido de los canoeros comenzó a verse alterado a inicios del siglo XVII, cuando en 1624 se iniciaron los complejos encuentros con los navegantes europeos que por primera vez se detuvieron aquí (Gallez, 1976). Sin embargo, fue a mediados del siglo XIX cuando el modo de vida canoero se vio directamente interrumpido por los inicios del proceso colonizador desatado por los europeos, en particular los misioneros y colonos ingleses².

La instalación de las misiones anglicanas inglesas entre la población yagán tuvo nefastas consecuencias, desató enormes mortandades y propició un verdadero genocidio, rápidamente profundizado por la colonización impulsada por los mineros buscadores de oro, los colonos ganaderos y la progresiva

² Para una síntesis completa del proceso colonizador y los encuentros entre yaganos y extranjeros en el territorio, ver Chapman, (2006, 2012). Igualmente, para comprender el proceso colonizador desatado por las misiones anglicanas inglesas, ver Bridges (1952) y Museo Antropológico Martín Gusinde (2012), entre otros textos mencionados en la bibliografía.

instalación de los Estados nacionales de Chile y Argentina. Así, para los inicios del siglo xx se había reducido de manera casi irreversible la población yagán, que pasó de más de 3.000 personas estimadas por los primeros misioneros (Bridges, 1998) a menos de 200 en tan solo cuarenta años. De esta manera, hoy la población supera las 150 personas, que viven en Puerto Williams, principalmente en Villa Ukika, sobre la ribera sur del Onashaga, del lado chileno del archipiélago, además de las comunidades yaganas de Punta Arenas y de Ushuaia, todas emparentadas.

También en Puerto Williams se encuentra el Museo Antropológico Martin Gusinde (MAMG), dependiente del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural (SNPC, ex Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Dibam). Se fundó en 1974 al interior de la reciente base naval de 1953, como parte de las estrategias geopolíticas chilenas para construir soberanía para el Estado de Chile en pleno ciclo de disputa territorial con Argentina³. Si bien sus objetivos fundantes estaban orientados a la búsqueda de “soberanía cultural” a partir de un proceso integral de renovación museográfica iniciado en 2005, el MAMG ha podido redefinir por completo sus objetivos estratégicos y su misión institucional. Desde entonces, la labor del renovado museo es “inspirar en la comunidad local la conservación del patrimonio cultural y natural del archipiélago fueguino y Cabo de Hornos”, protegiendo y resguardando el patrimonio cultural presente en el territorio a través de un rol activo con la comunidad de la isla Navarino y en particular con el pueblo yagán⁴.

Si en Chile el reconocimiento de los pueblos originarios es un problema transversal, el aislamiento geográfico respecto de los principales centros metropolitanos ha hecho aún más complejo el reconocimiento de los

³ El Museo fue creado en 1974 por personal de la Armada de Chile en Puerto Williams. Sin embargo, su creación oficial la decretó el Ministerio de Educación Pública de Chile el 2 de enero de 1975, en plena dictadura y con miras al laudo arbitral que dirimiría el conflicto limítrofe con Argentina. Su objetivo inicial fue “contribuir a la preservación de los valores históricos-culturales y científicos en la región de las islas y mares australes y en el Territorio Antártico, donde Chile ejerce soberanía, y la necesidad de conservarlos y exhibirlos para fines de investigación científica y de divulgación cultural” (Ministerio de Educación Pública, Decreto 4, del 2 de enero de 1975).

⁴ Información disponible en museomartingusinde.gob.cl

pueblos fueguinos por parte del Estado y la sociedad chilena. Debido al violento etnocidio que han experimentado, se ha construido un imaginario establecido y dominante de este territorio como un lugar deshabitado, idea que incluso se reproduce al interior de la pequeña e insular comunidad que se ha configurado en Puerto Williams, alentada por la intervención estatal a lo largo de la segunda mitad del siglo xx, lo que ha contribuido de diversas formas al proceso de transculturación y decaimiento profundo del acervo cultural originario. A través de la anulación de la cultura originaria se ha buscado también desaparecer y silenciar a quienes sobrevivieron a todo este lamentable ciclo de asimilación forzada. “Ya que no viven más como yaganes, han dejado de serlo”, se plantea permanentemente intentando consumir el paradigma de la integración. No solo han muerto muchos yaganes en un breve y reciente periodo, sino que además se les prohibió continuar con casi todas las costumbres y se les obligó a camuflarse entre los chilenos, al mismo tiempo que se decretó la extinción del pueblo yagán. La política de extinción fue reproducida en la escuela y enseñada a los niños, quienes así lo aprendieron. Así, persisten hoy las preguntas: “¿qué tan yagán eres?, ¿qué porcentaje de yagán tienes?”. Por supuesto, durante todo este proceso el despojo de su patrimonio ha sido la constante.

Lo difícil de comprender para la “otredad” de la sociedad chilena occidentalizada es que, a pesar de que la cultura ancestral se ha visto obligada a cambiar bruscamente, quienes son legatarios de este fuerte acervo seguirán siendo quienes vivan en este particular lugar, tan complejo de habitar. La insularidad y el maritorio aportan una identidad única, difícil de comprender para el afuerino, y que constituye la cultura presente del pueblo yagán, sostenedora de un legado ancestral que pervive. La realidad es que el pueblo yagán nunca ha dejado de habitar en esta región y actualmente atraviesa un nuevo ciclo histórico marcado por un fuerte proceso de revitalización cultural que ha logrado hacer claramente visible su existencia para el resto del país. En el contexto de un renovado escenario local/nacional/global, con nuevos

marcos legales y normativos referidos a los pueblos originarios⁵, así como nuevos actores sociales e instituciones que se vinculan de manera diferentes con la comunidad, aunque fundamentalmente por las luchas sociales que han emprendido para defender sus derechos y territorio, hoy se ha reafirmado claramente la identidad yagán, de modo que es ineludible su persistencia en el tiempo cuando se piensa en este rincón del planeta, mal llamado “el fin del mundo”.

DE LA AUTOAFIRMACIÓN AL RECONOCIMIENTO

En términos históricos, el devenir del archipiélago y del Onashaga (canal Beagle) a lo largo de la segunda mitad del siglo xx estuvo marcado por la presencia del Distrito Naval Beagle en la porción chilena de la zona. El conflicto entre Chile y Argentina anuló la existencia de la población civil residente y en particular de los yaganes. Solo una vez resuelta esa disputa, hacia fines de la década de 1980, de manera muy lenta y progresiva las instituciones y autoridades civiles comenzaron a velar por la población civil, con la continuidad en el control del maritorio por parte de la Armada, que aún rige de manera estricta sobre las aguas locales⁶. Este nuevo periodo, más claramente definido hacia el nuevo siglo en cuanto al pueblo yagán se refiere, está marcado primero por la agrupación de los miembros del pueblo yagán en una organización comunitaria funcional en 1992, que luego será reorganizada en la conformación legal de la Comunidad Indígena Yaghan de Bahía Mejillones

⁵ Decreto 270 del Promulgado el 16-12-2005 declara Área de Desarrollo Indígena a todo el territorio coincidente con la comuna de Cabo de Hornos; Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales. Aprobado por el Parlamento de Chile y vigente en la legislación del país desde el 15-09-2009; Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, Ley 19.253 o Ley Indígena, del Ministerio de Planificación y Cooperación Promulgada el 28-09-1993, Crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi). Protección, fomento y desarrollo de las Comunidades Indígenas. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.

⁶ La Armada de Chile, a través de la Directemar (Dirección General del Territorio Marítimo y Marina Mercante), tiene a su cargo el control de las aguas territoriales del país. En particular en esta zona de cabo de Hornos, mantiene un nivel de control altísimo, con un amplio despliegue territorial, múltiples puestos y estaciones de vigilancia, en orden al control de la soberanía.

en 1994⁷, reconocida por la nueva Ley Indígena a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi). Posteriormente, en 2006, se decretó el Área de Desarrollo Indígena de Cabo de Hornos⁸. Estos relevantes hitos se consolidan más concretamente a partir de la entrada en vigencia en 2009 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), tras ser ratificado por el Estado de Chile. Dicho convenio es el tratado internacional que ha permitido a la comunidad yagán hacer efectivas algunas de sus demandas y requerimientos, en especial considerando la consulta indígena que establece el Convenio 169 ante las decisiones y políticas que serán implementadas en sus territorios. Lo anterior es muy significativo por cuanto este es un lugar que está sumamente alejado de los centros administrativos del país, es un conjunto de islas cuyos habitantes siempre han experimentado que personas e instituciones totalmente desvinculadas de la realidad local, a cientos y miles de kilómetros, tomen las más diversas decisiones sobre su territorio y habitar. Si bien esto no ha cambiado radicalmente, la aplicación efectiva de instrumentos de la legislación que ampara los derechos indígenas ha posibilitado al pueblo yagán conocer y manejar nuevas herramientas para mantener su cultura, en un escenario permanentemente adverso.

Estos cambios tan importantes han permitido que el conocimiento traspasado en el ámbito interno de las familias yaganes pueda manifestarse en el ámbito público. El natural recambio generacional de la comunidad, en un nuevo contexto en que espacios tan alejados como este territorio se han “acercado” al resto del mundo, ha facilitado el posicionamiento público de la propia comunidad y sus demandas; quizás por primera vez en la historia de este específico rincón del mundo, desde que es parte del imaginario mundial hace al menos cuatro siglos. Con diferentes esfuerzos e iniciativas se ha avanzado en un proceso de revitalización cultural que ha permitido situar su identidad, con sus reivindicaciones y luchas inherentes, en el centro del

⁷ Primero se conformó la Agrupación Comunitaria Funcional denominada Comunidad Yámana de Navarino, el 6 de agosto de 1992. El 12 de diciembre 1994 se recibe de la Conadi la conformación oficial de la Comunidad Indígena Yaghan de Bahía Mejillones, con lo cual la comunidad fue reconocida por la nueva Ley Indígena del país.

⁸ Decreto Ley 279 del 28/04/2006, del Ministerio de Planificación. Toma de razón por el presidente Ricardo Lagos E.

acontecer local, de modo que la comunidad ha ganado espacios para el desarrollo de su cultura y logró en parte revertir un contexto histórico-social hostil.

Dentro de los diferentes ámbitos abordados en estos procesos de revitalización cultural hemos trabajado diversas iniciativas con la colaboración activa del Museo Antropológico Martin Gusinde. Este, que es el único museo local y que comparte a su vez la vida insular, ha debido lidiar con el aislamiento y lejanía de los centros de poder para desarrollar sus iniciativas mediante un profundo trabajo en conjunto, que ha enriquecido tanto a la comunidad como al museo. La limitación de recursos se ha subsanado mediante un trabajo colaborativo y cercano, que ha permitido indagar a fondo en ciertos ámbitos del patrimonio yagán y del archipiélago, custodiado por el museo. Dentro de estas iniciativas conjuntas fue central el trabajo realizado con la colección fotográfica de Martin Gusinde. En 2011 el museo tuvo acceso a la colección completa de fotografías de Martin Gusinde, que se encuentra en el Anthropos Institute en Sankt Augustin, Alemania. La colección se encontraba digitalizada en una muy buena calidad⁹, y las imágenes eran facilitadas para usos de carácter científico. Hubo una expresa solicitud del museo para que las entregara a la comunidad yagán, en un importante gesto de parte de la institución alemana ligada a la congregación religiosa del Verbo Divino, a la cual pertenecía Martin Gusinde. Se sabía de la relevancia de estas fotografías de los pueblos fueguinos, las cuales hemos conocido de manera dispersa a lo largo de nuestras vidas y que han copado el imaginario foráneo acerca de los diferentes pueblos indígenas que viven y han vivido en Tierra del Fuego. Junto a las imágenes, se dispuso también del importante registro de la información que Gusinde recopiló sobre las fotografías, caracterizado por ser muy detallado, algo poco habitual en la fotografía etnográfica de la época.

Gusinde fue un sacerdote y antropólogo alemán que, residiendo en Santiago de Chile para ejercer su trabajo religioso, desarrolló diversas investigaciones antropológicas con los pueblos originarios presentes en el

⁹ El número total de materiales entregados por el Anthropos Institute al Museo consta de 939 fotografías de Tierra del Fuego y sus pueblos originarios. De estas, al menos 325 corresponden al pueblo yagán y su territorio.

país colaborando con el antiguo Museo de Etnología y Antropología de Chile¹⁰. Su trabajo, que se concentró en los pueblos fueguinos, yaganes, selk'nam y kawésqar, identificó la urgencia histórica que enfrentaban en pleno proceso de genocidio y colonización. Mediante diferentes viajes y estadías en la región entre 1918 y 1924, logró desarrollar una extensa labor con los pueblos yagán y selk'nam en particular, entre quienes pudo ser parte de sus ceremonias y ritos. Los resultados de sus investigaciones fueron vertidos en detalladas y extensas monografías, que desde un principio tuvieron gran notoriedad debido a las excelentes fotografías que obtuvo en su trabajo de campo. Estas fotografías siempre nos llamaron mucho la atención y gatillaron diversas interrogantes, en circunstancias que la información se encontraba muy dispersa debido a sus procesos de circulación y recirculación a lo largo de los años, lo que muchas veces ha contribuido más a la desinformación que al adecuado conocimiento de los pueblos fueguinos¹¹.

Con sumo interés, se inició un espontáneo proceso de revisión detallada de cada una de las fotos. El trabajo activó la memoria de los miembros más antiguos de la comunidad, en particular de Cristina Calderón Harban, la mujer de mayor edad de la comunidad indígena¹². Cristina creció entre los antiguos yaganes de bahía Mejillones y el archipiélago, con el idioma yagán como lengua materna y compartiendo con muchos de quienes trabajaron con Gusinde. Con 92 años, es actualmente, la mujer más anciana de la comunidad y pudo vivir buena parte de la antigua vida del archipiélago, previo a la

¹⁰ Museo de Etnología y Antropología de Chile, que por entonces se encontraba en formación a cargo de Max Uhle. En 1913 Gusinde comenzó a trabajar como colaborador y rápidamente fue designado jefe de la sección de Etnología.

¹¹ Para indagar en la producción discursiva, la construcción del imaginario y los procesos de circulación acerca de la fotografía etnográfica de Tierra del Fuego, ver Alvarado et al., 2007; Cárdenas y Prieto, 1997; Carvalho, 2014; Fiore y Varela, 2009; Marticorena, 2019; Odone y Mason, 2002; Palma, 2013.

¹² La señora Cristina Calderón Harban, conocida como la Abuela Cristina, es reconocida como Tesoro Humano Vivo por el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes del Gobierno de Chile desde 2009, además de otra serie de importantes reconocimientos (Zárraga, 2016). Es mal denominada la "última" hablante de la lengua yagán. Hay yaganes que conocen la lengua desde su primera infancia, pero no la hablan. También hay personas que la han aprendido a lo largo de los años, pero no la hablan con fluidez; y hay varios yaganes que están aprendiendo e incluso estudiando la lengua.

creación de Puerto Williams, donde, junto al río Ukika, fueron trasladados los yaganes a partir de 1960. A través del relato de Cristina y con la documentación reunida por el museo y la comunidad respecto de las fotografías, se generó una reflexión en torno a las personas, las familias, las acciones y el territorio allí retratado. El proceso, que duró casi dos años, abrió un vínculo directo con el pasado reciente de todas las familias que en la actualidad conforman la comunidad indígena yagán. Esta conversación con las personas más jóvenes fue llevando de manera natural a organizar una genealogía de la comunidad yagán a partir de las fotografías, lo que permitió a muchos de los involucrados clarificar los diversos vínculos y orígenes arraigados a las antiguas familias yaganes y de los otros pueblos del territorio, como los pueblos selk'nam y kawésqar.

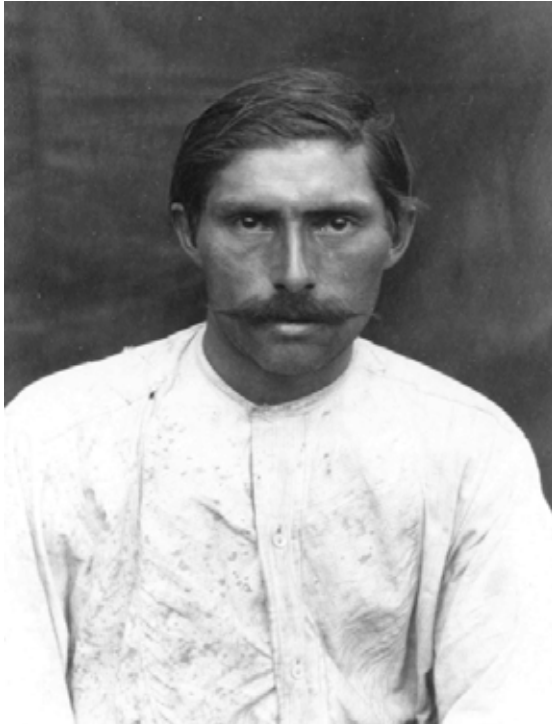


Figura 1. Augusto Balfour. Puerto Remolino, Argentina, 1920. Abuelo paterno de la autora.
Hijo de Peine. Foto de Martin Gusinde.



Figura 2. Mujeres yaganas en Puerto Remolino, Onashaga (canal Beagle), Argentina, 1920. Abajo a la izquierda, Carmen Harban, madre de Cristina Calderón. A su lado, Peine (Ohmchen), madre de Augusto Balfor. Foto de Martin Gusinde.

A partir de la organización metodológica de los investigadores del museo¹³ y gracias a la gestión de apoyos y recursos realizada al incorporar con toda pertinencia este trabajo al programa de Transversalización y Equidad de Género de la Dibam¹⁴, se pudo producir un álbum fotográfico familiar, de un modo similar al que Gusinde utilizó para la entrega de estas fotos a las familias yaganas de su tiempo. Se incluyó además un apartado con la genealogía y vínculos de las familias retratadas por Gusinde con las familias actuales. Este álbum fue entregado a las familias de la comunidad yagán, pero su contenido se mantiene en reserva, pues es parte de su patrimonio íntimo. Por otro lado, el museo rectificó su exhibición permanente identificando con su nombre propio a cada sujeto presente en las fotografías de sus salas.

¹³ El equipo del museo que desarrolló estos trabajos estuvo integrado por Francisca Marticorena G. y Alberto Serrano, quienes fueron apoyados además por Daniela Carvalho R. Posteriormente se integró Karina Rodríguez S.

¹⁴ La Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam), con sus más de ochenta años de historia, en 2018 se transformó en el actual Servicio Nacional del Patrimonio.

Este ha sido un ejercicio de una enorme carga emotiva, en el cual muchas personas pudieron identificar a sus abuelos, bisabuelos, tíos y padres, a quienes no conocieron en persona o imagen. Los actuales miembros de la comunidad yagán son todos descendientes directos de aquellos antiguos yaganes de las famosas fotografías. Estas imágenes se han hecho circular por Chile y otros países como parte de un mundo cercenado en el tiempo, como si no tuvieran raigambre en personas de la sociedad de hoy, instalando la idea de que son aquellos los verdaderos fueguinos. Como mencionamos, ese ha sido el imaginario construido con el cual creció buena parte de la comunidad yagán actual¹⁵.

La exploración profunda de esta enorme colección de fotografías nos acercó a los objetos recolectados por Gusinde, muchos de los cuales tienen un papel central en el corpus de imágenes. Son parte del registro antropológico, pero también un elemento fundamental de la puesta en escena construida por el fotógrafo¹⁶. Sabíamos que estos objetos conformaban una gran colección patrimonial que respondía a las necesidades del museo con el cual colaboraba este investigador, pero también a la intención de Gusinde de realizar un trabajo de “rescate” que fuera considerado único. Estos objetos se convertirían en valiosas “joyas” antropológicas que llevó a renombrados museos y a su congregación religiosa en Europa¹⁷. Era una práctica muy normalizada por entonces (no solo por Gusinde) y en pleno conocimiento de la comunidad antigua y actual, acostumbrada a escuchar de la presencia de estos objetos en los más variados lugares del mundo. Lo que no estaba claro era que buena parte de esos objetos, esas máscaras, esos atuendos, esas herramientas se encontrarán también en Chile, particularmente en Santiago, agrupadas en la Colección Gusinde, guardada por décadas en el Museo Nacional de Historia

¹⁵ Al respecto es muy elocuente la publicación y exposición fotográfica del editor francés Xavier Barral, “El espíritu de los hombres de Tierra del Fuego, fotografías de Martin Gusinde. Selk’nam, Yámanas, Kaweskar” (Gusinde, 2015), exposición realizada en Chile en el Museo Nacional de Bellas Artes en 2016. La obra general de Gusinde también contribuyó a la construcción de estos prejuicios.

¹⁶ Para una revisión de la construcción y producción de la obra fotográfica de Gusinde en Tierra del Fuego, ver Palma, 2013; Gusinde, 2015.

¹⁷ Entre otros lugares que recibieron colecciones fueguinas llevadas por Gusinde fuera de Chile, sabemos de Anthropos Institute en Sankt Augustin Alemania; Welt Museum de Viena, Austria; Museo de Etnología de Hamburgo, Alemania; Museo Etnológico del Vaticano. El Archivo Fonográfico de Berlín recibió los cilindros de cera de las grabaciones de audio.

Natural (MNHN), un museo de la capital prácticamente desconocido en este territorio. Santiago es también un lugar totalmente foráneo y distante, y conocer de manera más concreta estos objetos se transformó en un objetivo recurrente en las conversaciones.

La colección del MAMG contaba ya con 18 objetos correspondientes a la Colección Gusinde, todos provenientes del MNHN en dos diferentes momentos. Dos nuevos objetos fueron recibidos desde el ex Colegio Alemán de Santiago en 2018¹⁸. Varios eran sumamente llamativos para las generaciones más cercanas de la comunidad, pero siempre los vieron fuera de contexto, con muy pocos conocimientos de su procedencia e implicancias. A partir del trabajo con las fotografías, se los pudo situar mejor históricamente y se los asoció a información más cercana que permitió iniciar un seguimiento de los objetos en relación con sus creadores, las personas retratadas en las fotos. Afortunadamente, Gusinde también registró en detalle esta información en sus trabajos. De este modo, la información presente en el MAMG respecto de esta colección cobró mayor sentido y se entendió el valor de estos objetos en su dimensión más amplia, con su origen y lo que representan en el acontecer actual.

El tamaño y alcance de la colección pudo ser reconocido en el catálogo “Martin Gusinde, cazador de sombras”, prácticamente el único registro y estudio existente acerca de tan grande y completa colección (Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Departamento de Museos, 1987). Asimismo, cabe destacar que el director del MAMG, antes de iniciar estos procesos de investigación participativa, en 2010 intentó acercarse a la dirección del MNHN para conocer la Colección Gusinde. Sin embargo, las gestiones resultaron del todo infructuosas, ya que no se obtuvo la información solicitada ni acceso a la colección. Solo se obtuvieron antecedentes parciales de algunos objetos entregados en préstamo en 2007 para inaugurar la renovación completa del MAMG.

¹⁸ El MNHN le entregó al MAMG la Colección Gusinde en dos ocasiones: primero hizo un traspaso cuando se creó el museo en la década de 1970, y la segunda en calidad de préstamo realizado el año 2007 asociado a la renovación completa del MAMG. Hoy se cuenta con 18 de estos objetos. En 2018 se logró gestionar la donación de dos arcos con sogá desde el colegio Verbo Divino de Chicureo, ex Liceo Alemán de Santiago, gracias a la colaboración del señor Andrés Gálmez, exalumno de dicha institución, en la que se desempeñaba Gusinde. En síntesis, hasta mayo de 2019 el MAMG contaba con 18 objetos de la Colección Martin Gusinde más dos arcos de lo que denominamos la Colección Gusinde Liceo Alemán (Serrano, 2019).

No obstante estas dificultades, mediante nuestras investigaciones logramos reconstruir parte de la historia de la colección. Siguiendo el mencionado catálogo, supimos que la Colección Martin Gusinde albergada en el MNHN consta de 88 objetos correspondientes al territorio mapuche, 42 objetos correspondientes al archipiélago de Chiloé, 34 objetos de origen kawésqar (Tierra del Fuego, Patagonia occidental), 58 objetos de origen selk'nam (Isla Grande de Tierra del Fuego) y 59 objetos de origen yagán (Tierra del Fuego, Patagonia occidental). Además, hay restos humanos de los ancestros del territorio, lo que los científicos denominan colección bioantropológica u objetos de antropología física (Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Departamento de Museos, 1987)¹⁹. Toda esta información no ha podido ser contrastada por los autores hasta la fecha, pero de acuerdo con lo indagado, sabemos que los objetos provenientes de Tierra del Fuego fueron obtenidos por Gusinde durante sus cuatro expediciones al extremo sur realizadas entre 1918 y 1924, adonde viajó comisionado por el nuevo Museo de Etnología y Antropología de Chile, en su calidad de jefe de Sección. Las colecciones procedentes de Chiloé fueron colectadas durante el verano de 1920-1921, durante un viaje a dicho archipiélago y la laguna San Rafael ("Patagonia en la parte que comprende el istmo de Ofqui") (Gusinde, 2003; 82). Solo unos años después, en 1929, dicho museo fue fusionado con el Museo Histórico Nacional (MHN), institución que en la década de 1960 trasladó casi la totalidad de sus colecciones etnográficas y arqueológicas al MNHN, incluyendo la Colección Martin Gusinde (Feliú Cruz, 2005; Gusinde, 2003)²⁰. Sin embargo, recién en 1995 esta situación se regularizó y la colección fue oficialmente traspasada al MNHN²¹.

La profundización en la obra de Gusinde y el desarrollo de otros trabajos en conjunto con el grupo de mujeres del pueblo yagán²², espontáneamente generaron la necesidad de acceder a estos objetos. Gran parte del patrimonio del pueblo yagán se encuentra disperso en diferentes museos y lugares del

¹⁹ Las denominaciones territoriales se reproducen textualmente del catálogo.

²⁰ Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, Colección de Arqueología y Etnografía". www.mhn.gob.cl

²¹ Resolución Exenta 137 del Consejo de Monumentos Nacionales, 8 de mayo de 1995.

²² El grupo de trabajo con mujeres de la comunidad yagán ha tenido continuidad en el tiempo con la implementación permanente desde 2012 del Programa de Transversalización y Equidad de Género de la Dibam, hoy SNPC.

mundo, especialmente en Europa. En este contexto, el proceso de investigación, en el cual la colección se visualiza más cercana por encontrarse dentro del mismo país y en la misma institución del Estado de la cual depende el propio MAMG, plantea la necesidad no solo de acceder a dicha colección, sino también de pensar en la posibilidad de retornarla a Puerto Williams, sobre todo porque ha permanecido guardada en los depósitos del MNHN por décadas.

Pensando en que es la forma más directa posible de que los actuales miembros del pueblo yagán accedan a este invaluable patrimonio ancestral de su propiedad, en octubre de 2018 y tras varias tentativas y solicitudes levantadas previamente por el director del MAMG, los autores se desplazaron hasta Santiago con el objeto de revisar la Colección Gusinde del MNHN²³. Tras un largo viaje que implicó cruzar el país hasta la capital, tuvimos la oportunidad de ver estas colecciones junto a Pamela Alvarado Balfor, quien pertenece también a la comunidad yagán y es trabajadora de la Subdirección Nacional de Pueblos Originarios del SNPC. Inmediatamente nos conmovimos profundamente con los objetos. En particular, con una máscara de cuero de lobo marino que teníamos plenamente identificada en las fotografías y que pudimos ver al inicio de nuestra visita. Cabe mencionar que solamente se nos dio acceso a los objetos asociados a la cultura yagán y no pudimos conocer toda la colección de Tierra del Fuego, que era el motivo del viaje. Todos los pueblos fueguinos están relacionados y la cultura material siempre ha sido estrechamente compartida, por lo que buscábamos conocer todo lo relacionado al archipiélago, objetos únicos difíciles de ver nuevamente en forma personal. La Colección Gusinde fueguina se compone de más de 150 objetos, sin embargo, tuvimos acceso solo a 36 de ellos²⁴. El entonces director del MNHN tampoco se presentó, a pesar de nuestro interés por saludarle. Otro elemento que nos causó impresión durante la visita fue constatar la representación de los pueblos fueguinos en la exhibición permanente del MNHN. La escasa información cuenta

²³ Viaje realizado gracias al apoyo de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.

²⁴ La visita fue decepcionante en cuanto a la disposición a mostrarnos la Colección Gusinde fueguina en su totalidad, así como de otros objetos yaganes que tampoco nos dejaron ver. Las autoridades del MNHN tampoco se presentaron para establecer una conversación con quienes aquí escribimos, a pesar de que se solicitó formalmente una reunión.

con una serie de errores²⁵ y entrega una visión anacrónica centrada solo en nuestro pasado, en donde se resalta la figura de Charles Darwin y se desconoce la realidad actual de los pueblos fueguinos y comunidades vivas, todo lo cual reproduce el discurso colonialista de la extinción.

Tras la visita, en la cual se obtuvieron nuevos antecedentes de las colecciones, se elaboró un detallado informe de las piezas que la conforman, a partir de la información disponible. Junto a este, la Comunidad Indígena Yaghan de Bahía Mejillones solicitó formalmente, en 2018, la restitución a su territorio de la totalidad de la Colección Gusinde fueguina²⁶ al MNHN y directamente a la Dirección Nacional del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. La solicitud no fue respondida por el Servicio y menos por el MNHN, además, experimentamos su poca disposición a comunicarse con las representantes de la Comunidad Yagán y una clara resistencia a facilitar el acceso a la colección y a su información asociada. Lo anterior sin perjuicio de que, al menos desde la década de 1960, la colección ha permanecido casi íntegramente guardada en los depósitos, a excepción de su exhibición en la muestra *Martin Gusinde, cazador de sombras*, realizada a inicios de la década de 1980, hace casi cuarenta años. Asimismo, notamos que en 2018, unos meses antes de nuestra visita solicitada con antelación, se dio inicio a un nuevo proceso de catalogación y registro interno de la colección.

LAS LUCHAS POR EL TERRITORIO (Y PATRIMONIO)

Este incómodo escenario, en el cual el centro del país ignoraba el interés de la comunidad indígena yagán y del museo más austral de Chile (y el mundo)

²⁵ Entre los errores observados cabe señalar la denominación errada de nuestro pueblo, pues se nos denomina como yámanas y no como yaganes; el nombre originario de la canoa yagán que se señala no es el correcto; el relato se extiende en la historia de la expedición del barco inglés Beagle, a bordo del cual vino Charles Darwin, sin embargo, la narración es errónea, por ejemplo, al señalar la muerte de la niña kawésqar Fuegia Basket en Inglaterra. Otros pequeños detalles también merecen un ajuste, aunque, ante todo, nos llama la atención el enfoque del guion.

²⁶ Carta del 21 de septiembre de 2018 del presidente de la Comunidad Indígena Yaghan de Bahía Mejillones. Ver, además, Oficio Conductor N° 3 de 2019 con documento "Informe Revisión Colección Gusinde en Depósitos Museo Nacional de Historia Natural, Santiago, Chile" (Serrano, 2019).

evitando responder a la solicitud de restitución, sufrió un notable cambio alentado por las fuerzas que la renovada comunidad yagán ha desplegado en el territorio en los últimos años. En particular, un hito histórico para el archipiélago fue la gran defensa del maritorio que se realizó al confrontar la ofensiva de la industria salmonera. En enero de 2019, la empresa Nova Austral intentó establecerse sobre el Onashaga de manera totalmente inesperada y pasando a llevar toda la legislación y reglamentación vigente en relación con los derechos de los pueblos indígenas. Esto sucedía con el pleno respaldo de las autoridades del gobierno central, regional y de su institucionalidad local. La excepción fue la Municipalidad de Cabo de Hornos, que adhirió a la posición mayoritaria de la ciudadanía y de la comunidad yagán, que rechazó la instalación de las salmoneras²⁷. Incluso hubo un fuerte *lobby* internacional y se invitó oficialmente a los reyes de Noruega hasta Magallanes y Puerto Williams con el fin de reforzar los lazos comerciales con el país desde el cual provenían buena parte de los capitales que querían ser instalados aquí²⁸, en el marco de una nueva oleada expansiva de este desastroso negocio en la Región de Magallanes.

²⁷ Ante la transversalidad del rechazo a la ofensiva salmonera, la Municipalidad de Cabo de Hornos adoptó para sí la posición mayoritaria de la ciudadanía y el pueblo yagán, de modo que apoyó el reclamo y lucha de la comunidad yagán. Por institucionalidad del Gobierno Central nos referimos principalmente a la Gobernación Provincial y la Armada de Chile.

²⁸ La empresa Nova Austral, de origen noruego y con capitales norteamericanos, compró cuatro concesiones a una empresa “de papel”, Cabo Pilar S. A., que tenía estas concesiones hacía más de diez años sin hacer uso de ellas, pero las sostenía en el tiempo con diversos subterfugios legales para que no se concretara su caducidad. Nova Austral ya se encontraba radicada en la Región de Magallanes, en particular en la localidad de Porvenir, haciendo uso de la llamada Ley Navarino, ley de fomento productivo que tuvo su origen en el fomento a la industria de nuestra comuna de Cabo de Hornos y que posteriormente fue extendida a todo Tierra del Fuego. Entre sus beneficios, esta ley entrega una bonificación por parte del Estado a las empresas, que corresponde a un 20 % por sobre las utilidades anuales que genera la empresa, por venta de servicio más allá de la Región de los Lagos o al extranjero. En 2015, 2016, 2017 y 2018 Nova Austral recibió por concepto de bonificaciones un total de \$56.119.620.005, de acuerdo con la Tesorería General de la República, mediante oficio ord. 956 del 3 junio de 2019. Hoy se encuentra en curso una investigación a Nova Austral por fraude al fisco, ante el descubrimiento y divulgación pública de que la empresa falsificaba sus informes respecto de la mortalidad de salmones en sus centros de cultivo, informando por años al Servicio Nacional de Pesca menos de la mitad de los decesos de salmónidos realmente ocurridos y su correspondiente tratamiento (Cossio, 27 de junio de 2019, 2 de agosto de 2019).

El descaro de esta operación, demostrada ilegal y en la que vimos aparecer las embarcaciones salmoneras de un día para otro, inmediatamente alertó a la comunidad de Puerto Williams. Liderados por la comunidad yagán, se inició una lucha para poner freno a la destrucción de estos mares, que son la raíz de su acervo cultural y la base de su patrimonio. La contaminación y destrucción del medioambiente, así como la intervención social que busca instalar esta industria en los pueblos donde se asienta, representarían la ruina de esta cultura y la enajenación definitiva del maritorio, lo que degradaría los enormes esfuerzos que se realizan por la reafirmación identitaria desde hace años. Semejante situación generó la constitución de un amplio frente de oposición a las salmoneras, bajo la consigna “Territorio yagán sin salmoneras”.

Esta resistencia, al parecer sorpresiva para las autoridades locales y nacionales, no fue una reacción aislada. Su rotunda eficacia para conseguir sus objetivos tuvo un antecedente directo en movilizaciones previas, ya que, enfrentados a otras lamentables situaciones, el pueblo yagán había decidido salir a reclamar públicamente sus derechos en las calles, algo nunca antes visto en la historia insular. Por primera vez la comunidad yagán marchó por las calles de Puerto Williams con pancartas y consignas hasta llegar a la gobernación provincial, para hacer público el descontento por las promesas incumplidas tras ser discriminados en los programas de mejoramiento de la vivienda de la comuna. Al ser relegados una y otra vez, cuando el resto del pueblo había sido intervenido casi completamente por los planes del Ministerio de Vivienda y Urbanismo (Minvu), que benefició incluso a familias de estratos socioeconómicos más altos, la comunidad se vio obligada a hacer público su reclamo y a denunciar los reiterados engaños que venía sufriendo. Esta acción, efectuada en mayo de 2017, resultó del todo efectiva y las autoridades locales y regionales no tuvieron más opción que reaccionar. Por otra parte, un año antes de la ofensiva salmonera, a principios de 2018, la comunidad se vio enfrentada a un nuevo absurdo, una acción incomprensible del Ministerio de Obras Públicas. En el contexto de la pavimentación de la costanera del pueblo que culmina en la Villa Ukika, a objeto de contener el mar y reforzar la estructura del puente que cruza el río Ukika, se erigió un muro de contención de tres metros de altura frente a Ukika, entre las casas de los yaganes y el canal. No solo la comunidad yagán quedó estupefacta al no poder ver más el mar frente

a su villa, sino que los habitantes de Puerto Williams tampoco daban crédito a la insólita decisión. El pueblo yagán tuvo que levantarse en una lucha sin precedentes en la isla, tomándose la calle y concitando el apoyo de otras personas y entidades. Esta vez, además, consiguieron el apoyo e interés de la ciudadanía en todo el país (Diario Uchile, 13 de marzo de 2018; Emol.com, 14 de marzo de 2018; Fajardo, 20 de marzo de 2018). Finalmente, el muro fue demolido y reestructurado.

Estas acciones, sumadas a otra serie de permanentes problemas y demandas nunca resueltas a lo largo de los años, implicaron la acumulación de profundas molestias entre las familias yaganas, a la vez que permitieron entender que, para mantener la identidad y el patrimonio con vida y en fortalecimiento, estas luchas debían ser llevadas a cabo. Las movilizaciones han sido especialmente novedosas, en circunstancias en que en Puerto Williams predomina la base naval con toda la institucionalidad del Estado y su aparato de defensa y fronteras²⁹. Este escenario parece no haber sido entendido por las autoridades centrales y locales, que desplegaron un esfuerzo para insertar la salmicultura en un territorio que es Área de Desarrollo Indígena y al mismo tiempo Reserva Mundial de la Biósfera, declarada por la UNESCO³⁰. Asimismo, el pasado año la comunidad ingresó una solicitud para la conformación efectiva de un Espacio Marino Costero de los Pueblos Originarios (ECMPO) del Usi Yagan, que abarca casi todo este territorio y que implicaría en la práctica un ejercicio de protección territorial autosostenido³¹.

²⁹ Puerto Williams, como se señaló, está conformado por la Base Naval del Distrito Naval Beagle, que fundó el poblado y que en sus inicios fue “acompañado” por los yaganas en Ulkika, tras ser trasladados desde bahía Mejillones. Con el transcurso de los años, mucha institucionalidad se ha incorporado, como la Gobernación de la Provincia Antártica o la Municipalidad de Navarino, hoy de Cabo de Hornos. Todo esto con una población total de 2.060 personas, cifra que incluye a la población flotante que aportan las Fuerzas Armadas, los servicios públicos, y la industria pesquera y de la construcción.

³⁰ Biosphere Reserve Information, Chile, Cabo de Hornos. Recuperado de www.unesco.org

³¹ Presentación de Solicitud de Espacio Marino Costero de los Pueblos Originarios (EMCPO) – USI YAGÁN. Ingresado y recibido por Subsecretaría de Pesca y Acuicultura con fecha de 02/08/2019. Solicitud de acuerdo a la Ley Iafkenche, N° 20.249



Figura 3. Fotografía durante manifestación en contra de la industria salmonera en la costanera de Puerto Williams. 2019.

En el contexto de la lucha por la protección del patrimonio del archipiélago, el MAMG veló activamente por el cumplimiento de su misión institucional. En este sentido, colaboró de manera estrecha con la comunidad a la que el museo se debe y con la que desde hace años viene trabajando de manera conjunta. No obstante, creemos que, como un modo de amedrentar al movimiento social local que se concitó en torno al rechazo de la salmonicultura, autoridades locales y regionales intervinieron ante el nivel central del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural (SNPC), el cual tomó la decisión de destituir de sus funciones al director del museo, uno de los autores de este artículo. Sin embargo, esta acción no tuvo el efecto esperado; por el contrario, dio pie al aumento de las protestas locales e implicó una reacción generalizada de rechazo en todo el país por parte de nuestros pares y de múltiples entidades e instituciones —públicas y privadas— ligados al patrimonio y la cultura³². Esta situación permitió hacer más claramente

³² Cabe destacar una serie de apoyos de un valor inestimable, que se manifestaron en relación con el despido injustificado y la situación en Puerto Williams. En particular, el apoyo entregado por la comunidad local de Puerto Williams y el pueblo yagán. El apoyo transversal de los directores y colegas de los museos dependientes de la Subdirección Nacional de Museos, quienes hicieron público su rechazo a la decisión. El gran trabajo y apoyo de la asociación de funcionarios ANATRAP, a la cual se está afiliado. Todas las asociaciones de funcionarios del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio (Anfupatrimonio, Anfucultura, Trabajadores del CMN), el Colegio de Arqueólogas y Arqueólogos, la Facultad de Antropología de la Universidad de Chile, diversas organizaciones, colegas y profesionales de Chile y del extranjero. Junto a diversos apoyos y respaldos que agradecemos enormemente.

visible la dimensión patrimonial del problema, pues se demostró que la problemática no es solamente medioambiental, sino que los daños que produce la salmonicultura afectan directamente al patrimonio cultural y natural de las comunidades. Asimismo, en medio de este escenario, se produjo un momento muy álgido cuando los reyes de Noruega visitaron la isla Navarino, desatando la mayor protesta de que se tenga registro en la isla. Además, fueron llevados al MAMG, donde se encontraron de manera directa con el reclamo de la comunidad yagán³³, el cual tuvo alta visibilidad mediática y un gran poder de convocatoria para su lucha.

Entre diversas razones, fue primordialmente la resistencia de la comunidad yagán la que permitió la restitución del director a sus funciones. Además de la visible lucha desplegada contra la salmonera, con un amplio apoyo ciudadano local, regional e internacional, esta comunidad exigió en forma explícita al SNPC que se revocara la decisión. De otro modo, tal como se informó a la Secretaría Regional Ministerial (Seremi) del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de la Región de Magallanes, la comunidad se restaría de todas las acciones, compromisos y proyectos de trabajo contraídos con esta entidad y el Ministerio en general, ya sea que estuvieran en curso o hacia el futuro³⁴. Estos reclamos, en el contexto de un fuerte conflicto regional, hizo significativamente claro para todo este Ministerio que la autoafirmación identitaria del pueblo yagán es un hecho concreto, con una comunidad viva, plenamente vigente y empoderada de su cultura, su territorio y patrimonio, lo que demuestra que en el espacio real del archipiélago, lejos de los grandes centros urbanos del país, tienen una relevancia imponderable, con un importante capital político, simbólico y cultural.

³³ Noruega es, junto a Chile, el principal productor de salmones y capitales de dicho país se instalarían en esta agua. La llegada de dichos reyes contemplaba su visita al MAMG, pero se encontraron con la situación del despido del director. Esto motivó que, desde el Ministerio de Relaciones Exteriores, se comunicaran con el Servicio Nacional del Patrimonio para solicitar que el director pudiera estar presente en la ocasión, a pesar de encontrarse despedido. Esto representó otro antecedente para la reincorporación del director en su cargo.

³⁴ El Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio mantiene una serie de trabajos y compromisos con los cultores y comunidades indígenas de Magallanes (como del país en general), además de compromisos internacionales en la materia, tales como los procesos de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial con la UNESCO, de los cuales es parte la Cestería Yagán, por ejemplo.



Figura 4. Mujeres del pueblo Yagán y el pueblo Kawésqar en protesta contra la instalación de la industria salmonera en Puerto Williams. 2019.

De esta forma, la Dirección Nacional del SNPC comprendió que los esfuerzos reivindicativos en torno a la Colección Gusinde se sostenían en un trabajo de base profundo y que representan una demanda de gran valor simbólico que se sostendría en el tiempo. Así, se comenzó a gestar la decisión de concretar la restitución de la colección a la isla Navarino, a pesar de las resistencias encontradas en el MNHN.

INICIOS DEL PROCESO DE RESTITUCIÓN DE LA COLECCIÓN

Ante la renovada posición de concretar esta anhelada restitución de la colección fueguina de Martín Gusinde a su territorio de origen, se comenzó a gestar una primera entrega de objetos, una vez que las autoridades del SNPC en Santiago pudieron conocer y comprender los alcances de la colección. Apoyados en esta labor por la Subdirección Nacional de Pueblos Originarios del SNPC, se organizó un viaje a la región, un primer paso en este largo proceso. En junio de 2019 se entregaron en el MAMG tres objetos representativos de la colección pertenecientes al pueblo yagán: un modelo de canoa de corteza, un *tawela* (cesto de junco de punto tradicional de trama cerrada)

y destacando en particular el regreso de una máscara ceremonial utilizada en la ceremonia del Kina, antiguo rito de iniciación. Esta última pieza tiene un especial valor y ha sido muy significativo para la comunidad poder conocerla directamente. Las máscaras ceremoniales de Tierra del Fuego, documentadas, fotografiadas y guardadas por Gusinde, son el principal elemento visual que ha construido el imaginario de los pueblos fueguinos en el mundo, transformándose en una imagen de particular fuerza, característica del extremo austral. Sin embargo, en la Patagonia y Tierra del Fuego no se encontraba ninguna de las máscaras que se conservaron y los pueblos fueguinos actuales no habían tenido acceso a ellas.



Figura 5. Máscara ceremonial durante la realización de la ceremonia del Kina, rito ancestral de iniciación para los hombres yaganes. Máscara pintada por Juan Calderón. Fotografía Martin Gusinde. Puerto Mejillones, Isla Navarino. Chile, 1922.



Figura 6. Máscara de cuero de lobo marino utilizada durante la ceremonia del Kina, restituida a isla Navarino el pasado Mayo de 2019. Fotografía: MAMG.

En la oportunidad, el director del SNPC, Carlos Maillet, firmó un compromiso de restitución con la comunidad indígena yagán, el gobernador provincial y el MAMG, a través del cual se ha confirmado el próximo regreso de la Colección Gusinde fueguina hasta Puerto Williams. Entre los puntos de este compromiso, se señala:

Punto 2: Generar una política pública con el fin de que la institucionalidad elabore un plan de acción y convoque el interés de autoridades, para establecer protocolos de buenas prácticas de protección del patrimonio cultural indígena.

Punto 4: Durante el año 2019 se realizará un segundo traslado de piezas de la Colección Martin Gusinde al MAMG, aprovechando la agenda de coyuntura. Este proceso continuará de manera paulatina hasta restituir la Colección.

Así, se contempla la restitución completa de la colección fueguina a través de diferentes entregas, denominadas “hitos” por el SNPC³⁵, que manifiesta la intención y necesidad de establecer protocolos y políticas referidas a estos procesos de repatriación.

El segundo hito, contemplado inicialmente para noviembre de 2019, debió postergarse por la contingencia nacional en el marco del estallido social de octubre de 2019, pero se concretó en febrero de 2020. La entrega estuvo encabezada por la ministra de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, Consuelo Valdés, quien trajo las piezas hasta Puerto Williams y manifestó su compromiso con este proceso. Esta vez se trató de diez objetos, entre los que destaca una máscara de corteza, y en especial la cestería, con tres cestos de tipo *tawela* y *keichi*, sumamente valorados y apreciados por las tejedoras y tejedores de la comunidad yagán. La siguiente entrega se encuentra en proceso. Sin embargo, una nueva situación de contingencia, la pandemia del virus covid-19, ha dificultado por ahora el avance de esta restitución y obligado a repensar los mecanismos de entrega.

Cabe señalar que el regreso de estos objetos al territorio se trata en rigor de un traspaso de colecciones entre dos instituciones, dos museos, pertenecientes a los museos públicos del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. Dentro de la gestión del traspaso de colecciones que ha tenido lugar, desde el MNHN se han utilizado dos figuras para la entrega de los objetos al MAMG. Los tres objetos traspasados en el primer hito de restitución fueron entregados bajo la figura de “préstamo permanente”, mientras que los diez objetos entregados en el segundo hito fueron facilitados a través de la figura de “préstamos por cinco años renovables, si ambas partes están de acuerdo”³⁶.

³⁵ Compromiso firmado el 7 de junio en el Museo Antropológico Martin Gusinde. Suscrito por Carlos Maillet A., director del SNPC; Nelson Cárcamo B., gobernador de la Provincia Antártica; David Alday C., presidente de la Comunidad Indígena Yaghan de Bahía Mejillones, y Alberto Serrano F., director del MAMG.

³⁶ Información que consta en dos Actas de Egreso de Colecciones del MNHN. La número 06/2019 del 4 de junio de 2019, a partir de la Resolución Exenta 801/2019 del 29 de mayo de 2019 del director del SNPC. La segunda acta de egreso de colecciones del MNHN corresponde a la N° 03/2020 del 29 de enero de 2020, a partir de la Resolución Exenta 77/2020 del 17 de enero de 2020 del director del SNPC. Cabe señalar que la figura de “préstamo permanente” debe ser regularizada, por cuanto ha sido considerada improcedente por el Departamento Jurídico del SNPC.

Esperamos del proceso que recién se inicia siga avanzando en los términos comprometidos y se concrete de la mejor manera posible en el corto plazo, en un trabajo conjunto con la comunidad indígena, que confía en el regreso de toda la colección al Usi Yagan. Esta comunidad está compuesta por miembros de los tres principales pueblos de Tierra del Fuego: yaganes, selk'nam y kawésqar, la comunidad indígena fueguina más austral. Tenemos el derecho, antes que nadie, a tener acceso y control directo, en nuestro territorio, de los objetos y el patrimonio de nuestros pueblos, tan desperdigados por el mundo.

AGRADECIMIENTOS

Queremos agradecer a toda la Comunidad Indígena Yaghan de Bahía Mejillones, en especial a la señora Cristina Calderón Harban. A todas las investigadoras que también hicieron posible estos trabajos. A Pamela Alvarado Balfor y Melisa Gañán Mora por todo el apañe. Al Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvarado, Margarita; Odone C., Carolina; Maturana D., Felipe; y Fiore, Dánae (eds.) (2007). *Fueguinos. Fotografías siglo xix y xx. Imágenes e imaginarios del fin del mundo*. Santiago: Pehuén.
- Bridges, Lucas (1952). *El último confín de la tierra*. Buenos Aires: Emecé.
- Bridges, Thomas (1998). *Los indios del último confín; recopilación de sus escritos para la South American Missionary Society*. Recopilación, traducción y notas por Arnoldo Canclini. Ushuaia: Zagier y Urruty.
- Cárdenas, Rodrigo, y Prieto, Alfredo (1997). *Introducción a la fotografía étnica de la Patagonia*. Punta Arenas: Amigos del Arte.
- Carvalho R., Daniela (2014). *Representación desde la imagen y materialidad de las fotografías de yaganes de Martin Gusinde: del archivo fotográfico al "album familiar"* (Trabajo para optar al título de antropóloga). Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
- Chapman, Anne (2006). *Darwin in Tierra del Fuego*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- (2012). *Yaganes del cabo de Hornos. Encuentro con los europeos antes y después de Darwin*. Santiago: Pehuén.

- Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Departamento de Museos (1987). *Martin Gusinde, cazador de sombras. Catálogo de la exposición*. Santiago: Dibam – Ministerio de Educación Pública.
- Cossio, Héctor (27 de junio de 2019). Salmon Leaks: las adulteraciones de salmone-
ra noruega Nova Austral en las prístinas aguas de la Patagonia chilena. *El Mostrador*. Recuperado de www.elmostrador.cl
- (2 de agosto de 2019). Salmon Leaks II: las manipulaciones y engaños en
toda la cadena de producción de salmone-
ra Nova Austral. *El Mostrador*. Recupe-
rado de www.elmostrador.cl
- Diario Uchile (13 de marzo de 2018). Comunidad Yagan dice ¡No al Muro! Recupe-
rado de <https://radio.uchile.cl/>
- Emol.com (14 de marzo de 2018). Comunidad yagán de Villa Ukika sigue movilizada
por muro en Puerto Williams. Recuperado de www.emol.com
- Fajardo, Marco (20 de marzo de 2018). MOP acuerda rebajar el muro de la vergüen-
za: mole de cemento impide la vista al mar a comunidad yagán. *El Mostrador*.
Recuperado de www.elmostrador.cl
- Feliú Cruz, Guillermo (2015). *P Martin Gusinde SVD (1886-1969), el último fueguino*.
- Fiore, Dánae, y Varela, María Lydia (2009). *Memorias de papel. Una arqueología visual de
las fotografías de pueblos originarios fueguinos*. Buenos Aires: Dunken.
- Gallez, Pablo J. (1976). La más antigua descripción de los yámana, Schapenham-1624.
Karukinká, 15.
- Gusinde, Martin (2003). Expedición a la Tierra del Fuego. Informes de expedicio-
nes. Santiago: Universitaria.
- (2015). *El espíritu de los hombres de Tierra del Fuego, fotografías de Martin Gusinde.
Selk'nam, yámanas, kawésqar*. París: Xavier Barral.
- Marticorena G., Francisca (2019). *La representación fotográfica indígena en Argentina:
extinción, mestizaje y nación. El caso de la postal fotográfica de Federico Kohlmann en
Tierra del Fuego* (tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoameri-
canos). Universidad de Chile.
- Museo Antropológico Martin Gusinde (2012). *La Casa Stirling, misiones anglicanas en-
tre los yaganes de Tierra del Fuego*. Dibam - MAMG - Subdirección Nacional de
Museos.
- Odone, Carolina, y Mason, Peter (eds.) (2002). *12 miradas: sobre selk'nam, yaganes y
kawésqar*. Santiago: Taller Experimental Cuerpos Pintados.

- Palma B., Marisol (2013). *Fotografías de Martin Gusinde en Tierra del Fuego 1919-1924. La imagen material y receptiva*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Serrano, Alberto (2019). Informe revisión Colección Gusinde en Depósitos Museo Nacional de Historia Natural. Santiago, Chile. Museo Antropológico Martin Gusinde.
- Zárraga, Cristina (2016). *Cristina Calderón, Memorias de mi abuela yagán*. Pix.

CAPÍTULO VI

KIMI MA'ARA O TE TUPUNA, LA BÚSQUEDA DE LOS ANCESTROS

Mattarena Tuki Haoa y Jacinta Arthur de la Maza

HAI KOE I HOKI MAI AI

En los años 90, cuando la repatriación indígena era aún un terreno absolutamente desconocido en Chile, la líder y activista rapa nui Piru Huke Atan se embarcó en un proyecto para identificar el patrimonio rapa nui que se encontraba en colecciones de Chile y el extranjero. Con el apoyo de su esposo y de la UNESCO, contactó y visitó los principales museos del mundo en busca de sus ancestros. Contó con la guía de Lyndel Prott, destacada académica australiana reconocida por su trabajo en torno a las regulaciones internacionales sobre bienes culturales y repatriación. Como resultado de esta investigación, Piru Huke elaboró un completo inventario de *Tao'a* (tesoros culturales) dispersos en colecciones alrededor del mundo. Su objetivo era publicar un catálogo con los hallazgos de su estudio y distribuirlo entre las familias rapa nui, con el fin último de crear conciencia sobre lo que ella llamaba con tristeza “el patrimonio ausente” de Rapa Nui. Piru dio por nombre a su proyecto *Kimi Ma'ara o te Tupuna* (la búsqueda de los ancestros).

Esta búsqueda de los *tupuna* (ancestros) surgió a raíz de la profanación del cráneo del *'Ariki Hotu Matu'a* por parte del francés Francis Mazière y su esposa Tila Te 'Uira en 1964, cuando Piru apenas tenía ocho años. Este episodio la impulsó a ir en busca de su *'Ariki* (jefe supremo), de modo que a principios de los años 90 llegó a la residencia del matrimonio Mazière en París para reclamar el *Pu'oko Tupuna* (cráneo ancestral) robado. La respuesta de Mazière fue que había confiado el cráneo a un museo, pero no dio más detalles. Así comenzó la peregrinación de Piru Huke por los museos, la que fue posible gracias al patrocinio de su esposo Francis Picco, encargado de atender los asuntos administrativos y logísticos de la travesía. En conjunto, trabajaron en el registro, documentación y organización de las diversas colecciones del patrimonio rapa nui. La ardua tarea de inventariar las piezas comprendía no solo la transcripción de datos, sino también el registro fotográfico y la visita

a museos como fuente de reconocimiento, y en algunos casos de descubrimiento, de la herencia cultural. Una vez finalizado el trabajo de consulta y documentación, el material fue organizado por países en una serie de catálogos meticulosamente organizados, los que años más tarde fueron digitalizados y están siendo actualizados por un equipo especialmente conformado para llevar a cabo estos procedimientos, coordinado por las autoras de este escrito.



Figura 1. Piru Huke en su casa en Vai To Iri. Rapa Nui, 2012. Foto de las autoras.

La exhaustiva investigación dirigida por la activista Piru Huke surgió como resultado del cuestionamiento dirigido a los medios de apropiación, circulación y tratamiento de los *tupuna*, utilizados por quienes ejercen el poder político y científico. Hasta sus últimos días, luchó por encontrar a sus ancestros y regresarlos a su territorio en Rapa Nui. Gracias a su iniciativa fue posible, en conjunto con el pueblo rapa nui, llevar a cabo la primera repatriación, proveniente de los museos Te Papa Tongarewa y Otago en Aotearoa (Nueva Zelanda) y restituida directamente a su comunidad de origen, sin intervención estatal. Este acto tan significativo revela el carácter trascendental de su obra.

Concluida su investigación y ya de regreso en Rapa Nui, Piru no consiguió el apoyo necesario para publicar su libro. En cambio, realizó exposiciones autogestionadas en la isla con el registro de su recorrido y trabajo con las colecciones. En 1993, con motivo de la congregación de representantes del

triángulo polinésico, se presentó el material recopilado alrededor de los museos del mundo como una forma de denunciar la expoliación y propagación de los *Ivi Tupuna* (huesos de los ancestros), con intención de articular una demanda colectiva para la restitución de los *tupuna Ma'ohi* (antepasados del Pacífico).

Luego de exhibirlo a la comunidad, su trabajo permaneció guardado por años en numerosos y cuidados archivadores en su casa en Vai To Iri, a los pies del volcán Rano Raraku. De igual manera, su activismo en materia de repatriación se mantuvo relativamente silencioso hasta 2011, cuando se propuso dar forma a una iniciativa de repatriación en Rapa Nui. Dos años más tarde nació el Programa de Repatriación Rapa Nui (PRRN) *Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna* (Devuélvannos el *Mana* de los Ancestros).

Piru Huke es la precursora no solo del Programa de Repatriación Rapa Nui, que impulsó la consolidación del movimiento de repatriación en Rapa Nui, sino también de instalar en Chile y el mundo la discusión en torno a la repatriación como un derecho humano del pueblo rapa nui. Su objetivo fue visibilizar la lógica caníbal del contexto colonial en el que se llevó a cabo la expoliación del patrimonio rapa nui, que impidió el mantenimiento y desarrollo de sus manifestaciones culturales. Con este propósito, participó en innumerables encuentros indígenas en Chile y el extranjero. Entre los últimos eventos a los que fue invitada destacan el XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica (ALAB, Santiago, 2014) y la Conferencia Anual de la Asociación de Estudios Nativo Americanos e Indígenas (NAISA) en sus versiones 2018 (Los Ángeles, CA) y 2019 (Hamilton, NZ). A esta última no alcanzó a llegar. En su lugar, le rindieron un sentido homenaje proyectando su intervención en Los Ángeles.

KA HAKA HOKI MAI TE MANA TUPUNA

A causa de un cataclismo ocurrido en *Hiva*, la tierra de origen de los '*Ariki Motoji* (jefes supremos de la tierra natal, Hiva), Hotu Matu'a, su esposa Vakai a Heva y su hermana Avareipua emprendieron un viaje en búsqueda de un nuevo hogar para los '*Ariki* y su pueblo, *He Kimi Ma'ara o te 'Ariki*. A través de un sueño, el '*Ariki Ma'ahu* (visionario consejero de jefes) Haumaka viajó por siete tierras hasta encontrar la más idónea para el establecimiento de su pueblo. La llamó *Te Pito o te Kaiηa A Hau Maka O Hiva*, hoy Rapa Nui. De regreso

de su *pō 'atūa* (sueño revelador), Haumaka informó al 'Ariki y se instruyó a siete exploradores que debían viajar a la nueva tierra y preparar la llegada, mientras en Hiva se alistaban para la gran migración. Hotu Matu'a y su comitiva inician su viaje. La travesía los llevó a cruzar miles de millas náuticas. En sus embarcaciones traían animales, plantas y herramientas, sin dejar nada al azar, ni siquiera a las moscas. Todos los tripulantes y sus saberes aplicados en torno a la agricultura, arquitectura, pesca y astronomía fueron minuciosamente seleccionados para llevar a cabo este viaje. Habiendo arribado a la bahía de Haŋa Rau, la 'Ariki Vakai a Heva dio a luz a su hijo Tu'u Maheke en una *taheta* (poza) a la orilla del mar, llamada Roto te Aureŋa.

Una vez en su nuevo territorio, se percataron de que habían olvidado a alguien muy importante, el Moai Oto 'Uta. Se apresuraron en enviar por él, pero su cabeza se quebró antes de embarcar. Esto llenó de tristeza al 'Ariki Hotu Matu'a y su lamento se oyó hasta la tierra de Hiva.

Pese a todos los infortunios sufridos desde que decidieron cuándo, cómo y quiénes conformarían la tripulación que viajaría desde Hiva, sumado a las carencias de diversa índole a las que tuvieron que enfrentarse en este nuevo mundo, los *tupuna* pudieron organizarse. Se distribuyeron en el territorio y definieron sus diversas funciones, lo que les permitió asentarse, adaptarse y desarrollarse. Así, Rapa Nui surgió como resultado del enlace de considerables acciones aunadas en la filosofía del *umaŋa*, esfuerzo colectivo en función de un bien comunitario.

El *umaŋa* se ve especialmente reflejado en el trabajo mancomunado que implicaba la construcción de los *Ahu*, estructuras funerarias donde se depositaban los *Ivi Tupuna* (huesos de los ancestros) y sobre los que se levantaban los *Ariŋa Ora o te Tupuna* (rostro vivo de los ancestros), los *Moai*. Este trabajo implicaba que unos pescaban o plantaban, mientras otros se dedicaban a la construcción de los *Ahu* con sus *Moai*, a su desplazamiento y a la organización de cada detalle para depositar los *Ivi Tupuna* en sus *Avana* (cistas). Los *Ahu* se emplazaban en el territorio que le pertenece al difunto conforme a su *Mata* (clan), el espacio en el que se reconectan con su territorio y sus descendientes, para descansar en paz. Todo fue minuciosamente ideado, planificado y construido para resguardar a los *tupuna*. Sin ellos, todo se convierte en objetos inertes, separados y descontextualizados. Los *Ahu*, los *Moai*, las ceremonias, las historias; todo fue erigido para celebrar, conmemorar y resguardar a los ancestros. Sin su presencia, todo pierde sentido, todo muere.

Los saberes de los *tupuna* se cimentaron sobre nociones indispensables entre las que podemos reconocer: *Ihōa o te Kona* (nombres de los lugares), *Kaīhā* (territorio), *Haka Ara* (genealogía), *Re'o* (idioma) y *'A'amu* (historia) (Te Pou Huke, comunicación oral). Los *Ihōa o te Kona* fueron el primer gesto de apropiación y habitación *tupuna* del territorio. Más allá de un punto geográfico o toponímico, se refiere al espacio que ubica a los *tupuna* y el lazo que los conecta con su *Kaīhā*: el territorio que los vio nacer, el equivalente al útero materno que los gestó, y *Henua*: la placenta o territorio que los nutrió y confortó. No es entonces casualidad que territorio, útero y placenta se denominen de la misma forma. Tampoco lo es que el *pito* (ombligo) de los *tupuna* fuera enterrado en su territorio, pues representa la importancia de la fusión entre ambos, ligándolos eternamente a su *Kaīhā*, *Te Pito o te Henua*.

Esta unión es igualmente inseparable del *Haka Ara*. Literalmente, “genealogía”, *haka ara* representa a todos aquellos que conforman a los ancestros, quienes definen y son a la vez definidos por los *Mata* en un enlace y desarrollo en un propio territorio, un espacio único. En este sentido, el *haka ara* está íntimamente relacionado con el *maramarama tupuna* o conocimiento cultural, en tanto vehículo y a la vez expresión del *maramarama*. El *haka ara* afirma así que el conocimiento cobra sentido en la experiencia común y la relación con el territorio y los ancestros, quienes han transmitido principios claves y modos de ser a sus descendientes. El sentido de esta manera de conocer y habitar el espacio no habría sido posible de transmitirse sin *Re'o*, el idioma, de vital importancia al momento de transferir los saberes o *'A'amu*, proceso creativo que se refiere al modo en que se transmite el conocimiento.

La devolución de los *tupuna* apunta al proceso de salud de la comunidad, como una forma de subsanar el daño ejercido en el contexto colonial de raptó de los ancestros. Su restitución es necesaria para la reparación del trauma histórico que significa el despojo y sus consecuencias en el espíritu de los ancestros y su comunidad. La ruptura del nexo entre el *tupuna* y su territorio de origen, unión materializada en el entierro de su ombligo en su *Kaīhā*, provee un claro mensaje de la necesidad de la devolución de los *Ivi Tupuna* para la resignificación y reconexión con su territorio. Los *tupuna* son el principio y el final. El *Kaīhā* se nutre de los *tupuna* para transformarse en ellos. De igual manera, los *rapa nui* vienen de los *tupuna* para convertirse en ellos.

Por consiguiente, la búsqueda de los ancestros es la clausura del orbe. Los *tupuna* no representan el territorio, son el territorio; por eso, buscar a los ancestros es buscarse a sí mismo/a.

En este espíritu nace el Programa de Repatriación Rapa Nui (PRRN), *Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna* (Devuélvannos el Mana de los Ancestros). El PRRN es un programa comunitario para la repatriación, cuidado y reentierro de *Ivi Tupuna* (los huesos de los ancestros) que se encuentran retenidos en colecciones de museos e instituciones científicas alrededor del mundo. En términos de organización, el programa se estructura en torno a dos equipos principales: el *Koro Oroŋo* (Comité de Expertos) y el *Motuha Hokiiŋa* (Equipo de Repatriación). Dentro de las responsabilidades de este último está investigar colecciones para identificar y documentar *Ivi Tupuna* y *Tao'a*, conducir investigación de procedencia para determinar sus contextos originales, contactar e iniciar negociaciones con museos, y gestionar los procesos de repatriación. Por su parte, el *Koro Oroŋo* se compone de intelectuales expertos rapa nui, versos en asuntos de *tikāŋa* (protocolos culturales), *maramama tupuna* (conocimiento cultural) y *haka ara* (genealogía). Este comité asesora al Equipo de Repatriación en su investigación, define asuntos de protocolos culturales, lidera ceremonias y facilita la comunicación con la comunidad (Arthur, 2020).

Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna surgió en respuesta a la falta de una normativa estatal para concretar la restitución, repatriación y reentierro de los *tupuna*. Existen diversas organizaciones indígenas pioneras en el desarrollo de mecanismos legales y fundamentos científicos que alegan la imperiosa necesidad de restituir el “patrimonio ausente”, con el fin de reparar y recuperar parte importante de su identidad y, fundamentalmente, su dignidad. Sin embargo, en Chile no existen mecanismos que regulen o faciliten los procesos de repatriación. En vista de la ausencia de instrumentos legales o normativos en la materia, el PRRN debió definir sus propios procedimientos y protocolos, los que quedaron estipulados en la política del programa. En términos generales, los procedimientos de repatriación del PRRN comprenden tres etapas fundamentales: repatriación internacional, repatriación interna y reentierro. Cada una de estas etapas contempla procedimientos que se agrupan en investigación, gestión y protocolos, todos los cuales son desarrollados en conjunto por ambos equipos y en colaboración con otros actores relevantes.

En lo que respecta la investigación de repatriación, el programa lleva a cabo el proyecto *Kohau Roŋo Roŋo Matu'a* (Base de Datos Digital de Repatriación). Tomando como base el trabajo realizado por Piru Huke en los 90, el proyecto considera la identificación y documentación de *Ivi Tupuna* y *Tao'a* dispersos en colecciones en Chile y el mundo. Para ello, el equipo solicita a las instituciones sus inventarios de colecciones rapa nui, las que luego son documentadas a partir de investigación de archivo y conocimientos culturales. Este proyecto se perfila como una iniciativa reparadora que busca restaurar las relaciones entre *Ivi Tupuna* y *Tao'a* con sus contextos y conocimientos tradicionales. Comúnmente, estos proyectos son denominados “repatriación digital”. Reconociendo el sustancial aporte de estas iniciativas en avanzar hacia la reparación del trauma colonial, en garantizar el acceso de los pueblos a su patrimonio ausente y en promover el reconocimiento de sus derechos, nos parece que el concepto de “repatriación digital” conlleva en sí mismo una contradicción irreconciliable. La repatriación es física o no es. Por lo mismo, optamos por posicionar esta iniciativa restauradora en lo que se ha denominado proyectos de “reciprocidad digital” (Salmond, 2012).

Los procedimientos de gestión, por su parte, involucran contacto y negociación con las instituciones coleccionistas, comunicación con autoridades rapa nui e intermediación entre los distintos actores y el Estado de Chile. Sumado a la inexistencia en el país de mecanismos que regulen o faciliten procesos de repatriación, la normativa patrimonial chilena supone serias dificultades a los esfuerzos de repatriación producto de una legislación con un efecto patrimonializador que considera a los *tupuna* bienes arqueológicos de propiedad del Estado. Por lo mismo, el programa considera en una primera instancia la repatriación de *Ivi Tupuna* desde instituciones internacionales, esperando avanzar en el futuro hacia repatriaciones también desde instituciones nacionales. La creación de mecanismos propios que aseguren la protección y tratamiento culturalmente pertinente de *Ivi Tupuna* surgió como un aparato formal que cumple la tarea de describir, interpretar y respetar los términos del contexto en el que se desenvuelve el programa *Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna*.

En términos de protocolos, el PRRN posee un reglamento fundado en los significados culturales de los *tupuna* llamado *Tikaāna* o protocolos culturales rapa nui, desarrollado en conjunto con el Comité de Consejeros Koro

Oroño, expertos en historia, Maramarama y Tikaāna rapa nui que aconsejan y supervisan al Motuha Hokīāna o Equipo de Repatriación. El Tikaāna rapa nui se refiere a los principios que gobiernan las prácticas sociales y tradicionales en Rapa Nui y a través de los cuales una acción se juzga como *titika* o correcta. Funcionando como un código de ética, *tikaāna* son los protocolos y procesos que definen, median y guían relaciones. El *tikaāna* o protocolo del PRRN apunta a respetar la naturaleza *tapu* de los *Ivi Tupuna* y a asegurarles un trato culturalmente consistente, respetuoso y digno. En este sentido, considera protocolos establecidos para las distintas etapas de la repatriación, incluidas las ceremonias de entrega, procedimientos de traslado, ceremonia de bienvenida y depósito en el *Hare Tapu* (depósito temporal para *Ivi Tupuna* repatriados). Este último considera un *Tapu Pera* (periodo de restricción propio de las tradiciones funerarias rapa nui), un espacio y tiempo de paz para el asentamiento y reconexión del *tupuna* con su territorio.

Nacido como una iniciativa comunitaria, creada y gestionada por la comunidad rapa nui, el PRRN funciona en colaboración con el Museo Rapa Nui, Museo Antropológico P. Sebastián Englert (MAPSE), que facilitó sus dependencias para establecer el *Hare Tapu* del programa, depósito para el descanso de los *tupuna* repatriados, mientras se determine el lugar y tiempo de reentierro. Esta colaboración se formalizó en un convenio en que el MAPSE adhiere a los *tikaāna* o protocolos culturales definidos en la política del programa. De acuerdo con ellos, el *Hare Tapu* o depósito especial tiene un tratamiento distinto al depósito de colecciones del museo, donde aplican los mismos *tapu* o restricciones propias de los *Ahu* o lugares de entierro. Sobre la base de este acuerdo, el MAPSE cumple el rol de *Hoa Kona*, en tanto custodio provisional de *Ivi Tupuna*, los que no son considerados parte de la colección del museo.

TE TUPUNA RAPA NUI I AO TEA ROA

En enero de 2018 el PRRN concretó su primera repatriación con el regreso de dos ancestros en lo que fue la primera repatriación internacional de cuerpos humanos en la historia de Rapa Nui y la primera repatriación indígena en Chile gestionada directamente por la comunidad involucrada. Los *tupuna* repatriados se encontraban bajo la custodia de los museos de Nueva Zelanda Te Papa

Tongarewa y Otago desde hace casi un siglo. No obstante el liderazgo del PRRN en términos de organización, definición de procedimientos, establecimiento de protocolos de repatriación y presencia en el debate nacional e internacional, su trabajo se ha visto obstaculizado producto de la ausencia de una normativa o protocolo que regule procesos de repatriación y el efecto patrimonializador de la Ley 17.288 de Monumentos Nacionales, bajo la cual los ancestros son considerados monumentos arqueológicos y, por ende, propiedad del Estado. El PRRN había iniciado las gestiones con el Museo Te Papa para su primera repatriación en febrero de 2014, pero tardó cuatro años en concretarse producto del desconocimiento en estas materias de los organismos competentes en Chile.

En este escenario, el PRRN debió sortear diversos obstáculos para conducir esta repatriación en los términos y condiciones deseados. El primero de ellos fue determinar la competencia y rol del Consejo de Monumentos Nacionales. Una vez informado sobre el caso, el CMN notificó al PRRN que primero debía definirse el estatus legal del ancestro. De acuerdo con el CMN, eran tres los escenarios posibles. Primero, para materiales o individuos removidos antes de 1925, año de promulgación del Decreto 651 de Monumentos Nacionales, el CMN no tendría competencia. Segundo, en el caso de materiales e individuos removidos entre 1925 y 1935, la competencia del CMN sería incierta dado que el periodo cae en un vacío legal en tanto no existía una declaratoria genérica sobre monumentos arqueológicos. Tercero, para materiales o individuos removidos con posterioridad a 1935, el CMN tendría competencia bajo el Decreto 4.536 de 1935, que declaró a Isla de Pascua como Monumento Histórico. Para efectos de que el CMN pudiera determinar su competencia en esta repatriación, el PRRN entregó una copia del informe de investigación de procedencia del ancestro.

El *tupuna* en cuestión formaba parte de la Colección Oldman del Museo Canterbury, en Christchurch, Aotearoa/Nueva Zelanda. Había sido comprado por el gobierno de Nueva Zelanda al coleccionista británico William Oldman, como parte de una colección de aproximadamente 3.180 objetos provenientes de islas del Pacífico. El gobierno de Nueva Zelanda distribuiría la colección entre sus nueve museos nacionales, quedando Rapa Nui en el Museo Canterbury. Su tenencia colectiva, sin embargo, le fue confiada

al Museo Te Papa como museo nacional y en representación del Gobierno de Nueva Zelanda. A su vez, Oldman había adquirido el *tupuna* en una subasta de Sotheby's Auction House en 1939, donde se puso a la venta la colección del chileno Carlos Cruz Montt. Se estima que, por su parte, Cruz lo habría obtenido de manos de marinos mercantes en Valparaíso, en fecha indeterminada.

El CMN no se pronunciaría hasta dos años más tarde, cuando luego de pasar por distintos departamentos, el caso llegó a la jefatura. Sobre la base de interpretaciones de la Ley de Monumentos Nacionales, el CMN consideró que el ancestro que se repatriaría constituía un “bien patrimonial” y que estaba por tanto protegido por la ley. Según esta visión, la repatriación se realizaría como un acuerdo de gobierno a gobierno entre los Estados de Chile y Nueva Zelanda. Posterior al traspaso, los individuos podrían ser declarados “monumentos arqueológicos” y por tanto propiedad del Estado de Chile. También de acuerdo con esta visión, el PRRN no tendría participación en esta repatriación porque no contaba con el estatus legal para representar al pueblo rapa nui frente al Estado de Chile.

El PRRN respondió firmemente y solicitó una reunión con las autoridades pertinentes donde se solicitó que la repatriación fuera realizada con respeto a los protocolos culturales y derechos del pueblo rapa nui, en cumplimiento a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En este sentido, se reclamó que el *tupuna* fuera repatriado directamente al pueblo rapa nui y no al Estado de Chile. Asimismo, se demandó que el Estado reconociera los derechos del pueblo rapa nui y considerara estos *Ivi Tupuna* como lo que son: sus ancestros y no un bien arqueológico, monumento nacional o cualquier otra designación bajo la Ley 17.288 de Monumentos Nacionales. En razón de lo anterior, y por tratarse de cuerpos humanos y no de objetos museables, se solicitó que los *tupuna* fueran depositados en el *Hare Tapu* del PRRN, espacio de respeto con fines culturales y ceremoniales. En atención a los reparos levantados por el CMN respecto de la legitimidad del PRRN como interlocutor, la solicitud vino endosada por la Asamblea Territorial Hōnui, el Consejo de Ancianos y la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua, todos los cuales estuvieron representados en la reunión. En la ocasión, sin embargo, la comitiva rapa nui fue recibida por un delegado sin facultades para dar respuesta

oficial a la solicitud. El PRRN fue directamente hasta el Palacio de la Moneda y entregó una copia de la solicitud dirigida a la presidenta de la república.

Dos meses más tarde, el Gabinete de la Presidencia y el CMN notificaron al PRRN de la aceptación de los términos y condiciones propuestos para la repatriación. El PRRN informó a las autoridades y al museo en Nueva Zelanda sobre la culminación del proceso en Chile. Así, en octubre de 2017, los museos Canterbury y Te Papa Tongarewa dirigieron una carta conjunta al PRRN indicando la finalización del proceso interno de repatriación y proponiendo realizar la ceremonia de entrega del *tupuna* en enero de 2018. En medio de las gestiones, el Museo Otago contactó al PRRN para informarle de la presencia de un *tupuna* rapa nui en sus colecciones y manifestar su intención de regresarlo. En este caso, la repatriación fue aprobada en cuestión de semanas.

Este segundo individuo formaba parte de la colección del Museo Otago, en Dunedin. De acuerdo con el informe de procedencia preparado por el museo, fue ingresado a la colección en marzo de 1935 junto con otras piezas de Rapa Nui vía Frederick G. Dustin, ingeniero a bordo de la segunda expedición a la Antártica de Richard E. Byrd (1933-1935). Una de las dos naves de la expedición caló en Rapa Nui antes de llegar a Nueva Zelanda en diciembre de 1933. Dunedin fue el último puerto que tocó la expedición antes de salir en dirección a la Antártica y el primer puerto a su regreso. Los registros del museo señalan que Dustin intercambió un cráneo, una azuela, dos cuchillos y un guijarro por una azuela de jade māori.

Con ambas repatriaciones aprobadas, en enero de 2018 una delegación conformada por ancianos y jóvenes rapa nui, concedores tradicionales e investigadores viajaron 7.000 km desde el Pacífico oriental hacia Aotearoa/Nueva Zelanda para recibir y acompañar el viaje de sus *tupuna* de regreso a Rapa Nui. La entrega se realizó en una ceremonia privada en el Museo Canterbury, donde se hizo el traspaso oficial de los dos ancestros al pueblo rapa nui. La ceremonia continuó luego en el Marae Tuahiwi, casa ceremonial de la comunidad māori local, con participación de la delegación rapa nui, representantes de los tres museos involucrados, líderes de la comunidad local y personeros de los gobiernos de Nueva Zelanda y Chile. Una pequeña delegación de Ngai Tuahuriri acompañó a la comitiva rapa nui y sus *tupuna* en su viaje de regreso a Rapa Nui para completar la entrega.



Figura 2. Ceremonia de entrega de los dos tupuna, Marae Tuahiwi, Christchurch, Nueva Zelanda, enero de 2018. Gentileza Museo Canterbury.

Los ancestros regresaron a la isla el 31 de enero, donde fueron recibidos por la comunidad con una ceremonia de bienvenida que comenzó en el Aeropuerto Mataveri y se trasladó por las calles de Haŋa Roa hasta llegar al Museo Antropológico P. Sebastián Englert. Allí, los *tupuna* fueron depositados en el *Hare Tapu*, depósito para su descanso temporal previo a su disposición final que, dadas las estrictas regulaciones de la Ley de Monumentos Nacionales, está aún por definirse. Conforme a la política del PRRN, ambos ancestros fueron repatriados al pueblo rapa nui y no fueron declarados monumentos nacionales ni ingresados a la colección del museo, sino respetados como ancestros del pueblo rapa nui. Hoy, los *tupuna* descansan en el *Hare Tapu* custodiados por el equipo del PRRN y el MAPSE, y visitados por sus descendientes que llegan hasta el lugar a rendir sus respetos (Arthur, 2018; Arthur y Martínez 2020).

PALABRAS FINALES

En el mundo, el movimiento indígena impulsó desde la década de los 60 un repertorio de demandas en favor de la creación de mecanismos eficaces para

la mantención, protección y restitución de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de los que han sido privados. Este derecho quedó consagrado en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. A pesar de los estatutos jurídicos vigentes a nivel internacional, a los que el Estado de Chile ha adherido comprometiéndose a promover y asegurar los derechos de los pueblos indígenas, el Estado chileno no ha cumplido y ha recaído en la violación permanente de la integridad de nuestros pueblos. Chile tiene la responsabilidad de “garantizar el derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, . . . entre ellas a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos” (UNDRIP, art. 12). Es trascendental activar estos dispositivos para revitalizar y mantener la memoria colectiva, el derecho de pertenencia y fortalecer la espiritualidad como principio fundamental de los pueblos indígenas.

La Declaración de las Naciones Unidas promueve la reparación de los abusos cometidos históricamente en contra de los pueblos indígenas, y reconoce que el único patrimonio común de la humanidad es la diversidad que constituyen todos los pueblos que contribuyen con su riqueza cultural. Toda disciplina que diga lo contrario, que defienda discursos nacionalistas o científicos, es reprochable. Resulta impensable que las instituciones de Estado, así como la investigación científica conducida por arqueólogos y antropólogos, aún no pueda desprenderse del profundo desprecio que siente por las demandas de los pueblos indígenas de revitalizar, desarrollar y controlar su propiedad cultural. Esto deja en evidencia que el reconocimiento de estos derechos continúa estando anclado en la mera enunciación discursiva.

La ausencia en Chile de mecanismos que garanticen el derecho de los pueblos indígenas a la repatriación de sus ancestros, así como la hostil reticencia de la comunidad científica chilena frente a este movimiento, dan cuenta de un profundo conflicto epistemológico sobre el que se sienta el debate en torno a la repatriación. Para el pueblo rapa nui, los *tupuna* son los antepasados. Su repatriación significa el regreso de miembros de la comunidad. Para el Estado, en cambio, son bienes patrimoniales de su propiedad; mientras para la ciencia, objetos de estudio que se deben conservar. Estas visiones contrapuestas revelan la permanencia y legitimación de valores coloniales inmorales que impactan el presente cultural y legal de la nación rapa nui. Las respuestas de

Chile al movimiento de repatriación rapa nui replican vívidamente la violenta historia del colonialismo de colonos en Rapa Nui. En esta lógica, los opositores a la repatriación representan los intereses de la ciencia occidental y los poderes coloniales. Y al hacerlo, continúan afirmando la extensa historia de apropiación de los antepasados y materiales vivos de los mismos pueblos indígenas sobre los que han ejercido violencia y dominio durante siglos. Frente a esta injusticia histórica, el Programa de Repatriación Rapa Nui continuará manteniéndose firme en sus esfuerzos por recuperar a los *tupuna*, regresarlos a su *Kaīŋa* y afirmar su soberanía cultural de rapa nui como nación Ma'ohi.

AGRADECIMIENTOS

A Piru Huke Atan, líder y precursora del movimiento por la repatriación en Rapa Nui, por invitarnos a acompañarla en este camino, y por inspirar y guiar nuestro trabajo. A Francis Picco, *koro* Tutuma, por su contribución al relato del proyecto *Kimi Ma'ara*. A Te Pou Huke, por compartirnos sus conocimientos y ayudarnos en el desarrollo de este capítulo. A Viki Haoa, por su valiosa contribución en este escrito. *Kia korua ta'a to'a o te haka ma'a mai, maharo nui.*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arthur, Jacinta (2018). *Repatriación indígena en el Museo Rapa Nui*. Santiago: Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- (2020). Repatriation in Rapa Nui, Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna. En: Cressida Fforde, Timothy McKeown y Honor Keeler (eds.). *The Routledge Companion to Indigenous Repatriation: Return, Reconcile, Renew*. Londres: Routledge.
- Arthur, Jacinta, y Martínez, F. (2020). Hacia una política de reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas sobre su patrimonio. En: Margarita Alvarado y Olaya Sanfuentes (eds.). *Identidades, patrimonios e interculturalidades*. Santiago: Pehuén y CIIR. En prensa.
- Salmond, Amiria (2012). Digital Subjects, Cultural Objects: Special Issue Introduction. *Journal of Material Culture*, 17(3), 211-228.

PARTE II

REPERCUSIONES EN EL TRATAMIENTO CIENTÍFICO
DE LOS CUERPOS INDÍGENAS

CAPÍTULO VII

“LOS HUESOS HABLAN LO QUE LA HISTORIA CALLA...”. UNA MIRADA A LOS ESTUDIOS DE CUERPOS HUMANOS DESDE LA BIOARQUEOLOGÍA¹

Claudia Aranda²

Se requieren nuevas formas de pensar para resolver los problemas creados por las viejas formas de pensar

Albert Einstein

INTRODUCCIÓN

El estudio de restos humanos, como disciplina científica enmarcada en el ámbito de la arqueología y de la antropología forense, tiene por objetivo principal generar información sobre las formas de vida de poblaciones pasadas y presentes, además de colaborar en la reconstrucción del perfil biológico de personas desaparecidas. Si bien ha realizado numerosas contribuciones en esos contextos de investigación, desde hace ya varios años, y principalmente con el aumento de los movimientos indigenistas tanto en Argentina como en el resto de Latinoamérica, se ha iniciado un proceso de reflexión y autocrítica al interior de la academia focalizado en el replanteo de su forma de producir conocimiento como principal fuente de saber, sin considerar la idiosincrasia, las cosmovisiones y los derechos de los pueblos indígenas. Este enfoque, no exento de múltiples tensiones al interior de la academia, replantea a la disciplina desde una perspectiva que destaca sus aportes en el marco de los requerimientos de los actores demandantes, es decir, que insiste en que sus acciones deben estar regidas por necesidades sociales específicas, por encima de los cuestionamientos meramente científicos.

¹ Dedicado a la memoria de Osvaldo Cloux y Germán Canuhé.

² Cátedra de Endodoncia, Facultad de Odontología, Universidad de Buenos Aires.

El objetivo del presente trabajo es discutir el concepto de bioarqueología en el contexto de los pedidos de restitución en Argentina, con el fin de reflexionar acerca del desarrollo de nuevas formas de interacción con las comunidades indígenas, y de evitar la perpetuación de relaciones desiguales y estigmatizaciones que obstaculizan los diálogos entre los involucrados. La lucha social de los pueblos originarios desembocó no solo en la efectivización de un conjunto de leyes, normativas y decretos, sino también en la modificación del devenir de la ciencia. Es este un humilde aporte que abona a la idea de que las ciencias sociales en general, y la bioarqueología en particular, deben incrementar significativamente los caudales de interacción con las comunidades locales, a través de la difusión de las actividades que llevan a cabo y mediante la práctica desde una posición horizontal que se plantee autoconstruirse como una herramienta de acción que colabore con la lucha y reivindicación social indígena. Los procesos de restitución son dinámicos, complejos y vigentes; en todos los casos, deben ser visibilizados en su rol de reparación histórica, destacando a los cuerpos humanos como presentes y activos en la interpelación a la vida social como un todo. Para hablar de restitución de restos humanos se requiere de muchas más voces, pero sobre todo la de los pueblos indígenas.

TENSIONES ENTRE COMUNIDADES Y CIENCIA

Desde hace al menos 30 años, los estudios de los denominados “ólogos” están en franco conflicto con las comunidades indígenas y campesinas argentinas. Esto se debe, en parte, al mantenimiento en la memoria colectiva de algunas ideas que perduraron desde el origen mismo de la antropología durante la segunda mitad del siglo XIX, las cuales partían de la pretensión de estudiar al “otro cultural”, concepto que englobaba a un sinnúmero de sociedades a las que clasificaba de “primitivas, exóticas y bárbaras”, siguiendo propuestas evolucionistas como la de Morgan ([1877] 1980); como hija directa del colonialismo, se esforzó por promover, justificar y legitimar el expansionismo voraz del sistema mercantilista.

La forma de pensar el mundo desde la perspectiva de las sociedades prehispanicas fue catalogada como “mágica” o “prelógica”, lo cual denota su claro

tenor peyorativo. En ese sistema, se necesitaba que más tierras y más personas entraran para siempre en la esfera de la modernidad (Harley, 1992), y erradicar, por superfluas, su historia, sus tradiciones y sus creencias, para pasar a un pensamiento único, eurocentrista y universal, denominado “colonialidad” por Castro-Gómez (2005). Tuvo lugar un largo proceso en el cual se ejercieron diferentes mecanismos de violencia tanto física como epistémica, que asociaba la realidad indígena con el pasado “prehistórico”, lo que permitió afirmar su nulidad como actores activos de su propio presente (Gnecco, 2008; Haber, 1999; Lenton *et al.*, 2015). En las últimas décadas, esa mirada inescrupulosa se fue reformulando sustancialmente; aunque aún pueden verse, mimetizados y parcialmente modificados, algunos vestigios de esa forma de abordar el estudio de las sociedades. En el marco de un neocapitalismo signado por la creciente globalización, las ciencias sociales lograron sublimar nuevas corrientes de pensamiento que enfatizan en la valoración de la diversidad cultural y la pluralidad de voces, aunque no exenta de fuertes desigualdades dominadas por los centros occidentales de producción de conocimiento que perpetúan y acentúan las relaciones verticales de poder —conocimiento epistémico y no pragmático, según Escobar (1999).

La arqueología, como hija de la antropología, sufrió procesos similares, en el sentido de que fue funcional al desarrollo del Estado-nación argentino (Haber, 1999). El registro material recuperado por los exploradores occidentales que incursionaban en territorio indígena fue visto durante esa época como evidencia del mundo previo al inicio de la historia oficial (Haber, 1994), de modo que se disoció a las poblaciones indígenas de su pasado y se lo utilizó para justificar posicionamientos ideológicos etnocéntricos (Flores y Acuto, 2014). Posteriormente, la escuela histórico-cultural, tipologista, raciológica y difusionista continuó concibiendo a los conjuntos arqueológicos, incluyendo los restos mortales, parte de un pasado en extinción y ahistórico. Aunque basada en otros fundamentos teóricos, mantuvo ese espíritu discriminador, y ejerció una fortísima influencia en las investigaciones del país durante varias décadas de mediados del siglo xx. El estudio de los restos humanos, rotulado en ese momento bajo el nombre de “antropología física”, se ciñó a esos mismos criterios teóricos y se focalizó principalmente en el análisis de los cráneos en buen estado de preservación, los que separaba del

resto del esqueleto y del acompañamiento mortuario en general desde el mismo momento de su recuperación (Ambrosetti, 1912; Aranda y Luna, 2014; Bórmida, 1953-1954; Brothwell, 1967; Imbelloni, 1947). Hasta aproximadamente fines de la década de 1960, los objetivos de la disciplina siguieron las propuestas teóricas de los principales centros de producción científica mundial, de modo que las poblaciones indígenas se clasificaban biotipológicamente a partir de estudios clasificatorios craneométricos (Bernal y Luna, 2011; Carnese *et al.*, 1991-1992; Carnese y Pucciarelli, 2007). Esta perspectiva de estudio siguió vigente, aunque con menor intensidad y variada repercusión, al menos hasta la década de los 80.

Posteriormente, un nuevo influjo paradigmático, derivado de la Nueva Arqueología, fue incorporando al quehacer de esas investigaciones una nueva aproximación, la bioarqueología, que planteó un posicionamiento teórico radicalmente diferente y se propuso responder preguntas acerca de la dinámica social de las poblaciones del pasado desde una perspectiva poblacional y multidisciplinar. En este caso, se prestó especial atención al estudio del esqueleto en su conjunto y de los restos culturales asociados en su contexto de hallazgo (Buikstra y Beck, 2006). Si bien los procesos de interacción con las comunidades indígenas fueron intensos, principalmente a través de investigaciones etnoarqueológicas, estuvieron casi exclusivamente al servicio de los intereses científicos, cuyo objetivo más destacado era la enunciación de leyes universales del comportamiento humano. De esa manera, si bien las posturas teóricas se vieron sustancialmente modificadas, se mantuvo en gran parte de los casos una relación de distanciamiento entre los científicos y los pueblos indígenas. En oposición a estas posturas, las escuelas posmodernas arribaron a nuestro país durante la década de los 90 haciendo una profunda crítica a la búsqueda de la objetividad y de un conocimiento positivista único y universal categorizado como verdadero, para proponer en su lugar la multiplicidad interpretativa sobre el pasado y una mirada desde el relativismo epistémico (Hodder, 1994; Van Pool y Van Pool, 1999).

En la actualidad, y gracias a la lucha por los derechos de los pueblos originarios en el devenir de la democracia, ese espíritu colonizador, etnocentrista y clasificatorio de la ciencia se encuentra disminuido, al tiempo que se han ido generando nuevos paradigmas que consideran cada vez más los puntos

de vista, las opiniones y las demandas de los pueblos indígenas. A pesar de que se fue allanando el camino que permitió comenzar a desarrollar trabajos intercomunitarios, una parte importante de las producciones continúan ubicándose exclusivamente bajo la esfera de las instituciones académicas, y no al servicio de los problemas locales (Freire, 1985). Es en ese proceso en el que debería enmarcarse una nueva visión de la bioarqueología desde una perspectiva multivocal como mecanismo de colaboración ante el reclamo indígena por el restablecimiento de los derechos que les fueron despojados. Para alcanzar esta meta es necesario producir estrategias de comunicación e interacción más amplias que las actuales, de manera de estrechar vínculos y profundizar la atención en las necesidades de las comunidades; todo ello en el marco de políticas estatales que posibiliten la viabilidad de proyectos mancomunados entre pueblos originarios y ciencia.

Afortunadamente, varios equipos de bioarqueólogos y antropólogos biólogos están transitando por este camino de estrecha interacción con las poblaciones locales, y en muchos casos por iniciativa de ellas (ante reclamos territoriales, recuperación de restos ancestrales, denuncias por vandalismo e investigaciones judiciales) tanto en Argentina (Cruz y Seldes, 2005; Desántolo *et al.*, 2013; Luna *et al.*, 2019; Salceda *et al.*, 2012a, 2015; Sardi *et al.*, 2015, entre otros) como en Chile (Abarca-Labra *et al.*, 2018; Andrade *et al.*, 2020; Herrera-Soto y Abarca-Labra, 2018; Paredes, 2015). Cabe destacar, además, que también se han realizado esfuerzos en este sentido por parte de otros investigadores argentinos que trabajan en conjunto con comunidades de diferentes partes del país³, aunque en muchos casos no son visibilizados en artículos científicos. A pesar de estos valiosos avances, se necesitan cambios mucho más radicales y profundos, para lo cual se debe contar con el compromiso del Estado, que debe acompañar los esfuerzos de todas las partes involucradas en el marco de este proceso que busca promover instancias renovadas de interacción y práctica.

³ Por ejemplo, Mirta Bonnin, Andrés Laguens, David Ávila, Mariela Gallego, Gustavo Flensburg, Jorge Suby, Mariana Fabra, Hilton Drube, Rocío García Mancuso, Sebastián Giannotti y Daniela Mansegosa.

IDENTIFICAR LOS PROBLEMAS

Actualmente, el campo de estudio de la bioarqueología abarca una gran variedad de áreas de interés, las cuales se suman a las ya existentes en el pasado (Aranda, 2014; Buikstra y Beck, 2006; Larsen, 2000; Mitchell y Brickley, 2017). Destacan principalmente el desarrollo de nuevos procedimientos para obtener información sobre el sexo y la edad de muerte a partir del estudio de restos humanos natural y/o antrópicamente perturbados, que se focalizan en el relevamiento de porciones esqueléticas y dentales a las que en el pasado se había prestado poca atención para esos fines (AlQahtani *et al.*, 2010; Buckberry, 2015; Hoppa y Vaupel, 2002; Klales, 2020; Luna, 2019; Luna *et al.*, 2017; Manhaes-Caldas *et al.*, 2019; Mansegosa *et al.*, 2018, entre muchos otros); el refinamiento de los procedimientos de diagnóstico diferencial en paleopatología mediante aproximaciones tecnológicas, epidemiológicas y estadísticas novedosas (Appleby *et al.*, 2015; Ortner, 2003; Roberts y Buikstra, 2019); y el abordaje de nuevos temas de investigación, como el análisis molecular y químico del impacto de las enfermedades infecciosas en el cuerpo humano y el surgimiento de las pandemias, considerando asimismo temáticas como el estudio del origen de las enfermedades y su evolución en el pasado prehispanico (Bianucci *et al.*, 2008; Donoghue *et al.*, 2015; Minnikin *et al.*, 2015). Cabe resaltar también que el foco de todo el abanico de temáticas que pueden ser estudiadas por esta especialidad son tanto las poblaciones pasadas como las actuales, es decir, que abarca desde los hallazgos paleoantropológicos de los diferentes homínidos antepasados de la humanidad, hasta restos provenientes de cementerios históricos y actuales en el marco de la sociedad occidental (Bosio *et al.*, 2012; Giannotti, 2016; Hutton Estabrook y Frayer, 2014; Salceda *et al.*, 2012b). Se incluyen además problemáticas enmarcadas en casos de desaparición de personas y de lesa humanidad (Olmo y Salado Puerto, 2008). Esta gran diversidad temática hace de la bioarqueología una disciplina que ofrece información biológica y cultural en un sinnúmero de contextos. La crítica principal estriba en que en muchas ocasiones la aplicación concreta de estas nuevas propuestas analíticas carece de un consentimiento previo y de una vinculación directa con las necesidades y las percepciones de las comunidades involucradas (Ayala, 2007; Corimayo y Acuto, 2015; Endere y Curtoni, 2006; Flores y Acuto, 2014).

Otra serie de lineamientos se relaciona con las formas de recuperar los cuerpos. Algunos provienen de excavaciones rigurosas llevadas a cabo en la actualidad, mientras que otros fueron exhumados en el pasado lejano mediante procedimientos no sistemáticos por exploradores y naturalistas de la época, y se encuentran hoy en día en guarda en reservas museológicas. Estas prácticas, desarrolladas hasta aproximadamente mediados del siglo xx, solían disociar los elementos culturales (acompañamiento mortuario o elementos sagrados) de los restos óseos, al mismo tiempo que los huesos pertenecientes a una misma persona eran recurrentemente disociados y reagrupados por elemento, lo cual dificulta en la actualidad la devolución completa del contenido de las tumbas. A su vez, otros vestigios esqueléticos provienen de intervenciones recientes de rescate que se enmarcan en los proyectos de construcción de obras de infraestructura (represas, gasoductos, actividades de minería, etc.), así como de otras producidas a partir de denuncias de particulares que generalmente recaen en el ámbito de acción de la policía local. En estos casos, suelen implementarse acciones que muchas veces no se adecuan a los protocolos de trabajo que propugnan un tratamiento respetuoso y digno de los restos, así como la minimización de su deterioro (Aranda *et al.*, 2014). Esta variedad en las formas de recuperación requiere de la elaboración de agencias diferentes durante los análisis de laboratorio (Latour y Woolgar, 1995), que se distancian de los procedimientos uniformistas implementados en el pasado, que abordaban solo algunos aspectos específicos y, en consecuencia, dejaban de lado una gran cantidad de problemáticas sociales.

Todo ello se circunscribe dentro de otro aspecto especialmente importante que se sigue repitiendo en la actualidad: la falta de profesionales bioarqueólogos especializados en organismos, que en ocasiones son los encargados de implementar los rescates en situaciones de urgencia, por ejemplo, en las áreas de seguridad (policía y gendarmería). Por otra parte, destaca como problemática la inexistencia de convenios interinstitucionales que garanticen la interacción fluida entre los organismos que reciben las denuncias y aquellos que tienen los conocimientos, la infraestructura y la experiencia requeridos para lograr una adecuada recuperación. En varios lugares del mundo, Portugal, por ejemplo, existen reglamentaciones legales que establecen la prohibición de recuperar cuerpos humanos sin la dirección de especialistas

(artículo 8 de la Ley Portuguesa 270/1999⁴). El dilema radica principalmente en que ante este tipo de hallazgos existe la posibilidad de que los restos humanos recuperados hayan pertenecido a víctimas de homicidios recientes (terrorismo de Estado, femicidios, etc.), por lo cual en la gran mayoría de los casos las fuerzas policiales son las primeras en llegar al lugar. Por otro lado, en general los equipos de trabajo que realizan estudios de impacto arqueológico, además de no contar con personal especializado, no suelen establecer una comunicación fluida con las comunidades locales. En cualquier caso, no se cumple lo dispuesto en las normativas referidas al consentimiento libre, previo e informado⁵. Por todo ello, resulta de suma importancia fortalecer los vínculos de los reclamantes y de los diversos actores sociales involucrados con los especialistas. Estos inconvenientes requieren que se genere una voluntad política propicia para el desarrollo de proyectos plurales, la apertura de nuevos puestos de trabajo y el mejoramiento de los canales de diálogo entre las diferentes instituciones implicadas (Consejo de Participación Indígena, museos, organismos de seguridad, jueces, universidades).

Otro de los tantos problemas concomitantes con los pedidos de restitución de restos mortales en Argentina está directamente relacionado con las características de las regulaciones internas de los museos nacionales, provinciales y universitarios. En general, los establecimientos museológicos de nuestro país no cuentan con reglamentaciones internas que sistematicen las actividades relacionadas con el tratamiento integral y estudio de los restos humanos, ni que detallen los pasos que se debe seguir en cada situación particular. Este tema requiere de urgente solución, ya que facilitará la ejecución de planes que consideren las particularidades sociales de cada comunidad e institución, y garanticen la participación de integrantes de todos los grupos involucrados. Asimismo, en la mayoría de los casos los planteles de trabajadores de los museos no incluyen especialistas en bioarqueología, lo cual también va en detrimento de una adecuada gestión de las restituciones. Resulta

⁴“Aprova o Regulamento de Trabalhos Arqueológicos”. Recuperado de <https://dre.pt/pesquisa/-/search/358173/details/maximized>

⁵Acuerdo de Vermillion sobre Restos Humanos (1989); NAGPRA (1990); Protocolo de Consulta Previa, Libre e Informada (2017).

imprescindible crear mecanismos que garanticen la realización tanto de las tareas de conservación como de los diagnósticos e inventarios bioarqueológicos detallados y precisos para la identificación fehaciente de los restos humanos con antelación a la recepción de los reclamos de devolución. Estas tareas son fundamentales, ya que, dado que en muchas ocasiones los elementos óseos se encuentran en guarda en diferentes contenedores, con variados marcajes y/o con algún tipo de documentación alterada (Aranda y Luna, 2014; Aranda *et al.*, 2016), el desarrollo del proceso se ve dificultado y enlentecido. La identificación y análisis de los restos, los cuales en muchos casos se encuentran fragmentados, deteriorados y mezclados, solo pueden ser llevados a cabo con eficacia por especialistas en temáticas osteológicas (Aranda *et al.*, 2014). Sumado a esto, la falta de protocolos en los cuales se involucre fluidamente a los deudos reclamantes (por ejemplo, mediante instancias de participación y capacitación interactivas en los lugares de reserva), a las instituciones de guarda y a los organismos estatales impone obstáculos al devenir de las restituciones, e impide considerar las formas y los tiempos requeridos por cada parte.

Tampoco se contempla el costo emocional que puede ocasionarse a los miembros de las comunidades solicitantes. Un ejemplo de ello es la restitución de los restos mortales de Sam Slick, los cuales fueron devueltos a su comunidad en dos etapas diferentes. Hijo del cacique tehuelche Casimiro Biguá, Sam Slick fue ejecutado por hombres de Francisco Moreno en 1876 y enterrado en un cementerio de los alrededores de Rawson (provincia de Chubut). Poco después, el mismo Moreno lo desenterró para trasladarlo al Museo de Ciencias Naturales de La Plata (Hux, 2007; Moreno, 1879; Vignati, 1945), donde permaneció en exposición por más de un siglo. En 2016, los restos fueron formalmente reclamados por la comunidad mapuche-tehuelche Ceferino Namuncurá-Valentín Sayhueque, y en diciembre de 2018, devueltos e inhumados en el cerro Loma Torta (Gaiman, Chubut). Luego, en noviembre de 2019, el Museo de La Plata entregó otros restos mortales faltantes de Sam Slick y finalmente el cuerpo completo fue trasladado para su descanso definitivo en Gobernador Gregores (provincia de Santa Cruz) (*El Chubut*, 25 de noviembre de 2019). Según Joaquín Lucas Antieco, hijo del creador de la bandera tehuelche, *Chewelcho Lonko* de la comunidad mapuche tehuelche Lof Julio Antieco de Puerto Madryn:

... yo tuve que hacer la ceremonia a nuestro *peñi lamien* Sam Slick, para que su espíritu vuelva con sus huesos; fue un honor profundo (...) después de unos meses nos enteramos que había más restos óseos de Sam Slick en La Plata. Se hicieron los trámites de rigor (...) y fuimos de nuevo a buscar la otra parte que faltaba (...). Fue algo muy impresionante (...), yo estaba muy enojado... ¿a quién le echamos la culpa? me preguntaba... y elevé mis ojos al *rupa wenu* y me dirigí a los cuatro espíritus universales diciendo (...): “Sam Slick, te iremos a buscar” (...). No hay consuelo sobre estos hechos aberrantes, que se han cometido con todas nuestras comunidades del norte, centro, sur de este país. Después yo hice un pequeño canto del *ñamku tayil* para que el espíritu de Sam Slick se vaya bien al lugar de sus *kujfikecheyen pununa kunna* y así fue que terminamos con la historia más terrible del joven Sam, una tristeza, un dolor, un clamor, una lágrima, un suspiro muy profundo, una sonrisa triste pero aliviadora, una mirada profunda (...) la restitución es buena cuando se devuelven todos los restos.

Es en ese sentido que se destaca la importancia de generar proyectos multidisciplinares y multivocales, con participación indígena activa en el ámbito museológico, e iniciar las actividades de tratamiento, diagnóstico, inventario, corroboración y análisis de los restos con anterioridad a la elevación de un pedido, para lo cual resulta imprescindible contar con partidas presupuestarias que viabilicen la dedicación completa de los especialistas, el aporte de miembros de las comunidades indígenas y la adquisición de los materiales necesarios para llevar a cabo tales tareas. De lo contrario, resulta sumamente dificultoso evitar el trabajo apresurado y vuelve más doloroso el camino para los demandantes. Los procesos de restitución son mucho más que la entrega de restos humanos a sus deudos: “El retorno de los ancestros indígenas a sus territorios y pueblos sirve para sanar las heridas del trauma de la historia” (Huircapán *et al.*, 2017: 73). Los cuerpos están unidos a sus territorios, mantienen el orden social y cosmológico que involucra una relación armónica entre los hombres, los animales y los paisajes, y fortalecen la recuperación de la memoria colectiva (Huircapán *et al.*, 2017).

ESPACIOS DE REFLEXIÓN

Otro aspecto que merece ser destacado caracteriza a todas las comunidades humanas: la diversidad de perspectivas. En el ámbito de la arqueología se escucha una multiplicidad de voces heterogéneas respecto de cómo se piensa la problemática de la restitución de restos mortales indígenas. Si bien se han construido algunos consensos a nivel nacional⁶ y mundial⁷, principalmente referidos a la necesidad de aunar criterios que contribuyan a viabilizar los reclamos y reglamentar las formas de accionar el cuidado y respeto de los cuerpos, lejos estamos de haber llegado al final del proceso. Por el contrario, las experiencias vividas y la realización de cada pedido en particular generan nuevos dilemas y nos exigen una constante autocrítica al interior de la disciplina.

Es así como desde 2006, en mi rol como responsable del Área de Antropología Biológica del Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti, y gracias a las generosas charlas y reflexiones sobre la recuperación, estudio y tratamiento de los cuerpos humanos sostenidas con el *Lonko* Germán Canuhé, con el sociólogo Osvaldo Cloux (miembro fundador del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, INAI) y con la licenciada Gabriela Cardozo, se fue gestando una iniciativa que tuvo por objeto convocar a colegas y alumnos para discutir acerca de la forma de dar un giro más comprometido desde las prácticas profesionales en el ámbito de la arqueología, la antropología, la museología, etc., en relación con situaciones de vulnerabilidad como inundaciones de territorios por la construcción de represas, el traslado y devolución de cuerpos, problemas de inclusión social, falta de acceso a los sistemas de salud, alteraciones antrópicas del entorno, etc. Ello devino un tiempo después en el desarrollo del primer taller de discusión sobre problemáticas relacionadas con los pedidos de restitución de restos mortales indígenas, en el cual se analizaron

⁶ Leyes 23.302/1985, 24.071/1992, 25.517/2001, 25.743/2003; AAPRA (2010); Decreto 701/2010; Aranda et al., (2014).

⁷ Acuerdo de Vermillion sobre Restos Humanos (1989); Convenio de la OIT (1989); NAGPRA (1990); Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena (1993); ICOM (2006); Naciones Unidas (2007); Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial (2008).

en detalle las derivaciones del Decreto 701/2010⁸, que reglamenta la Ley 25.517. Dicha reunión se realizó en marzo de 2011 en el Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti (Buenos Aires), gracias al apoyo y autorización recibida de la por entonces directora de la institución, la doctora Myriam Tarragó, y a la ayuda de colegas y estudiantes que colaboraban en ese momento en el Área de Antropología Biológica.

En esta primera instancia, el taller se llevó a cabo sin ayuda económica y en instalaciones que solo permitieron invitar a 30 especialistas, de distintas disciplinas y de diferentes provincias del país, para aunar criterios e iniciar un camino de organización y de búsqueda de consenso, procurando asimismo que los siguientes encuentros pudieran ser abiertos a cualquier interesado. Finalizada la reunión, se redactó una nota dirigida a las autoridades del INAI, que fue posteriormente circulada dentro de la comunidad científica y a la cual adhirieron 136 personas. En esa nota los firmantes se ponían a disposición para colaborar en los pedidos de restitución, contribuir a la elaboración de documentos sobre los fundamentos históricos y científicos de cada caso en particular, y ayudar ante situaciones de reclamo sobre los derechos territoriales y espacios sagrados, entre otros aspectos. Además, los firmantes se mostraron especialmente interesados en manifestar su apoyo a los procesos de construcción identitaria indígena, reconociendo la legitimidad de los reclamos sobre los restos humanos y culturales de sus antepasados en un marco de diálogo y respeto mutuo.

En los sucesivos encuentros que se realizaron en diferentes ciudades del país⁹, se fueron incorporando asistentes pertenecientes a determinados grupos de interés (pueblos indígenas, profesionales de diversas disciplinas, estudiantes universitarios, vecinos), lo que permitió abordar nuevos planteamientos y problemas, algunos de ellos de índole más general y que trascendieron los objetivos de las reuniones previas. Este aumento de la convocatoria demostró

⁸ Establécese que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas será el encargado de coordinar, articular y asistir en el seguimiento y estudio del cumplimiento de las directivas y acciones dispuestas por la ley N° 25.517. Recuperado de www.argentina.gob.ar

⁹ Mar del Plata, abril de 2011; Olavarría, junio de 2013; La Plata, abril de 2014; Córdoba, julio de 2015, y Necochea/Quequén, noviembre de 2017.

la importancia de este espacio para dar testimonio sobre un sinnúmero de experiencias y posicionamientos individuales y grupales. Entre los temas que surgieron de los miembros de los pueblos indígenas destacan aquellos que se refirieron a las formas de dar legitimidad a la pertenencia a una comunidad, de conocer en mayor profundidad cuáles son las actividades implementadas por los bioarqueólogos y qué tipo de información brindan, de generar estrategias para garantizar los requerimientos de consentimiento por parte de los investigadores (antropólogos, arqueólogos, geólogos, biólogos, etc.), de mejorar los canales de comunicación durante los procesos de restitución, de gestionar actividades de capacitación en el marco de los trabajos de campo y de laboratorio, y de colaborar en forma mancomunada ante reclamos por la recuperación territorial. Asimismo, se observaron algunas posturas radicalizadas que propugnaban denegar el permiso para llevar a cabo cualquier tipo de investigación antropológica y arqueológica. Desde la comunidad científica se manifestaron opiniones disonantes: algunos plantearon una mirada multivocal que integrara a todos los interesados en participar, mientras que otros mostraron completa indiferencia, e incluso negaron la relevancia de interactuar con todos los agentes involucrados. Se plantearon además tres puntos centrales: la incongruencia de las instituciones estatales en el proceso de autorización, financiación y desarrollo de los proyectos de investigación; la importancia de ampliar el diálogo con los pueblos originarios, y la necesidad de garantizar los acuerdos con ellos en el mediano y largo plazo.

En el plenario del último taller se decidió que los pueblos originarios serían los encargados de organizar el próximo encuentro. Quedó claro que el debate sobre estas temáticas requiere de perspectivas a largo plazo que permitan el mayor nivel posible de acuerdo. Algunos de los puntos más destacados se refieren a mejorar los consensos en los procedimientos de restitución, multiplicar los espacios en los cuales la bioarqueología pueda realizar aportes para contrarrestar la desigualdad económica y jurídica, ampliar los espacios de interacción entre la comunidad científica y los pueblos originarios, destacando la importancia de entrelazar saberes, e incorporar a los miembros de los pueblos originarios al ámbito académico (museos, carreras universitarias, talleres de especialización, trabajos de campo y laboratorio, colaboración en publicaciones, etc.). Encuentros como estos, que fomentan el intercambio

entre múltiples voces, tuvieron lugar también en el marco de reuniones académicas (congresos, simposios, mesas redondas, talleres), lo cual viabilizó la comunicación entre profesionales e integrantes de los pueblos originarios, muchas veces no exentas de tensiones. Con sorpresa, los asistentes a varias de esas reuniones observamos que la mayoría de las discusiones más acaloradas y tensas se dieron entre los investigadores, lo que muestra la necesidad de profundizar el diálogo entre subdisciplinas. Este proceso inició un camino que se sigue construyendo cada año a fin de problematizar y consensuar los modos más adecuados de proceder en el marco de las prácticas científicas, con especial énfasis en atender los requerimientos de todas las partes involucradas. Los diversos intereses y perspectivas dentro y entre cada uno de esos grupos, dinámicos y cambiantes, emergen como un campo de experiencias sobre las cuales reflexionar para promover situaciones armónicas y democráticas de interacción, co-gestión, transferencia y práctica científica.

¿LA BIOARQUEOLOGÍA COMO HERRAMIENTA SOCIAL DE ACCIÓN?

Mucho se ha escrito acerca del carácter colonialista (Lander, 2000) de las prácticas arqueológicas, en oposición flagrante a los derechos indígenas, herencia que nunca va a poder ser saldada. Mi interés no es dejar de reflexionar sobre el tema, sino, por el contrario, proponer que esas reflexiones trasciendan la identificación de los errores y promuevan una forma nueva de interacción, que no solo sea epistémica, sino (principalmente) pragmática. Destaca, en este sentido, cómo los reclamos y reivindicaciones sociales interpelan a la ciencia, moviliza sus bases y contribuyen de esa manera a generar nuevos procesos de cambio en lo referido tanto a la relación entre los especialistas y las comunidades indígenas como a la práctica antropológica en sí misma. Esto puede observarse en el contenido de las declaraciones y códigos deontológicos emitidos por la comunidad científica en los últimos 15 años¹⁰, los cuales se redactaron luego de numerosos cuestionamientos acerca de los saberes

¹⁰ Por ejemplo, la Declaración de Río Cuarto ([2005] 2007); AABA (2007); Declaración de la Mesa de Pueblos Originarios de las VIII Jornadas de Arqueología de Patagonia (2011) y Aranda et al., (2014).

establecidos y de las lógicas de poder organizadas en función del modo de vida capitalista. Muchos fueron los obstáculos que se han sorteado y muchos también los que resta abordar, pero el camino se dirige en un sentido democratizante y multivocal.

Esta aproximación necesariamente debe tener en cuenta una mirada autocrítica de la dimensión ética de la praxis bioarqueológica, con la meta de delinear protocolos de trabajo que garanticen el respeto por la dignidad humana (Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial 2008) y consideren los discursos del presente. Se propone pensar nuevas posibilidades de interacción horizontal, en la cual la principal atención esté fuertemente enfocada no solo en atender las necesidades emocionales y jurídicas de los reclamantes, sino también en construir formas originales de generar conocimiento. Estas nuevas formas de interacción deberían desarrollarse en el marco de un proceso en el que las ciencias sociales en general, y la bioarqueología en particular, se hagan eco, cada vez con mayor intensidad, de las peticiones y reclamos de las comunidades, constituyéndose en un instrumento más para la manifestación de las múltiples voces que se erigen como protagonistas de la lucha por una sociedad menos injusta y autoritaria, y por el fortalecimiento de los movimientos emancipatorios.

Esta propuesta no niega el valor de la ciencia, sino que lo confronta destacando que el problema radica en la forma de llevarla a la práctica, de modo de evitar posicionar la perspectiva del saber científico por encima del resto (Peña Cedillo, 2009) y justificar cualquier accionar en detrimento del bien social. Los actores que han participado de los pedidos de restitución en Argentina han actuado generalmente (consciente o inconscientemente) de forma particionada o encapsulada, sin una optimización de las potencialidades de cada uno. En contraste, la interacción debe ser entendida en su contexto de “simultaneidad”, que implica escuchar y comprender al otro al tiempo que el otro nos escucha y nos comprende (Michel Cuen, 2010); es decir, destaca la reciprocidad entre las partes que se afectan mutuamente, entretejidas en una interacción horizontal. Generar nuevos vínculos y afianzar los preexistentes, para mejorar la conformación de espacios de diálogo y contemplar la sensibilidad de todas las personas involucradas en los procesos de restitución, es una de las metas más trascendentales de esta propuesta.

Asimismo, este nuevo espacio intersubjetivo promueve la acción reflexiva, consciente y activa al interior de cada uno de los grupos de interés, lo que contribuye a detectar falencias, discutir preconceptos, responder interrogantes y pensar alternativas para cada caso en particular.

Se invita a pensar en una bioarqueología participativa que busque repensarse y deconstruirse en forma continua, identificando sus debilidades y falencias para luego reconstruirse (en el sentido de Ricoeur, 2003) como herramienta social de acción, en un devenir dinámico y multivocal en el que cada uno de los actores cumple un rol insustituible para garantizar un abordaje integral que apunte a resolver las situaciones de desigualdad impuestas por los grupos de poder. Sus aportes podrán ser limitados si observamos el problema en su total dimensión (exclusión e injusticia social, explotación, pobreza, expropiación territorial), pero el énfasis debe estar en aunar esfuerzos para que cada sector involucrado ofrezca sus recursos y potencialidades con el objetivo de hacer frente a los intereses privados y estatales que socavan los derechos de los desposeídos, y colaborar en la promoción de políticas de inclusión social. En este contexto, la bioarqueología puede ser vista como un elemento de la práctica científica que tiene el potencial de contribuir a la lucha contra los sistemas de opresión de las que son víctimas las minorías sociales. Lo anterior implica necesariamente tomar un posicionamiento político acerca del rol de la disciplina.

La historia debe contarse desde las diversidades, pero principalmente desde aquellos de quienes se habla. En este sentido, las siguientes palabras de un miembro activo del pueblo qom, Eric Amílcar Morales, nos invitan a reflexionar sobre la complejidad de las restituciones:

Digo no como cacique, ni como jefe, sino como integrante activo, conociendo algunas cosas acerca del pensamiento, sobre las restituciones, para mí es muy bueno (...), revela, indica, suma a la construcción de lo que es la historia, la historia de los pueblos, de la nación, y un poco del mundo (...). Las cosas se escribieron rápido y de una sola forma (...), la restitución abre preguntas, polémicas, es un baúl que se abre con muchas cosas, y para tal trabajo pienso que los que lo hagan, siempre desde (...) el consenso colectivo con los pueblos y las etnias quienes estén pidiendo (...), está bueno desde ese lugar colectivo de compromiso con el Estado, con las comuni-

dades, con la historia en común... A lo que voy es que no avalo algo que se busque así nomás y le demos un nombre X, es algo importante que va a sumar a la historia de un país, a la etnia y a los pueblos.

Las restituciones constituyen, así, procesos de gran complejidad. En su seno, la devolución de restos humanos a sus descendientes visibiliza historias no contadas, cierra heridas y aporta a la reivindicación de derechos. Desde el surgimiento del estadio Nación de la Argentina y de muchos otros países latinoamericanos, las fuerzas del Estado provocaron genocidios de múltiples formas (Haber y Lema, 2006; Lenton *et al.*, 2015). Las restituciones son huellas de ese genocidio silenciado que negó la historia y diezmó el devenir de los pueblos originarios para satisfacer los intereses expansionistas del sistema colonial primero y de la maquinaria del Estado-nación después. Según palabras de Eric Amilcar Morales,

... no se puede decir “¡que se arreglen entre ellos, que se maten entre ellos!”. Sino que el que va a formar parte, sea de adentro o de afuera de las comunidades, va a tener que tener cierto compromiso, que ayude... más allá que seamos nosotros los directos de esa historia (...) en Chaco hay un cacique que se llama “Taigollé”, esta persona fue jefe de la última resistencia que lucharon... hay muchas opiniones, sería bueno saber dónde está... que se hagan homenajes, saber de la lucha de su historia (...) nosotros intentamos, quisimos llegar a ese lugar pero no pudimos... fue en el 2017... ¡no pudimos llegar a ese lugar, están sus restos! La pregunta de por qué no se avanza... es porque no hay apoyo de los políticos..., hay integrantes de la comunidad que están en cercanía, por ejemplo, al INAI.

En definitiva, el retorno de las personas fallecidas se piensa necesariamente como un trabajo colectivo, conjunto, plurisocial, en el cual, si bien los únicos protagonistas son los reclamantes, se requiere de la colaboración estrecha de otros ámbitos sociales especializados y comprometidos. Esta forma de trabajo garantiza que todo el procedimiento se realice adecuadamente y llegue a buen término, evitando que recaiga en manos inescrupulosas. Aunque la heterogeneidad de connotaciones simbólicas y afectivas que representan las restituciones

para los pueblos originarios suele ser percibida en forma parcial e incompleta por la comunidad científica, una parte de ella se muestra en Argentina dispuesta a colaborar, desde sus puntos de vista y con las herramientas de que dispone, con los reclamos sociales que contextualizan los pedidos de restitución.

Como se mencionó en la introducción, esos pedidos deben ser conceptualizados como procesos de reparación histórica, pero también como herramientas políticas no partidarias, y deben estar acompañados de otras acciones más abarcativas. Los restos humanos del pasado deben pasar a formar parte viva y vigente de los discursos de reivindicación en el presente y a ser visibilizados como una herramienta contrahegemónica (en el sentido de Herrera Wassilowsky, 2013) para comprender y transformar el mundo. Aunque continuarán siendo objetivados mientras los cambios de perspectiva y de compromiso no sean más profundos y coyunturales, es allí justamente donde la bioarqueología puede hacer un aporte significativo para ayudar a alcanzar las metas propuestas.

Por último, destaco el rol de los restos mortales en el marco de las restituciones según las posturas fenomenológicas de conocer el mundo y del concepto de *embodiment* como análisis de las experiencias vividas a través del cuerpo (Csordas, 1999; Merleau-Ponty, 1993). Se propone considerar los restos mortales instrumentos de lucha por la justicia de un pueblo silenciado y por mantener presente su memoria, ya que, como antepasados ancestrales, poseen un protagonismo único. Es en ese sentido que se deben comprender como agentes activos en el mundo, toda vez que rompen e interpelan las barreras físicas y temporales del *statu quo* de la sociedad actual. Víctimas de la historia desde las instancias de colonización y formación del Estado-nación hasta la dictadura cívico-militar y las democracias neoliberales, los huesos resisten, trascienden, surgen desde las entrañas de la tierra como un testimonio vivo y real de la reivindicación de los pueblos. En conclusión, desde la bioarqueología se plantea generar protocolos que promuevan la visibilización de los cuerpos como protagonistas, y no como reliquias de sociedades pasadas. En tanto protagonistas, contribuyen a crear discursos que rompen con las acciones hegemónicas del Estado y de la ciencia, desarticulando los relatos de la historia oficial y las impunidades de dominación económica, y convocando a la movilización social en contra del sometimiento.

Los restos mortales, como “sujeto colectivo” de una comunidad, incitan a actuar en procesos participativos de acciones colectivas orientadas a

promover e impulsar propuestas alternativas críticas al modelo de sociedad dominante para propender a una mayor justicia social. Son justamente esos espacios en donde se ejercen esas acciones colectivas y los cambios producidos impactan tanto en la condición del sujeto ritual como en la actitud mental de la sociedad (Hertz, 1990).

En definitiva, los cuerpos humanos se empoderan como una herramienta de lucha para el reconocimiento de la existencia en sí misma, que demuestra al mundo entero que los pueblos indígenas están vivos y presentes. ¡Los huesos hablan!

AGRADECIMIENTOS

Mi gratitud para Jacinta Arthur y Patricia Ayala por la invitación a participar de este libro; para Eric Amílcar Morales y para Joaquín Lucas Antieco por compartir sus pensamientos y emociones sobre sus experiencias vividas; y para Leandro Luna por sus comentarios a partir de la lectura de una versión previa de este texto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AABA (2007). Declaración de la Asociación de Antropología Biológica Argentina (AABA) en relación con la ética del estudio de restos humanos.
- AAPRA (2010). Código de Ética Profesional de la Asociación de Arqueólogos Profesionales de la República Argentina. Recuperado de www.aapra.org.ar
- Abarca-Labra, Violeta; Herrera-Soto, María José; Fuenzalida-Bahamondes, Nicole; y Sepúlveda-Castro, Valeria (2018). Cuerpos humanos de origen arqueológico: extractivismo y crisis de los depósitos en Chile, el caso del MHAQ. *Anales de Arqueología y Etnología*, 73(2), 221-249.
- Acuerdo de Vermillion sobre Restos Humanos (1989). World Archaeological Congress, Vermillion, Dakota del Sur, Estados Unidos. Recuperado de www.conservacion.inah.gob.mx
- AlQahtani, Sakher; Hector, Mark; y Liversidge, Helen (2010). Brief communication: the London atlas of human tooth development and eruption. *American Journal of Physical Anthropology*, 142, 481-490. doi: 10.1002/ajpa.21258

- Ambrosetti, Juan (1912). Memoria del Museo Etnográfico 1906-1912. *Publicaciones de la Sección Antropología 10*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Andrade, Pedro; Dalenz, Joaquín; López-Concha, Alexia; Fonseca-Aravena, Katherine; Pacheco-León, Alexandra; Santana, Sebastián; Martínez, Marlene; Leyton-Cataldo, Lía; y Hunter, Valentina (2020). De desterrados y marginales: reconstrucción bioarqueológica de la población de la misión colonial de San José de la Mocha, Concepción, Chile (siglo XVII al siglo XIX). *Chungará*, 52(1), 57-75. doi: 10.4067/S0717-73562020005000502
- Appleby, Jo; Thomas, Richard; y Buikstra, Jane (2015). Increasing confidence in paleopathological diagnosis. Application of the Istanbul terminological framework. *International Journal of Paleopathology*, 8, 19-21.
- Aranda, Claudia (2014). El campo de estudio de la bioarqueología. *QueHaceres*, 1, 53-64.
- Aranda, Claudia; Barrientos, Gustavo; y Del Papa, Mariano (2014). Código deontológico para el estudio, conservación y gestión de restos humanos de poblaciones del pasado. Redactado por la Sub-Comisión de Ética de la Asociación de Antropología Biológica Argentina. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 16(2), 111-113.
- Aranda, Claudia, y Luna, Leandro (2014). Inventario y reasociación de restos humanos en el Área de Antropología Biológica del Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Implicancias para el tratamiento respetuoso de las colecciones y para las investigaciones bioarqueológicas. En: Leandro Luna, Claudia Aranda y Jorge Suby (eds.). *Avances recientes de la bioarqueología latinoamericana* (pp. 337-357). Buenos Aires: Grupo de Investigación en Bioarqueología.
- Aranda, Claudia; Luna, Leandro; Costanzo, Natalia; Contissa, Valeria; Gámez, Natalia; Godoy, Paula; y Zucala, Karina (2016). Interacción entre conservación e investigación en el Área de Antropología Biológica del Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). *Antropología Portuguesa*, 31, 11-28.
- Ayala, Patricia (2007). Relaciones entre atacameños, arqueólogos y Estado en Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños*, 33, 133-157.
- Bernal, V., y Luna, Leandro (2011). The development of dental research in Argentinean biological anthropology: current state and future perspectives. *Homo. Journal of Comparative Human Biology*, 62, 315-327. doi: 10.1016/j.jchb.2011.08.004

- Bianucci, Raffaella; Rahalison, Lila; Rabino Massa, Emma; Peluso, Alberto; Ferroglio, Ezio; y Signoli, Michel (2008). A rapid diagnostic test detects plague in ancient human remains: an example of the interaction between archeological and biological approaches (Southeastern France, 16th-18th centuries). *American Journal of Physical Anthropology*, 136, 361-367. doi: 10.1002/ajpa.20818
- Bórmida, Marcelo (1953-1954). Los antiguos patagones. Estudio de craneología. Runa. *Archivo para las Ciencias del Hombre*, VI, 5-96.
- Bosio, Luis; García, Solana; Luna, Leandro; y Aranda, Claudia (2012). Chacarita Project: conformation and analysis of a modern and documented human osteological sample from Buenos Aires City. Theoretical, methodological and ethical aspects. *Homo. Journal of Comparative Human Biology*, 63, 481-492. doi: 10.1016/j.jchb.2012.06.003
- Brothwell, Don (1967). The evidence for neoplasms. En: Don Brothwell y A. Sandison (eds.). *Diseases in Antiquity* (pp. 320-345). Nueva York: Ch. C. Thomas.
- Buckberry, Jo (2015). The (mis)use of adult age estimates in osteology. *Annals of Human Biology*, 42, 323-331.
- Buikstra, Jane, y Beck, Lane (2006). *Bioarchaeology. The Contextual Analysis of Human Remains*. Nueva York: Elsevier Press.
- Carnese, Francisco; Cocilovo, José; y Goicoechea, Alicia (1991-1992). Análisis histórico y estado actual de la antropología biológica en la Argentina. *Runa*, XX, 35-67.
- Carnese, Francisco, y Pucciarelli, Héctor (2007). Investigaciones antropológicas en Argentina, desde la década de 1930 hasta la actualidad. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXII, 243-280.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Corimayo, Hilda, y Acuto, Félix (2015). Saber indígena y saber arqueológico en diálogo: interpretando la cultura material diaguita-kallchaquí. En Félix Acuto y Valeria Franco Salvi (eds.). *Personas, cosas, relaciones. Reflexiones arqueológicas sobre las materialidades pasadas y presentes* (pp. 249-297). Quito: Abya-Yala.
- Csordas, Thomas (1999). Embodiment and cultural phenomenology. En Gail Weiss y Honi Fern Haber (eds.). *Perspectives on Embodiment* (pp. 143-164). Nueva York: Routledge.

- Cruz, P., y Seldes, V. (2005). Patrimonio, identidad y práctica arqueológica en la quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). En Elena Belli y Ricardo Slavutsky (eds.). *Patrimonio en el noroeste argentino. Otras historias* (pp. 167-195). San Salvador de Jujuy: Instituto Interdisciplinario de Tilcara, FFyL UBA.
- Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial (2008). ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura, CLXXXIV, 349-352.
- Declaración de la Mesa de Pueblos Originarios de las VIII Jornadas de Arqueología de Patagonia (2011).
- Declaración de Río Cuarto ([2005] 2007). En: Ernesto Olmedo y Flavio Ribero (eds.). *Debates Actuales en Arqueología y Etnohistoria*. Publicación de las V y VI Jornadas de Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste del País. Foro Pueblos Originarios-Arqueólogos (pp. 17-18). Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Desántolo, Bárbara; Lamenza, Guillermo; Balbaney, Gabriel; Ramallo, Virginia; De Feo, Carlos; Calandra, Horacio; Braunstein, José; y Salceda, Susana (2013). Territorialidad y laudo forense. El caso “Misión Esteros” (Formosa, Argentina). *Folia Histórica del Nordeste*, 21, 155-167.
- Donoghue, Helen; Taylor, Michael; Marcsik, Antónia; Molnár, Erika; Pálfi, Gyorgy; Pap, Ildikó *et al.* (2015). A migration-driven model for the historical spread of leprosy in medieval Eastern and Central Europe. *Infection, Genetics and Evolution*, 31, 250-256.
- El Chubut* (25 de noviembre de 2019). Los restos del hijo de cacique Casimiro Biguá serán restituidos a su territorio. Recuperado de www.elchubut.com.ar
- Endere, María Luz, y Curtoni, Rafael (2006). Entre lonkos y “ólogos”. La participación de la comunidad indígena Rankülche de Argentina en la investigación arqueológica. *Arqueología Sudamericana*, 2(1), 72-92.
- Escobar, Arturo (1999). After nature: steps to an antiessentialist political ecology. *Current Anthropology*, 40(1), 1-30. doi: 10.1086/515799
- Flores, Carlos, y Acuto, Félix (2014). Pueblos originarios y arqueología argentina. Construyendo un diálogo intercultural y reconstruyendo la arqueología. *Intersecciones en Antropología*, 16, 179-194.
- Freire, Paulo (1985). *Pedagogía del oprimido*. México D. F.: Siglo XXI.
- Giannotti, Pablo (2016). Marcadores de estrés ocupacional en poblaciones históricas del norte de Mendoza (s. XVI-XIX): primeros resultados exploratorios. *Comechingonia*, 20(1), 81-11.

- Gnecco, Cristóbal (2008). Manifiesto moralista por una arqueología reaccionaria. En: F. Acuto y A. Zarankin (eds.). *Sed non Satiata II: Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana* (pp. 93-102). Córdoba: Brujas.
- Haber, Alejandro (1994). Supuestos teórico-metodológicos de la etapa formativa de la arqueología de Catamarca (1875-1900). *Publicaciones Arqueológicas*, 47, 31-54.
- (1999). Caspinchango, la ruptura metafísica y la cuestión colonial en la arqueología sudamericana: el caso del noroeste argentino. *Revista do Museu da Arqueologia e Etnologia*, 3, 129-141.
- Haber, Alejandro, y Lema, Carolina (2006). Dime cómo escribes y te diré quién eres. Textualizaciones del campesinado indígena de la Puna de Atacama. *Memoria Americana*, 14, 119-137.
- Harley, J. Brian (1992). Rereading the maps of the Columbian encounter. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3), 522-536.
- Herrera-Soto, María José, y Abarca-Labra, Violeta (2018). El objeto de la incomodidad, cuerpos humanos y antropología física en Chile. *Libro de Resúmenes del XXI Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (pp. 5-7). Santiago: Sociedad Chilena de Arqueología.
- Herrera Wassilowsky, Alexander (2013). *Arqueología y desarrollo en América del Sur*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Hertz, Robert (1990). *La muerte. La mano derecha*. México D.F.: Alianza.
- Hodder, Ian (1994). *Interpretación en arqueología*. Barcelona: Crítica.
- Hoppa, Rob, y Vaupel, James (2002). *Paleodemography Age Distributions from Skeletal Samples*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huircapán, Daniel; Jaramillo, Ángela; y Acuto, Félix (2017). Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos mortales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 26(1), 57-75.
- Hutton Estabrook, Virginia, y Frayer, David (2014). Trauma in the Krapina Neanderthals: violence in the Middle Paleolithic? En Christopher Knüsel y Martin Smith (eds.). *The Routledge Handbook of the Bioarchaeology of Human Conflict* (pp. 67-89). Nueva York: Routledge.
- Hux, Meinrado (2007). *Caciques y capitanejos de la Llanura del Plata*. Los Toldos: CDROM.
- ICOM (2006). *ICOM Code of Ethics for Museums*. París: International Council of Museums.

- Imbelloni, José (1947). El poblamiento de América. *Revista de la Universidad de Buenos Aires (cuarta época)* I(1-4): 9-35.
- Klares, Alexandra (2020). *Sex Estimation of the Human Skeleton. History, Methods, and Emerging Techniques*. Nueva York: Academic Press.
- Lander, Edgardo (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.
- Larsen, Clark (2000). *Bioarchaeology. Interpreting Behavior from the Human Skeleton*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, Bruno, y Woolgar, Steve (1995). *La vida antes del laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza.
- Lenton, Diana; Delrio, Walter; Pérez, Pilar; Papazian, Alexis; y Nagy, Mariano (2015). Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina. *Conceptos*, 493, 119-142.
- Ley 23.302. Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes.
- Ley 24.071. Apruébase el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.
- Ley 25.517. Establécese que Deberán ser Puestos a Disposición de los Pueblos Indígenas y/o Comunidades de Pertenencia que lo Reclamen, los Restos Mortales de Aborígenes, que Formen Parte de Museos y/o Colecciones Públicas o Privadas.
- Ley 25.743. Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico. Recuperado de www.argentina.gob.ar
- Luna, Leandro (2019). Canine sex estimation and sexual dimorphism in the collection of identified skeletons of the University of Coimbra, with an application in a Roman cemetery from Faro, Portugal. *International Journal of Osteoarchaeology*, 29(2), 260-272.
- Luna, Leandro; Aranda, Claudia; y Santos, Ana (2017). New method for sex prediction using the human non-adult auricular surface of the ilium in the Collection of Identified Skeletons of the University of Coimbra. *International Journal of Osteoarchaeology*, 27(5), 898-911. doi: 10.1002/oa.2604
- Luna, Leandro; Aranda, Claudia; Acuña Suárez, Gabriel; Lanzelotti, Sonia; y Rodríguez, Pablo (2019). Primeros resultados para la puesta en valor patrimonial del “Cementerio Sud” (San Andrés de Giles, provincia de Buenos Aires, Argentina). *Mundo de Antes*, 13(2), 175-196.

- Manhaes-Caldas, Daniele; Lima Oliveira, Matheus; Carlos Groppo, Francisco; y Haiter-Neto, Francisco (2019). Volumetric assessment of the dental crown for sex estimation by means of cone-beam computed tomography. *Forensic Science International*, 303, 109920.
- Mansegosa, Daniela; Giannotti, Pablo; Chiavazza, Horacio; y Barrientos, Gustavo (2018). Funciones discriminantes para estimar sexo a partir de huesos largos en poblaciones coloniales del centro oeste de Argentina. *Chungará*, 50(1), 155-164.
- Merleau-Ponty, Maurice ([1945] 1993). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta Agostini.
- Michel Cuen, Gabriel (2010). *Cultura: tiempo y complejidad: la experiencia reflexiva*. México: Conaculta.
- Minnikin, David; Lee, Oona; Wu, Houdini; Besra, Gurdyal; Bhatt, Apoorva; Nataraj, Vijayashankar *et al.* (2015). Ancient mycobacterial lipids: key reference biomarkers in charting the evolution of tuberculosis. *Tuberculosis*, 95, S133-S139. doi: 10.1016/j.tube.2015.02.009
- Mitchell, Piers, y Brickley, Megan (2017). *Updated Guidelines to the Standards for Recording Human Remains*. Londres: British Association for Biological Anthropology and Osteoarchaeology.
- Moreno, Francisco (1879). *Viaje a la Patagonia Austral*. Buenos Aires: Sociedad de Abogados Editores.
- Morgan, Lewis (1980 [1877]). *La sociedad primitiva*. Bogotá: Ayuso y Pluma.
- Naciones Unidas (2007). Declaración de la ONU sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. Recuperado de www.un.org
- NAGPRA (1990). Native American Graves Protection and Repatriation. Act. Pub. L. 101-601, 25 U.S.C. 3001 et seq., 104 Stat. 3048. Recuperado de www.govinfo.gov/content/pkg/USCODE-2011-title25/pdf/USCODE-2011-title25-chap32.pdf
- OIT (1989). *Convenio de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. Recuperado de www.ilo.org
- Olmo, Darío, y Salado Puerto, Mercedes (2008). Una fosa común en el interior de Argentina: el Cementerio de San Vicente. *Revista del Museo de Antropología*, 1(1), 3-12.
- Ortner, Donald (2003). *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains*. Florida: Academic Press.

- Paredes, Bea (2015). *¡No estamos muertos! Voces mapuche lafkenche del Bío-Bío: Valoración y efectos de la práctica arqueológica y antropológica física* (tesis de título). Universidad de Concepción, Chile.
- Peña Cedillo, Jesús (2009). ¿Es el conocimiento científico superior a los otros saberes humanos? *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 14(46), 135-142.
- Protocolo de Consulta Previa, Libre e Informada (2017). Recuperado de www.enotpo.blogspot.com.ar
- Ricoeur, Paul (2003). Teoría de la interpretación. discurso y excedente de sentido. México D.F.: Siglo XXI.
- Roberts, Charlotte, y Buikstra, Jane (2019). Bacterial infections. En: Jane Buikstra (ed.). *Ortner's Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains* (pp. 321-431). Nueva York: Academic Press.
- Salceda, Susana; Calandra, Horacio; Balbarrey, Gabriel; De Feo, Carlos; Lamenza, Guillermo; y Del Papa, Mariano (2012a). Identidad étnica y patrimonio: documentos bioantropológicos. En: Elina Silvera de Buenader y Susana Martínez de Montiel (comps.). *Patrimonio cultural y tradición. El País Interior* (pp. 189-200). San Fernando del Valle de Catamarca: Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Universidad Nacional de Catamarca.
- Salceda, Susana; Desántolo, Bárbara; García Mancuso, Rocío; Plischuk, Marcos; e Inda, Ana María (2012b). The 'Prof. Dr. Rómulo Lambre' Collection: an Argentinean sample of modern skeletons. *Homo. Journal of Comparative Human Biology*, 63, 275-281. doi: 10.1016/j.jchb.2012.04.002
- Salceda, Susana; Desántolo, Bárbara; y Plischuk, Marcos (2015). Espacio de reflexión: el por qué y para quién de la investigación bioantropológica. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 17(2), 1-6.
- Sardi, María L.; Reca, Marina; y Pucciarelli, Héctor (2015). Debates y decisiones políticas en torno de la exhibición de restos humanos en el Museo de La Plata. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 17(2), 1-8.
- Van Pool, Christine, y Van Pool, Todd (1999). The scientific nature of postprocessualism. *American Antiquity*, 64(1), 33-53. doi: 10.2307/2694344
- Vignati, Milcíades (1945). Iconografía aborigen II. Casimiro y su hijo Sam Slick. *Revista del Museo de La Plata*, 2, 225-236.

CAPÍTULO VIII

GUÍA DE PROCEDIMIENTOS ANTE HALLAZGOS ARQUEOLÓGICOS Y CUERPOS HUMANOS DE ÍNDOLE ARQUEOLÓGICA (QUILLOTA, VALPARAÍSO)

Violeta Abarca-Labra, Pamela Maturana Figueroa, Indira Montt Schroeder,
Héctor Millahueique Guzmán, Flor Chiguay Ruiz, Adela Mellico Raguileo,
Pedro López Aballay, Mónica Aróstica Lau, Cristián Cancino Vejar y
Carlos Carmona Bermúdez

INTRODUCCIÓN

Para comprender cómo los procesos de repatriación, restitución y reentierro inciden directamente en el quehacer de un museo local, como el Museo Histórico Arqueológico de Quillota (MHAQ), debemos remitirnos al devenir de los museos y sus colecciones. Estas instituciones son correlatos materiales de procesos históricos como el colonialismo europeo y la formación de los Estados nacionales en Latinoamérica, que significaron un despojo de tierras, cuerpos y objetos para los pueblos indígenas, y su apropiación por parte del Estado y la ciencia. En ese contexto, la repatriación y el reentierro constituyen un acto reparatorio ante el trauma del despojo. Desde una perspectiva institucional y académica, las reclamaciones de las comunidades indígenas u otro tipo de comunidades hacia los museos y el mundo científico resultan beneficiosas, pues las instituciones se ven interpeladas a adecuar y mejorar sus estándares para dar respuesta a demandas y/o trabajar junto a las comunidades en proyectos colaborativos. Además, el mundo científico abre otros campos de investigación y desarrollo apoyando los procesos de repatriación y reentierro. En ese sentido, la colaboración entre comunidades indígenas (entre otras) e instituciones museales es clave para gestionar adecuadamente el patrimonio. Los proyectos colaborativos también son una forma de enfrentar el complejo panorama legal, económico y político en que se encuentra nuestro país, caracterizado por políticas de neoliberalismo multicultural y un proceso de patrimonialización que consagra la propiedad estatal del patrimonio, no obstante abandona y delega su gestión, protección y valoración en actores

locales (Ayala, 2018). Asimismo, la Ley nacional de protección patrimonial (Ley 17.288) excluye la participación indígena, centraliza la gestión patrimonial y abandona a las instituciones depositarias que no forman parte de la red estatal. Ante esta situación, los proyectos colaborativos son una solución que promueve la gestión local y participativa del patrimonio. De este modo, la “Guía de procedimientos ante hallazgos arqueológicos y cuerpos humanos de índole arqueológica” se presenta como una creación local y también como una herramienta política que incorpora a pueblos originarios, y que apunta hacia una gobernanza participativa del patrimonio local.

UN MUSEO LOCAL Y MUNICIPAL, EN UN CONTEXTO GLOBAL

Los orígenes de los museos se vinculan a la figura del coleccionismo durante el colonialismo e imperialismo europeo (Boone, 1993; Page, 2011). Desde el siglo XIX la arqueología y los museos nacionales allanaron la consolidación de los nuevos Estados nacionales. El territorio y la cultura material eran considerados elementos unificadores y claves para la formación de las tradiciones nacionales (Endere, 2005). En Latinoamérica, y en particular en Chile, la emergencia de los museos se consagró a la necesidad de inventariar el carácter material del progreso de las naciones; en otras palabras, el objetivo fue materializar en las colecciones del museo el territorio y la diversidad natural de un incipiente Estado-nación (Alegría *et al.*, 2009). La conformación de un modelo de nación basado en las inmigraciones europeas hacia Latinoamérica significó un despojo del territorio y pasado indígena, que pasaron a ser controlados por el Estado y la ciencia. Así surgió la idea de un patrimonio cultural único, indisputable y compartido por todos los miembros de esa nación que debía estar en manos de dos grandes custodios: el Estado, quien lo protegería a través de la legislación, los museos y demás organismos administrativos, y la ciencia, cuya investigación contribuiría a engrandecer el pasado nacional (Endere, 2000).

Los museos pueden ser lugares muy dolorosos para los pueblos indígenas, pues están estrechamente ligados al proceso de colonización (Lonetree, 2012). La forma en que se originaron las colecciones en los museos y los guiones de sus exhibiciones (relato) constituyen un trauma histórico donde se evidencia el despojo, la violencia y la censura contra los pueblos indígenas (Duran, 1988,

en Thornton, 2003; Lonetree, 2012). A la par de grandes movimientos de reivindicación indígena, los procesos de reentierro, repatriación y restitución, habilitados desde la promulgación de la Ley NAGPRA (Native American Graves Protection and Repatriation Act) y de la NMAI Act (National Museum of the American Indian Act) en Estados Unidos, contribuyen al inicio del acto reparatorio de dichos traumas (Thornton, 2003). Del mismo modo, las solicitudes de restitución, repatriación y reentierro por parte de indígenas en distintos países, como Australia y Nueva Zelanda (Fforde y Hubert, 2003; Zimmerman, 2003), constituyen una opción mediante la cual las comunidades indígenas pueden recuperar el derecho humano de sus ancestros a ser tratados con dignidad después de la muerte, y la soberanía sobre su pasado (Martínez *et al.*, 2014).

Tal y como plantea Endere (2000), el término *repatriación* se basa en la idea de devolver a los pueblos o comunidades originarias aquello de lo que han sido despojados por las potencias coloniales o los Estados nacionales. Específicamente, el concepto de repatriación dice relación con aquellas reclamaciones hechas sobre colecciones, cuerpos u objetos, aunque sean legalmente poseídos por las instituciones. En ese acto los propietarios tradicionales, descendientes y/o comunidades originarias desafían las normas nacionales y las políticas de los museos, que sostienen la legalidad de sus derechos sobre las colecciones (Simpson, 1995, en Endere, 2000).

Ahora bien, desde que la repatriación y el reentierro se volvieron una realidad legislativa para cientos de universidades y museos, entre otras instituciones, se observan disyuntivas y tensiones entre el mundo científico y las demandas indígenas, resumidas principalmente bajo el argumento que señala la repatriación de objetos e individuos como una “pérdida para el avance de la ciencia” (Endere, 2000). Cuando, realmente, lo que está en disputa es el derecho de propiedad que tienen los Estados y la ciencia sobre las colecciones de cuerpos y objetos, que pertenecen a pueblos indígenas principalmente (Endere, 2000). No obstante, la inclusión del quehacer científico y de trabajadores de museos en los procesos de repatriación y reentierro permite abrir el campo de disciplinas como la arqueología, la antropología física y la curaduría de colecciones hacia nuevos horizontes (Arthur y Martínez, 2020; Kakaliouras, 2014). Hay notables ejemplos de cómo la implementación de los procesos de repatriación y reentierro promueven prácticas colaborativas

entre las comunidades, los profesionales y las instituciones (Arthur, 2014; Guichón *et al.*, 2015; Kakaliouras, 2014; Martínez *et al.*, 2014; Sardi *et al.*, 2015; Sepúlveda y Ayala, 2008), así como nuevas formas de interpretar el pasado a partir de las evidencias materiales (Beisaw, 2010).

En particular, en el trabajo con cuerpos humanos y colecciones en museos, los procesos de reentierro y repatriación significaron una mejora (obligada) de estándares de preservación, registro de las colecciones y relación con la comunidad (Kakaliouras, 2014). Por ejemplo, NAGPRA exigió documentación acerca del origen y proveniencia de las colecciones, incluyendo catálogos, estudios relevantes y toda la información pertinente con el objeto de determinar el origen geográfico, la filiación cultural y el contexto de adquisición de los objetos y/o cuerpos humanos depositados en la institución (Martínez *et al.*, 2014). Concretamente, para los cuerpos humanos en colecciones significó el desarrollo de estándares de registro que permitieron homogenizar la forma en que se relevaba la información bioantropológica (Kakaliouras, 2014).

Asimismo, dichos procesos evidenciaron una serie de problemas en las instituciones depositarias (museos y/o universidades), específicamente relacionadas con el manejo de colecciones, como la existencia de colecciones no documentadas o descontextualizadas, falta de financiamiento, falta de registro y preservación adecuada; infraestructura deficiente, ausencia de profesionales capacitados en los museos y/o instituciones gubernamentales; falta de voluntades políticas, ausencia de financiamiento a equipos profesionales en la tarea de reunir pruebas científicas y culturales para las reclamaciones indígenas, entre otros, lo que constituye un obstáculo para implementar casos de repatriación, restitución y/o reentierro (Isaac, 2003; Martínez *et al.*, 2014; Nash y Colwell-Chanthaphonh, 2010).

Los restos humanos depositados en instituciones y en posesión legal del Estado son los primeros sujetos de disputa entre organizaciones indígenas y autoridades nacionales (Endere, 2000). Por este motivo, las instituciones depositarias y eventualmente los gobiernos involucrados tuvieron que establecer lineamientos éticos y técnicos respecto del tratamiento de los cuerpos humanos custodiados (Fforde y Hubert, 2003; Isaac, 2003). En el Reino Unido aparecieron documentos como “Guidelines on the management of human

remains” (Museum Ethnographers Group, 1994), “Report of the working Group of Human Remains” (Working Group on Human Remains, 2003) y “Guidance for the Care of Human Remains in Museums” (DCMS, 2005). Actualmente, la guía de recomendaciones para los museos del Reino Unido se modificó en relación con los tópicos de repatriación y reentierro (Cragin, 2020). Por su parte, en Alemania destaca el documento “Recommendations for the Care of Humans Remains in Museums and Collections” (German Museums Association, 2013); las recomendaciones de los museos alemanes se han discutido críticamente los últimos años (Förster *et al.*, 2017). En este contexto, se crearon códigos deontológicos que establecen principios éticos respecto del tratamiento de restos humanos, como los publicados por la Asociación Americana de Antropología Física (AAPA, 2003) y el Consejo Internacional de Museos (ICOM, 2017).

En Latinoamérica, los primeros trabajos sistemáticos sobre el manejo y trato de los restos humanos arqueológicos fueron de carácter jurídico y técnico (Aranda y Del Papa, 2009; Aranda *et al.*, 2010; Lemp y Rodríguez, 2007; Lemp *et al.*, 2008; Seguel y Ladrón de Guevara, 1997; Seguel y Quiroz, 2006). En Argentina, la promulgación de la Ley 23.940 en 1991 fue una respuesta a las demandas de repatriación sobre los restos del cacique tehuelche Inakayal por parte de numerosas comunidades indígenas (Endere, 2011; Lazzari, 2003). A su vez, la Ley 25.517 de 2001 estableció el deber de los museos de poner a disposición de los pueblos indígenas o comunidades de pertenencia los restos humanos que formaran parte de sus colecciones y que pudieran ser reclamados (Endere y Ayala, 2012). Sin embargo, el Estado argentino, mediante la promulgación de la Ley Nacional 25.743 y el Decreto 701, consagró en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) la decisión del proceso de restitución (Sardi y Ametrano, 2016).

Posteriormente, emergieron en Argentina otros reclamos indígenas en relación con la exposición y restitución de los cuerpos humanos, a los cuales las instituciones depositarias debieron dar respuesta, como ocurrió con el Museo de La Plata en 2006 (Sardi *et al.*, 2015). Estas reclamaciones también tuvieron repercusiones en el mundo académico, que organizó simposios, talleres y publicaciones que tuvieron como objetivo discutir el tratamiento de los cuerpos humanos desde las disciplinas afines a la antropología (Aranda

y Del Papa, 2009; Aranda *et al.*, 2010), como el Taller de Discusión sobre Restitución de Restos Humanos de Interés Arqueológico y Bioantropológico (TaDiRH) (Guichón *et al.*, 2015; Guichón, 2016; Sardi *et al.*, 2015). En esta instancia se generaron documentos como el Protocolo de consentimiento previo, libre e informado (CPLI) para el tratamiento de restos humanos (Guichón *et al.*, 2015). Otro hito fue la publicación de códigos deontológicos para el tratamiento de restos humanos tanto en Argentina (Aranda *et al.*, 2014) como en Chile (SOCHIAB, 2014).

En Chile, las restituciones, repatriaciones y reentierros son procesos incipientes. Dado que no cuenta aún con una institucionalidad particular ni normativas estatales que las regulen, es el Estado el que decide quién está autorizado a reclamar y reenterrar los restos humanos, según lo dicta la normativa vigente (Arthur y Martínez, 2020; Ayala, 2014; Endere y Ayala, 2012). Si bien existen documentos orientadores gubernamentales (Arthur, 2014; Ayala, 2018; González, 2008) y experiencias vinculadas a los reclamos de los pueblos aymara, atacameño (Ayala, 2018; Bolados García, 2012; Rodríguez y Villaseca, 2015), kawésqar (Ayala, 2018) y rapa nui (Arthur, 2014; Ayala, 2018), muchos de los casos de repatriación, restitución o reentierro evidencian las barreras burocráticas, la arbitrariedad y la inoperancia de los agentes estatales, ya que dependen de voluntades individuales de investigadores y/o museos. Una excepción es el caso de la comunidad rapa nui, que cuenta con su propio programa de repatriación (Arthur y Martínez, 2020). Hasta el momento, Chile carece de una política estatal y de una reflexión disciplinar unificada en torno a este tema (Abarca-Labra *et al.*, 2018; Ayala, 2008, 2014, 2018; Arthur y Martínez, 2020).

La ausencia de marcos regulatorios, reflexiones disciplinares y financiamiento adecuado también ha afectado el desarrollo de las diversas instituciones depositarias —museos— en nuestro país. Se observan falencias que dificultan la protección y gestión y de sus colecciones, como el desarrollo desigual entre museos pertenecientes al actual Servicio Nacional del Patrimonio Cultural (SNPC), respecto de otros que son administrados por municipios y/o asociaciones comunitarias y que funcionan bajo la figura de tenencia de colecciones, gestionados por el Consejo de Monumentos Nacionales (CMN). Estos últimos no cuentan con un marco regulatorio,

institucionalidad, infraestructura, recursos humanos ni glosas presupuestarias estatales directas, sino que su funcionamiento recae en la gestión y voluntades de los gobiernos locales. Muchos de estos museos no cuentan con estándares mínimos para la recepción y manejo de colecciones arqueológicas y/o bioantropológicas —cuerpos humanos— (Abarca-Labra *et al.*, 2018). En ausencia de una ley y una glosa presupuestaria directa, los museos que funcionan bajo la figura de tenencia de colecciones solo pueden postular a fondos concursables para su gestión y financiamiento.

Pese a lo anterior, sí ha habido una profesionalización técnica en el manejo de material bioantropológico —cuerpos humanos—, que se ha acompañado de reflexiones y propuestas provenientes de disciplinas como la conservación y restauración chilena, en seminarios de discusión y diagnóstico acerca del estado actual de los restos humanos custodiados en museos (Arriaza y Santos, 2010; Lemp y Bonnin, 2015; Montalva y Martínez, 2015; Sanhueza *et al.*, 2017), y sobre el patrimonio cultural por parte del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural (SNPC, 2018). En 2018 también se publicó el manual *Estándares mínimos de registro y conservación de colecciones arqueológicas y paleontológicas* (DIBAM, 2018).

PRECARIEDAD, MUSEOS LOCALES Y PROYECTOS COLABORATIVOS

Ante el contexto actual de los museos e instituciones depositarias en el país, que se ha descrito como una “crisis de los depósitos” (Abarca-Labra *et al.*, 2018), una solución alternativa ha sido la práctica participativa en la gestión del patrimonio cultural local. Sani (2016) propone que la proliferación de prácticas participativas en el ámbito cultural se puede interpretar como un auténtico reconocimiento del valor de la contribución de los ciudadanos y de lo que pueden aportar a la gestión de los recursos del patrimonio cultural, aunque también es fruto de la reducción del financiamiento público y de los servicios de apoyo y ayuda prestados al patrimonio cultural, lo que ha obligado a la población a participar en su gestión y mantenimiento (Sani, 2016).

Las prácticas participativas dentro del museo y el desarrollo de modelos alternativos para la gestión del patrimonio local permiten reconocer el valor de los participantes, democratizar y ampliar el acceso a la cultura, a la vez que

subsana la precariedad actual de la gestión local del patrimonio cultural. Las experiencias internacionales y nacionales dan cuenta de la necesidad de generar soluciones locales que integren a los distintos actores involucrados en la gestión del patrimonio (Kakaliouras, 2014; Magnani *et al.*, 2018; Martínez *et al.*, 2014; Sani, 2016). De este modo, la participación de las personas es un aspecto fundamental para la sobrevivencia de instituciones como los museos.

Si bien es cierto que las colecciones alojadas en los museos son consideradas de importancia nacional, algunas tienen estrechos vínculos con ciertas comunidades específicas (Beisaw, 2010; ICOM, 2017; Martínez *et al.*, 2014; Sani, 2016). El caso más relevante en Latinoamérica es el de los cuerpos humanos hallados en contextos arqueológicos y su vínculo con los pueblos originarios. Dichos cuerpos se visibilizan como humanos, estatus que siempre tuvieron, y demandan requerimientos éticos respecto de su trato, en la medida en que son reconocidos como tales por las comunidades, individuos o grupos (Arthur, 2014; Arthur y Martínez, 2020; Ayala, 2014; Kakaliouras, 2014; Martínez *et al.*, 2014; Sani, 2016).

En los museos locales ubicados en lugares donde los hallazgos arqueológicos y de cuerpos humanos de data arqueológica son frecuentes, como sucede en la comuna de Quillota, la participación de una diversidad de actores es fundamental. La importancia que los individuos o partes interesadas conceden al patrimonio determina también su participación en su valorización, gestión y protección (Sani, 2016). Esto es evidente en lugares como San Pedro de Atacama, Cañete y Rapa Nui, por nombrar algunos casos nacionales, donde los museos gestionan las colecciones y regulan el tratamiento de los cuerpos humanos incluyendo las valoraciones de las comunidades indígenas (Arthur, 2014; Arthur y Martínez, 2020; Ayala, 2014; Paillalef, 1998, 2010; Sepúlveda y Ayala, 2008).

Si bien la experiencia del MHAQ está aún muy lejos de los niveles más altos de participación definidos por expertos (Sani, 2016; Simon, 2000), poco a poco ha logrado incluir prácticas participativas en su gestión (Abarca-Labra *et al.*, 2018). Es necesario comprender que el contexto del MHAQ es distinto a los ejemplos de participación explicitados en el párrafo anterior, ya que se ubica fuera de un área de desarrollo indígena y su administración depende del gobierno municipal. En este panorama específico, la elaboración de la “Guía de

procedimientos ante hallazgos arqueológicos y/o cuerpos humanos de índole arqueológica” podría caracterizarse como un proyecto colaborativo, que invita a los participantes a actuar como socios activos en la creación de proyectos, aunque estos continúan siendo impulsados y controlados por una institución (Simon, 2000). Para explicar el origen de este proyecto es necesario entonces remitirse a la historia de nuestra institución.

HISTORIA, MISIÓN Y VISIÓN DEL MUSEO HISTÓRICO ARQUEOLÓGICO DE QUILLOTA

El Museo Histórico Arqueológico de Quillota (MHAQ) es un museo municipal dependiente de la Dirección de Cultura de la Ilustre Municipalidad de Quillota, cuya misión actualmente es fortalecer las identidades locales mediante la vinculación entre las comunidades y el patrimonio tangible del valle de Quillota. La zona de Quillota presenta una serie de sitios arqueológicos emblemáticos para el discurso prehistórico en Chile central, específicamente, grandes cementerios prehispánicos (Durán y Planella, 1989; Falabella *et al.*, 2016; Fuenzalida, 2014; Venegas *et al.*, 2012).

El museo surge como una iniciativa de actores locales, quienes, ante el conocimiento de numerosos hallazgos arqueológicos, crearon el Taller de Historia y Geografía, a cargo del profesor Herman Arellano. Este taller fue el estímulo para que, posteriormente, naciera el MHAQ a través de un decreto municipal en 1997. Asimismo, gran parte de la colección inicial del museo corresponde a la donación que en vida hiciera uno de sus destacados colaboradores y fundadores: don Eduardo Linqueo, un historiador autodidacta y coleccionista que formó parte del equipo fundador de nuestra institución.

Un hito que generó un cambio radical en la historia del MHAQ fueron los trabajos realizados en el Estadio Municipal de Quillota durante 2009. Conocido actualmente como Estadio Lucio Fariña, este recinto deportivo fue renovado por un proyecto gubernamental de Estadios Bicentenarios, que intervino también el sitio arqueológico en el subsuelo (Fuenzalida, 2014). El sitio arqueológico registrado como Estadio de Quillota (EDQ) corresponde a uno de los hallazgos funerarios más relevantes de Chile central, que representa a comunidades que habitaron la cuenca media-inferior del río Aconcagua, grupos denominados Bato, Llolleo y Aconcagua (Durán y Planella, 1989;

Venegas *et al.*, 2012). Lamentablemente, hubo problemas en la ejecución de las labores arqueológicas, lo que incidió negativamente en la sistematicidad del registro, en la recuperación arqueológica de los contextos funerarios y en la calidad de los estándares mínimos de conservación sostenidos sobre los restos recuperados (Abarca-Labra *et al.*, 2018; Fuenzalida, 2014).

Al observar la historia del MHAQ desde 2010 hasta el presente, es posible entender que nuestra institución se transformó para responder a los cambios de la realidad en que se inserta. De este modo, la gestión institucional, que inicialmente se centró en el manejo de las colecciones dentro del museo, en la actualidad busca afianzar su relación con la comunidad. En esta transformación se identifican cuatro momentos de gestión institucional. El primer momento se caracterizó por la necesidad de gestionar internamente el ingreso y sistematización de los materiales y cuerpos, definidos por las presiones del mundo de la arqueología de contrato y la crisis nacional de los depósitos. El segundo momento enfatizó el registro y sistematización de la información de las colecciones, instancia en que el museo dialogó con el mundo científico. En el tercer momento se definió el rol del museo como unidad técnica de asesoría municipal ante hallazgos arqueológicos, para lo cual se dialogó con otros agentes municipales y autoridades locales. Finalmente, en el cuarto momento se inició un diálogo con la comunidad local, y se consideró el mundo indígena y sus demandas; paulatinamente se comenzó a construir una nueva realidad —participativa— para la gestión de las colecciones y el patrimonio local.

En el primer momento el énfasis estuvo en el ingreso de las colecciones, instancia en que el rol predominante del MHAQ fue el de depositario de colecciones arqueológicas, reconociendo como principal interlocutor al Estado-nación. Este rol actualmente está influenciado por las exigencias de la arqueología de contrato, que necesita ingresar gran cantidad de material y cuerpos a instituciones depositarias que no cuentan con regulaciones ni financiamiento estatal que las sostenga, es decir, una crisis de los depósitos (Abarca-Labra *et al.*, 2018). En el segundo momento, el énfasis se puso en el registro de las colecciones, dada la necesidad de clasificar, inventariar y elaborar diferentes tipos de registro, con el objeto de facilitar la gestión y controlar el manejo de las colecciones, y de que esta información promueva

la investigación sobre las colecciones. El principal interlocutor es el investigador/científico. Actualmente, uno de los principales argumentos para el resguardo de cuerpos y materiales arqueológicos sigue siendo el valor científico y la generación de conocimiento.

Entre 2010 y 2013, la actividad del equipo profesional del MHAQ se enfocó en ejecutar proyectos financiados por el concurso regular Fondart, en su línea patrimonio, para fortalecer la estabilización y sistematización de los materiales arqueológicos y cuerpos humanos recuperados del sitio mencionado anteriormente y otros ya resguardados por la institución. El primer proyecto Fondart, N° 21642-9, generó las Políticas de Recepción para material arqueológico histórico y cuerpos humanos arqueológicos del MHAQ, además de un catálogo fotográfico y fichas de registro de toda la colección (excepto cuerpos) existente hasta ese momento, material que todavía no está disponible online. Un segundo proyecto, Fondart N° 12206, se enfocó específicamente en el tratamiento adecuado de todos los cuerpos provenientes del sitio Estadio Quillota (Abarca-Labra *et al.*, 2018). Este proyecto entró en un diálogo importante con los investigadores, y permitió generar documentos técnicos de uso interno como protocolos de limpieza, fichas de registro y cédulas específicas para los cuerpos humanos, de manera de evitar su manipulación y exhibición innecesaria (Abarca-Labra *et al.*, 2018).

Luego de estas experiencias, la institución estableció mecanismos estrictos de ingreso del material arqueológico y de cuerpos humanos de origen arqueológico. Paulatinamente, la gestión de las colecciones fue encontrando otros interlocutores en el mundo científico, lo que condujo a desarrollo de códigos de conducta a los que debe comprometerse todo(a) investigador(a). Así también, se comenzó a regular la extracción de muestras desde las colecciones y la exhibición de cuerpos humanos (Abarca-Labra *et al.*, 2018).

Cabe destacar que las políticas, protocolos y otros documentos técnicos de uso interno del MHAQ surgieron debido a necesidades cotidianas del trabajo con las colecciones y en ausencia de lineamientos nacionales al respecto, especialmente en lo referido al tratamiento de cuerpos humanos de origen arqueológico (Abarca-Labra *et al.*, 2018). En algunos casos se consultó a otras instituciones o profesionales con experiencia en el tema de interés. Todos los documentos requieren de la aprobación del equipo profesional del

museo en conjunto. Finalmente, el material queda a disposición de cualquier persona o institución interesada que lo solicite al MHAQ.

Podríamos sintetizar el conjunto de dichas experiencias como un trabajo enfocado institucionalmente en el “mundo interno”, en donde la gestión de las colecciones se volcó hacia dentro, lo que permitió desarrollar protocolos internos de manejo, con el objeto de satisfacer la necesidad de recibir materiales provenientes de la arqueología de contrato, así como de vincularse con el mundo científico. Hasta este momento, solo el Estado y la ciencia eran reconocidos como interlocutores válidos, en tanto el Estado crea las leyes y el mundo científico crea el conocimiento en la sociedad actual.

En la jerga interna, las y los profesionales del MHAQ manejábamos como objetivo dignificar la colección interviniendo sus condiciones de conservación y su manejo. Nuestra antigua misión institucional —vigente hasta 2016— se ve reflejada en los dos primeros momentos de gestión del MHAQ: promover la valoración del patrimonio histórico-arqueológico, tangible e intangible de la provincia de Quillota mediante la integración de sus procesos de rescate, preservación, investigación y divulgación, enriqueciendo el desarrollo cultural de la comunidad y su entorno.

Sin embargo, la historicidad de la identidad de una institución permite que los museos se transformen, adquieran otras perspectivas, prioridades y roles, como sucede en el tercer momento de gestión institucional del MHAQ, en el cual el museo se vuelca hacia el “mundo externo”, lo que ocurrió con posterioridad a un profundo autocuestionamiento acerca de la forma como ingresaban las colecciones, los requerimientos técnicos que debían cumplirse, quiénes o qué puede ingresar al museo y el conducto regular de acceso y/o consulta. Como se trata de un museo municipal, el equipo profesional adquiere el rol de unidad técnica municipal, que en la comuna asesora a la alcaldía y a los departamentos municipales cuando estos lo requieren y/o cuando el museo considera necesaria una intervención profesional, principalmente si se producen hallazgos arqueológicos en la zona.

El cuarto momento se relaciona con el establecimiento del museo en el mundo externo, vale decir, en la realidad local. Se reconocen múltiples interlocutores del ámbito local, entre ellos organizaciones de pueblos originarios como la Asociación de Pueblos Originarios Lelfun Huichan Mapu. Las

demandas provenientes de la multiplicidad de interlocutores promovieron el cuestionamiento institucional acerca de la custodia de las colecciones. Surgieron preguntas como: ¿A quién le pertenece lo que custodia la institución? ¿Qué sucede con los materiales y/o cuerpos que no tienen información contextual? ¿Cuánta investigación efectiva hay sobre las colecciones? ¿Cuáles son las condiciones más adecuadas de conservación? ¿Quiénes pueden acceder a la colección? ¿Cuál es la dimensión y estándares éticos para la custodia de cuerpos humanos?

Para el MHAQ, el tercer y cuarto momento de gestión se sintetizan en la actual misión institucional, creada en 2017: fortalecer las identidades locales mediante la vinculación entre las comunidades y el patrimonio tangible del valle de Quillota. Si bien el museo siempre se ha relacionado con la comunidad educacional a través de charlas, capacitaciones, visitas guiadas, talleres y congresos, ahora también se desenvuelve como unidad técnica municipal y se involucra como mediador entre el CMN y la municipalidad, a los que asesora en la creación de términos técnicos de referencia, en la supervisión de proyectos y en la mediación con obras particulares y/o policías locales y la fiscalía cuando se trata de cuerpos humanos de probable data arqueológica, entre otras colaboraciones.

Asimismo, los últimos proyectos financiados que el museo se adjudicó (desde 2017 a la fecha) buscan llegar a juntas de vecinos, población reclusa y hogares de ancianos, entre otras agrupaciones; vale decir, acceder a la diversidad de actores locales. Esta búsqueda del otro se da de forma inversa también, en el sentido de que la institución ha debido responder a la interpe-lación de organizaciones de la sociedad civil como la Asociación de Pueblos Originarios Lelfun Huichan Mapu de Quillota (en adelante, APOQ), situación que promovió la creación de la actual guía de procedimientos, que se detalla a continuación.

GUÍA DE PROCEDIMIENTOS ANTE HALLAZGOS ARQUEOLÓGICOS Y CUERPOS HUMANOS EN CONTEXTO ARQUEOLÓGICO

El hallazgo fortuito de sitios arqueológicos y contextos funerarios en el marco de la implementación de obras de infraestructura es un hecho usual en

Quillota. El MHAQ, como unidad técnica municipal, continuamente socializa la existencia y el valor de las culturas originarias presentes en el territorio. También capacita a los actores involucrados en los hallazgos de vestigios materiales resultantes de dichas ocupaciones y gestiona las acciones necesarias para su resguardo a través del CMN. Sin embargo, la materialización de una guía de procedimientos ante hallazgos arqueológicos se originó en la audiencia que solicitó la APOQ al alcalde, señor Luis Mella Gajardo.

A raíz de una noticia en la prensa local que señalaba que los hallazgos de un sitio arqueológico en la comuna serían enviados al extranjero para un estudio (Galarce, 2018), la APOQ solicitó al alcalde que los restos humanos permanecieran en Quillota y fueran reenterrados. Cabe destacar que a la audiencia fueron citadas también la encargada y la antropóloga física del MHAQ, así como el director de Cultura. En la reunión, las profesionales del museo explicaron los alcances de la noticia: el titular desinformaba, ya que no planteaba que los cuerpos quedarían en la zona y que solo se enviaban pequeñas muestras para análisis al extranjero. Profundizando la conversación, se explicó cómo la legislación nacional indicaba que estos contextos y cuerpos eran propiedad del Estado chileno, protegidos como monumento nacional y los distintos reglamentos que regulaban la salida de muestras fuera del territorio nacional. Con esta información, la APOQ descartó su solicitud de reentierro en esa ocasión, pero quiso colaborar con medidas para otorgar un trato digno a los cuerpos humanos de origen arqueológico.

A partir de esa experiencia, entre junio de 2018 y agosto de 2019 se sostuvo una serie de reuniones para elaborar un manual que señalara qué hacer en caso de un hallazgo arqueológico. Las reuniones se realizaron en dependencias del museo, de la Seremi de las Culturas de Valparaíso (SNPC) y de la Secretaría Técnica Regional del CMN. Participaron tres integrantes del equipo del museo, el director de Cultura de la Municipalidad, cinco representantes de la Asociación de Pueblos Originarios de Quillota, dos representantes de la Subdirección Regional de Pueblos Originarios del SNPC (Valparaíso) y un representante de la Secretaría Regional de CMN (Valparaíso).

La elaboración del documento se basó en ejemplos de guías de procedimiento utilizadas en países como Nueva Zelanda y Australia (Heritage New Zealand Pouhere Taonga, 2014; Queensland Government, 2018), e incluyó

otras de elaboración nacional, como el “Marco normativo frente a hallazgos arqueológicos y patrimonio cultural material e inmaterial para pueblos originarios” de la Subdirección de Pueblos Originarios de Valparaíso (2017), y un documento de trabajo titulado “¿Qué hacer en caso de hallazgos arqueológicos imprevistos?”, del Consejo de Monumentos Nacionales (2010).

Como se trata de un documento municipal, fue necesario identificar el objetivo municipal que justificaba, valóricamente, promover este trabajo. La I. Municipalidad de Quillota tiene por objetivo soñar, diseñar, gestionar y constituir participativamente una comuna humana, saludable e innovadora; en ese sentido, esta guía de procedimientos y sus objetivos resultaban coherentes con los principios del gobierno comunal. En otras palabras, responder a las demandas de la Asociación de Pueblos Originarios fue parte de la voluntad política municipal, así como venía siéndolo el trato digno de los cuerpos humanos encontrados en la zona (Abarca-Labra *et al.*, 2018).

Posteriormente, se recopilaron todos los antecedentes legales respecto del patrimonio, hallazgos arqueológicos, pueblos originarios y derechos humanos en el país, en un trabajo conjunto del equipo profesional del museo y los profesionales de la Subdirección de Pueblos Originarios de Valparaíso. Es importante recalcar que tanto el proceso de elaboración de la guía como su contenido están enfocados en los derechos culturales indígenas adoptados por el Museo de Quillota y la I. Municipalidad de Quillota para con los pueblos originarios presentes en la comuna.

Si bien en Chile la institucionalidad se encuentra en deuda en materia de derechos indígenas, el Convenio N° 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (ratificado en 2009)¹ es actualmente el instrumento normativo internacional más relevante al momento de garantizar derechos colectivos a la integridad cultural de los pueblos interesados, cuya

¹ Respecto de la ratificación del Convenio 169 y su implementación, Patricia Ayala (Endere y Ayala, 2012) señala que su puesta en vigor en Chile ocurrió recién en septiembre de 2009, después de permanecer 18 años en el Congreso Nacional. Además, la implementación del Convenio ha sido difícil, pues el Estado chileno ha intentado adicionar una “Declaración Interpretativa” y promulgó un “Reglamento de Consulta y de Participación de los Pueblos Indígenas de Chile” que lo vulnera. Asimismo, la autora plantea que la temática indígena continúa siendo marginal en relación con los intereses políticos y económicos de los proyectos de impacto ambiental.

base es el respeto a sus culturas y formas de vida, así como el derecho a decidir sus propias prioridades en lo que atañe a sus procesos de desarrollo. Es en este último punto donde el MHAQ, junto con los pueblos indígenas interesados, manifiestan diversas voluntades orientadas a consagrar principalmente el artículo 2 del Convenio: “Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad”.

También se identificaron a todos los actores implicados en los hallazgos arqueológicos a quienes iba dirigida la guía: vecinos y vecinas de Quillota, organizaciones de la sociedad civil, bomberos, policías, empresarios y empresarias, funcionarios municipales y organizaciones de pueblos originarios. Además, se incluyeron diagramas de flujo (acciones), teléfonos e instituciones responsables a las cuales contactar en caso de hallazgos arqueológicos fortuitos. La APOQ solicitó indicar los delitos y castigos en caso de contravenir la Ley 17.288, así como el derecho a acceder a los lugares de hallazgo con objeto de realizar las ceremonias pertinentes. Ambos puntos fueron aceptados con modificaciones por el gobierno municipal, que se comprometió a facilitar el acceso a los sitios arqueológicos en la medida en que la legislación nacional lo permite, mediando con los dueños y/o encargados de cada terreno y/o proveyendo de lugares anexos donde realizar las ceremonias.

El borrador fue nuevamente revisado y discutido por la APOQ y su abogada, Paula Quilaman. En el intertanto, se realizó la visita conjunta de miembros de la APOQ y el MHAQ al sitio arqueológico Cancha del Estadio de Quillota, que en ese momento se estaba excavando, para explicar cómo era la realidad de la arqueología de impacto ambiental. Finalmente, todos los participantes consideraron que las dudas estaban resueltas y se aprobó el borrador, que fue enviado al Departamento Jurídico Municipal después de un año de trabajo aproximadamente.

Los objetivos de la “Guía de procedimientos”, aprobados por todos los participantes previamente mencionados, son: 1) Garantizar el trato digno a los cuerpos o restos óseos humanos de origen arqueológico. 2) Promover buenas prácticas respecto del manejo de hallazgos de material y cuerpos humanos de origen arqueológico. 3) Facilitar la intersectorialidad en el manejo

de hallazgos de material y cuerpos humanos de origen arqueológico para la comuna de Quillota. 4) Asegurar la preservación y/o conservación apropiada del material arqueológico dado su valor cultural, identitario y científico.

El documento fue finalmente promulgado mediante el Decreto Municipal N° 9441 el 29 de agosto de 2019, con el título “Guía de procedimientos ante hallazgos arqueológicos y cuerpos humanos en contexto arqueológico para la comuna de Quillota”². No obstante, queda pendiente la socialización y capacitación en los alcances de la guía de procedimientos a las distintas unidades técnicas municipales, a la policía local, bomberos, entre otros actores. Asimismo, en palabras del representante de la APOQ Héctor Millahueique, “haber participado —como organización— en la creación de un documento de este tipo constituye una primicia y una forma de incluir a los pueblos originarios en el cuidado de los hallazgos arqueológicos” (Pino, 2019).

CONCLUSIONES

Actualmente, la legislación nacional (Ley 17.288) consagra la propiedad y la competencia de la investigación arqueológica/antropológica en materia patrimonial al Estado, dejando fuera a otros actores relevantes, como las comunidades y los pueblos indígenas (Arthur y Martínez, 2020; Ayala 2014; Endere y Ayala, 2012). Asimismo, las políticas del multiculturalismo neoliberal abandonan el patrimonio y su gestión, lo que obliga a las instituciones patrimoniales, al igual que a los pueblos originarios y otros actores locales vinculados, a gestionar sus propios recursos para la protección y cuidado del patrimonio. Además, las instituciones museales/depositarias deben sostener y autogestionar colecciones en continuo crecimiento. El ingreso de gran cantidad de material arqueológico, recolectado y excavado desde sitios arqueológicos en proyectos de impacto ambiental, ha ocasionado una crisis de depósitos (Abarca-Labra *et al.*, 2018). La situación anterior determina la precariedad de algunas instituciones que no pertenecen a la red estatal de museos.

² Todos los documentos mencionados pueden solicitarse por correo electrónico al MHAQ (museo-quillota@gmail.com). Además, la guía de procedimientos y los protocolos del museo están disponibles en www.researchgate.net/project/MUSEO-HISTORICO-ARQUEOLOGICO-DE-QUILLOTA

Si bien en 2019 el gobierno, a través de la Subsecretaría Nacional del Patrimonio Cultural, presentó un proyecto para modificar la actual Ley 17.288, este continúa consagrando la propiedad estatal del patrimonio, sin incorporar la participación de pueblos indígenas (Arthur y Martínez, 2020; Ayala, 2014) u otros actores relevantes. Tampoco resuelve la centralización de la administración en la gestión nacional del patrimonio, ni indica fuentes de financiamiento claro para todas las reformas planteadas, entre otras falencias y omisiones por las que el proyecto ha sido criticado (Gallardo, 2019). Desde una perspectiva local, municipal y descentralizadora, el proyecto tampoco resuelve los problemas administrativos y económicos que día a día enfrentamos, como museo local y unidad técnica municipal, al momento de gestionar el patrimonio de propiedad estatal.

En ese sentido, la elaboración de nuestra “Guía de procedimientos” fue un proceso político, socialmente enriquecedor y perfectible. Un ejercicio que contó la voluntad política municipal y que, para el museo, significó reconocer la diversidad de interlocutores válidos, y cuestionar la ética de la legalidad imperante respecto del tratamiento de cuerpos humanos y el acervo cultural arqueológico. Asimismo, implicó un importante ejercicio de mediación entre los intereses políticos de la Municipalidad y la Asociación de Pueblos Originarios de Quillota, que se plasmó en un documento donde se materializa una solución creada para la gestión local y participativa del patrimonio, que subsana la falta de un marco regulatorio nacional al respecto.

La guía constituye una herramienta política que apunta hacia la gobernanza local del patrimonio cultural. Tal y como señala Sani (2016), la gobernanza participativa puede definirse como una responsabilidad compartida en el proceso de toma de decisiones, y las experiencias más fructíferas proceden de proyectos que surgieron como una iniciativa de carácter local y que solo posteriormente se vincularon a una institución.

Finalmente, la necesidad de generar soluciones locales para la administración del patrimonio cultural, en el contexto de los hallazgos arqueológicos, remite inmediatamente a la participación de otros actores que hasta ese momento no eran reconocidos por esta institución, ni el gobierno local, ni el trabajo científico, como sucedió con la APOQ. Esa situación reflejaba los procesos históricos del Estado-nación chileno, que ha invisibilizado al interlocutor indígena.

Pensamos que, en el contexto actual, las solicitudes de reentierro, repatriación y restitución de colecciones desde las comunidades o entre museos promueven la emergencia de un diálogo perfectible y necesario entre las instituciones y las comunidades. Además, conlleva preguntas que un museo debe hacerse, por ejemplo, cómo y en qué condiciones quiere recibir cuerpos humanos y artefactos, para quién custodiar las colecciones, a quién pertenecen las colecciones, cómo se cuidan las colecciones, qué se entiende por tratamiento digno de los cuerpos humanos, quiénes tienen acceso a las colecciones, cuáles son los requerimientos éticos bajo los cuales puede adquirirse una colección, entre otras.

Alrededor del mundo, estos cuestionamientos se han materializado en demandas de repatriación y restitución que interpelan directamente la forma en que los museos y profesionales afines se encargan de las colecciones patrimoniales, investigan y se relacionan con su entorno, lo que genera cambios beneficiosos para las instituciones y los científicos (Abarca-Labra *et al.*, 2018; Arthur, 2014; Arthur y Martínez, 2020; Isaac, 2003; Kakaliouras, 2014; Magnani *et al.*, 2018; Martínez *et al.*, 2014; Ousley *et al.*, 2005; Sepúlveda y Ayala, 2008).

El quehacer del MHAQ también se ve interpelado por los procesos de repatriación y restitución, porque estas demandas cuestionan el rol tradicional de cualquier institución museal. El museo es el espacio físico donde se produce el diálogo y vinculación entre las comunidades locales y las colecciones que custodia, por tanto, es allí donde las demandas de restitución y repatriación se concretan. Desde una perspectiva institucional, es necesario comprender que cuando los términos de diálogo cambian y las comunidades requieren horizontalidad en el vínculo, el museo debe transformarse y sostener un diálogo inteligible para ambas partes.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Felipe Arriagada y Alexis Antinao, encargados regionales de la Subdirección de Pueblos Originarios (Valparaíso); a Francisco Silva, arqueólogo de la Secretaría Regional del CMN (Valparaíso). Todos ellos son coautores de la “Guía de procedimientos” y comentaron este

escrito. Igualmente, agradecemos las observaciones de la arqueóloga Nicole Fuenzalida-Bahamondes y su contribución al escrito.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abarca-Labra, Violeta; Herrera-Soto, María José; Fuenzalida-Bahamondes, Nicole; y Sepúlveda-Castro, Valeria (2018). Cuerpos humanos de origen arqueológico: extractivismo y crisis de los depósitos en Chile, el caso del MHAQ. *Anales de Arqueología y Etnología*, 73(2), 221-249.
- Alegría, Luis; Gänger, Stephanie; y Polanco, Gabriela (2009). Momias, cráneos y caníbales. Lo indígena en las políticas de exhibición del Estado chileno a fines del siglo XIX. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 1-14. Doi: 10.4000/nuevomundo.53063
- American Association of Physical Anthropology (AAPA) (2003). Code of Ethics of the American Association of Physical Anthropologists. Recuperado de <http://physanth.org>
- Aranda, Claudia y Del Papa, Mariano (2009). Avances en las prácticas de conservación y manejo de restos humanos en Argentina. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 11(1), 89-93.
- Aranda, Claudia; Barrientos, Gustavo; y Del Papa, Mariano (2014). Código deontológico para el estudio, conservación y gestión de restos humanos de poblaciones del y pasado. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 16(2), 111-113.
- Aranda, Claudia; Zuccala, Karina; Avido, Daniela; Salvarredy, Alfonsina; Luna, Leandro; y Gigliotti, Valeria (2010). Manejo de colecciones osteológicas del Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti (FFyL, UBA). *Actas del 1° Congreso Nacional de Museos Universitarios* (pp. 1-12). Argentina: Universidad Nacional de La Plata.
- Arriaza, Bernardo, y Santos, Mariela (2010). Taller de Arqueología y Conservación. Universidad de Tarapacá, Departamento de Arqueología. Convenio de Desempeño UTA-Mineduc. Chile.
- Arthur, Jacinta (2014). Ka Haka Hoki Te Mana Tupuna. Apuntes del Museo. En Biblioteca William Mulloy (ed.). *Museo Antropológico P. Sebastian Englert (Mapse)*, 3, 73-91.
- Arthur Jacinta, y Martínez, F. (2020). Hacia una política de reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas sobre su patrimonio. En Margarita Alvarado y Olaya Sanfuentes (eds.). *Identidades, patrimonios e interculturalidades*. Pehuén y CIIR En prensa.

- Ayala, Patricia (2008). *Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*. San Pedro de Atacama: Línea Editorial IIAM, Universidad Católica del Norte.
- (2014). Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños*, 49, 69-94.
- (2018). Arqueología y pueblos indígenas: los casos aymara, atacameño, mapuche y rapanui. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, 47, 69-92.
- Beisaw, April M. (2010). Memory, identity, and NAGPRA in the northeastern United States. *American Anthropologist*, 112(2), 244-256.
- Bolados García, Paola; Henríquez Olguín, Fabiola; Ceruti Mahn, Cristian; y Sánchez Cuevas, Alejandra (2012). La eco-geo-política del agua: una propuesta desde los territorios en las luchas por la recuperación del agua en la provincia de Petorca (zona central de Chile). *Rupturas*, 8(1), 159-191.
- Boone, Elizabeth H. (1993). Introduction. *Collecting the Pre-Columbian Past: A Symposium at Dumbarton Oaks, 6th and 7th October 1990* (pp. 1-14). Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Consejo de Monumentos Nacionales (CMN) (2010). ¿Qué hacer en caso de hallazgos arqueológicos imprevistos? Santiago. Recuperado de www.monumentos.cl
- Cragin, Kiri (2020). Arts Council England appoints IAL to develop new guidance on restitution and repatriation. Arts Council England. Recuperado de <https://ial.uk.com>
- Department for Culture, Media and Sport (DCMS) (2005). Guidance for the care of human remains in museums. Reino Unido. Recuperado de <https://collections-trust.org.uk>
- Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos (DIBAM) (2018). *Estándares mínimos de registro y conservación preventiva de colecciones arqueológicas y paleontológicas*. Santiago: Consejo de Monumentos Nacionales, Comisión de Arqueología.
- Durán, E., y Planella, María Teresa (1989). Consolidación agroalfarera: zona central (900 a 1470 d. C.). En Jorge Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, Carlos Aldunate e I. Solimano (eds.). *Prehistoria de Chile* (pp. 313-328). Santiago: Andrés Bello.
- Endere, María Luz (2000). Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria*, 57(1), 5-17.
- (2005). Talking about others: Archaeologists, indigenous peoples and heritage in Argentina. *Public Archaeology*, 4(2-3), 155-162.

- (2011). Cacique Inakayal. La primera restitución de restos humanos ordenada por ley. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 1(1), 1-7.
- Endere, María Luz, y Ayala, Patricia (2012). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica: un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungará*, 44, 39-57.
- Falabella, Fernanda; Pavlovic, D., Planella, María Teresa; y Sanhueza, Lorena (2016). Diversidad y heterogeneidad cultural y social en Chile central durante los Periodos Alfarero Temprano e Intermedio Tardío (300 años a.C. a 1.450 años d.C.). En: Fernanda Falabella, M. Uribe, Lorena Sanhueza, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo (eds.) *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los incas* (pp. 365-399). Santiago: Universitaria.
- Fforde, Cressida, y Hubert, Jane (2003). Introduction: the reburial issue in the twenty-first century. En Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull (eds.). *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy and practice* (pp. 1-16). Routledge.
- Förster, Larissa; Fründt, Sarah; Preuß, Dirk; Schramm, Katharina; Stoecker, Holger, y Winkelmann, Andreas (2017). A Good Starting Point? Critical Perspectives from Various Disciplines. En *Human Remains in Museums and Collections. A Critical Engagement with the Recommendations for the Care of Human Remains in Museums and Collections. German Museums Association / hrsg. für H-Soz-Kult von Larissa Förster und Sarah Fründt / Historisches Forum, Bd. 21* (pp. 4-8). Berlín: Clio-online und Humboldt-Universität zu Berlin.
- Fuenzalida, Nicole (2014). *La vida en la muerte: resistencia e incanización en la alfarería fúnebre de las comunidades del curso medio-inferior del Aconcagua* (Memoria para optar al título de Arqueóloga). Universidad de Chile.
- Galarce, Jonathan (2018). Estudian enviar restos incaicos de Quillota a EE.UU. *La Tercera*. Recuperado de www.latercera.com
- Gallardo, Luis (2019). Frente por una Ley de Patrimonio hace durísima crítica al Proyecto de Ley del Gobierno. Radio Bío-Bío. Recuperado de www.biobiochile.cl
- German Museums Association (2013). Recommendations for the care of Human Remains in Museums and Collections. Recuperado de www.concernedhistorians.org
- González, Paola (2008). Tratamiento jurídico de los restos óseos indígenas en Chile: su implicancia para la investigación científica. *Bioética en Investigación en Ciencias Sociales, 3° Taller Organizado por el Comité Asesor de Bioética de Fondecyt-Conicyt* (pp. 141-172). Santiago.

- Guichón, Ricardo (2016). Construyendo preguntas en el camino. Comunidades originarias y científicas. *Revista del Museo de Antropología*, 9(2), 27-36.
- Guichón, Ricardo; García Laborde, Pamela; Motti, Josefina; Martucci, Marilina; Casali, Romina; Huilinao, Florencio *et al.* (2015). Experiencias de trabajo conjunto entre investigadores y pueblos originarios. El caso de Patagonia Austral. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 17(2), 1-8.
- Heritage New Zealand Pouhere Taonga (2014). *Koiwitangata/human Remains. Guidelines for the Management of Human Koiwitangata/ human Remains*. Archaeological Guidelines Series.
- International Council of Museums (ICOM) (2017). Código de deontología del ICOM para museos. Recuperado de www.icom.museum
- Isaac, Barbara (2003). Implementation of NAGPRA: The Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard. En Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull (eds.). *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy and practice* (pp. 35-42). Routledge.
- Kakaliouras, Ann M. (2014). When remains are “lost”: Thoughts on collections, repatriation, and research in American physical anthropology. *Curator The Museum Journal*, 57(2), 213-223.
- Lazzari, Axel (2003). Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms the Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa. *Journal of Latin American Anthropology*, 8, 59-83.
- Lemp, Cecilia, y Bonnin, Mirta (2015). Colecciones de bienes culturales. Problemáticas de conservación en torno a fenómenos de institucionalidad cultural y patrimonialización. *Libro de resúmenes V Congreso Chileno de Conservación y Restauración*. Asociación Gremial de Conservadores, Restauradores de Chile.
- Lemp, Cecilia, y Rodríguez, Mónica (2007). Sistemas de acción: para una incorporación social de la conservación del patrimonio arqueo-bioantropológico. *Libro de resúmenes III Congreso Chileno de Conservación y Restauración*. Asociación Gremial de Conservadores, Restauradores de Chile.
- Lemp, Cecilia; Rodríguez, Mónica; Retamal, Rodrigo; y Aspillaga, Eugenio (2008). Arqueología del depósito: manejo integral de las colecciones bioantropológicas en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. *Conserva*, 12, 69-96.
- Lonetree, Amy (2012). Introduction. *Decolonizing museums: Representing Native America in national and tribal museums* (pp. 1-29). University of North Carolina Press.

- Magnani, Matthew; Guttorm, Anni; y Magnani, Natalia (2018). Three-dimensional, community-based heritage management of indigenous museum collections: Archaeological ethnography, revitalization and repatriation at the Sámi Museum Siida. *Journal of Cultural Heritage*, 31, 162-169.
- Martínez, Desirée; Teeter, Wendy G; y Kennedy Richardson, Karima (2014). Returning the tataayiyam honuuka' (Ancestors) to the correct home: the importance of background investigations for NAGPRA claims. *Curator The Museum Journal*, 57(2), 199-211.
- Montalva, Nicolás, y Martínez, Felipe (2015). Dimensión ética y patrimonial en Antropología Biológica. *Libro de resúmenes XX Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Sociedad Chilena de Arqueología.
- Museum Ethnographers Group (1994). Guidelines on the management of human remains. Editorial Museum Ethnographers Group. Reino Unido. Recuperado de <https://collectionstrust.org.uk>
- Nash, Stephen E., y Colwell-Chanthaphonh, Chip (2010). NAGPRA after two decades. *Museum Anthropology*, 33(2), 99-104.
- Ousley, Stephen D.; Billeck, William T.; y Hollinger, R. Eric (2005). Federal repatriation legislation and the role of physical anthropology in repatriation. *American Journal of Physical Anthropology*, 128(S41), 2-32.
- Page, Kacey M. (2011). *The Significance of Human Remains in Museum Collections: Implications for Collections Management* (History Theses). State University of New York College, Estados Unidos.
- Paillalef, Juana (1998). Una mujer frente al patrimonio. En Ximena Navarro (ed.). *Patrimonio arqueológico indígena en Chile: Reflexiones y propuestas de gestión*. (pp. 77-82). Chile: UNESCO / Instituto de Estudios Indígenas / Universidad de la Frontera.
- (2010). El mensaje de los Kuviche en el Llew-Llew. En Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala (eds.). *Arqueología y pueblos indígenas en América Latina* (pp. 479-485). Bogotá: Universidad de los Andes y Banco de la República.
- Pino, J. (2019). Museo Histórico de Quillota creó innovadora guía para saber cómo actuar ante un hallazgo arqueológico. Recuperado de <https://quillota.cl>
- Queensland Government (2018). *Guidelines for the Discovery, Handling and Management of human remains*. Queensland, Australia. Recuperado de www.datsip.qld.gov.au

- Rodríguez, Mónica, y Villaseca, María de los Ángeles (2015). Reentierro de un perinato en el Alto Loa. Investigación interdisciplinaria y étnica bioantropológica en una excavación de impacto ambiental. *Libro de Resúmenes, XX Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Concepción.
- Sanhueza, Lorena; Abarca-Labra, Violeta; y Herrera, María José (2017). Manejo de colecciones bioantropológicas en Chile: patrimonio en emergencia. Seminario realizado en el marco del Proyecto Fondecyt N°1160511, Universidad de Chile.
- Sani, Margherita (2016). La gobernanza participativa del patrimonio cultural. *Observatorio Social de "la Caixa"*. Recuperado de <https://observatoriosociallacaixa.org/es>
- Sardi, Marina Laura, y Ametrano, Silvia (2016). De la tensión al diálogo o cómo salir del siglo XIX. *Libro de resúmenes del I Congreso Iberoamericano de Museos Universitarios y II Encuentro de Archivos Universitarios*. La Plata. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar>
- Sardi, Marina Laura; Reza, Marina; y Pucciarelli, Héctor (2015). Debates y decisiones políticas en torno de la exhibición de restos humanos en el Museo de La Plata. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 17(2), 1-8.
- Seguel, Roxana, y Ladrón de Guevara, Bernardita (1997). Planificación estratégica para el manejo integral de las colecciones arqueológicas: una experiencia piloto en el Museo del Limarí, Ovalle. *Conserva*, 1, 61-81.
- Seguel, Roxana, y Quiroz, Daniel (2006). *Estándares para la recepción de materiales arqueológicos en los museos DIBAM. Versión N° 2*. Santiago: Centro Nacional de Conservación y Restauración, y Centro de Documentación de Bienes Patrimoniales.
- Sepúlveda, Tomás, y Ayala, Patricia (2008). La exhibición de cuerpos humanos en los museos: Una reflexión a partir del caso de San Pedro de Atacama. *Museos*, 27, 49-53.
- Servicio Nacional del Patrimonio Cultural (SNPC) (2018). *Repatriación indígena y restitución de bienes culturales. Jornada de reflexión y capacitación*. Santiago: Subdirección de Investigación.
- Simon, Nina (2010). *The participatory museum*. Santa Cruz, California: Museum.
- Sociedad Chilena de Antropología Biológica (SOCHIAB) (2014). *Propuesta de la SOCHIAB sobre el tratamiento del patrimonio bioantropológico*. Manuscrito.
- Subdirección de Pueblos Originarios de Valparaíso (2017). Marco normativo frente a hallazgos arqueológicos y patrimonio cultural material e inmaterial para pueblos originarios. Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.

- Thornton, Russell (2003). Repatriation as healing the wounds of the trauma of history: cases of Native Americans in the United States of America. En: Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull (eds.) *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy and practice* (pp. 35-42). Routledge.
- Venegas, Fernando; Ávalos, Hernán; y Saunier, Andrea (2012). *Arqueología e historia del curso medio e inferior del río Aconcagua: desde los primeros alfareros hasta el arribo de los españoles (1300 a.C.-1600 d.C.)*. Valparaíso: Editorial Universitaria de Valparaíso.
- Working Group on Human Remains (2003). Report on Human Remains. Department for Digital, Culture, Media and Sport, United Kingdom. Recuperado de <https://webarchive.nationalarchives.gov.uk>
- Zimmerman, Larry (2003). A decade after the Vermillion Accord: what has changed and what has not? En Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull (eds.) *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy and practice* (pp. 91-98). Routledge.

CAPÍTULO IX

LA APROPIACIÓN Y EL TRATAMIENTO DE LOS CUERPOS DE LOS ANCESTROS INDÍGENAS EN CHILE

Jacinta Arthur de la Maza y Patricia Ayala Rocabado

Una problemática central en los procesos de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas se refiere a la apropiación y tratamiento desigual de su patrimonio, incluidos los cuerpos de sus ancestros. Frente a esta injusticia histórica, en las últimas décadas naciones indígenas alrededor del mundo se han organizado y movilizado por su derecho a decidir el futuro de sus ancestros y cultura material removidos de sus contextos originales (Echo-Hawk y Echo-Hawk, 1994; Fforde, Hubert y Turnbull, 2002; Prott, 2009). Este movimiento indígena de justicia social y derechos humanos se ha traducido en reclamos indígenas por la dignificación y restitución de los cuerpos y herencia cultural de los antepasados, impugnando la legalidad y ética de colecciones de museos. El debate generado en torno a la repatriación ha motivado la promulgación de leyes sobre repatriación y restitución en Estados Unidos (McKeown, 2013; Price, 1991; Thomas, 2000) y Argentina (Endere y Ayala, 2012; Endere, 2020); reformas legales en países de América, Europa y el Pacífico (Fforde, 2004; Joyce, 2002); declaraciones sobre el tratamiento ético de cuerpos humanos indígenas (Jenkins, 2011; Turner, 2005); y mecanismos internacionales sobre propiedad cultural y derecho indígena (Prott, 2009; Simpson, 1997), entre ellos el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a la repatriación de sus antepasados (UN, 2007).

En el Capítulo I de este libro discutimos los procesos históricos y políticos que llevaron a la formación de colecciones de cuerpos humanos indígenas, e invitamos a reflexionar en torno a la naturalización de prácticas que se asumen de valor universal. El poder y la autoridad científica han considerado que excavar, clasificar, analizar, exhibir y conservar cuerpos y restos humanos deben ser prácticas aceptadas en favor de la historia de la humanidad, pero no tienen en cuenta sus consecuencias en las comunidades descendientes ni el contexto colonial en el que se produjeron. Sin embargo, desde hace más de medio siglo los pueblos indígenas cuestionan

estas prácticas arqueológicas y museológicas, así como la universalidad de los valores científicos y la apropiación de cuerpos y objetos que forman parte de sus comunidades y su acervo cultural.

En este capítulo discutiremos sobre el tratamiento de cuerpos humanos en contextos museales. Reconociendo que los logros alcanzados hasta el momento son el resultado de una historia de luchas que comenzó con la colonización europea, que se mantuvo con la colonización chilena y que ha tenido importantes repercusiones en el campo científico, comenzaremos por dar una panorámica general del activismo indígena en Chile en asuntos de repatriación y tratamiento ético de cuerpos humanos. Sugerimos que es este largo y comprometido activismo el que ha creado conciencia respecto de la urgente necesidad de avanzar hacia un cambio paradigmático en el tratamiento de cuerpos humanos. Los reclamos indígenas que denuncian el tratamiento desigual de los cuerpos de sus antepasados revelan un conflicto epistemológico en el que se asientan los debates en torno al estudio de cuerpos humanos indígenas. Para los reclamantes, los ancestros son miembros de sus comunidades y merecen un trato digno y culturalmente consistente; para la ciencia, se trata de objetos de estudio que deben preservarse en favor del avance del saber científico; para los Estados nacionales, en tanto, son bienes nacionales de propiedad del Estado que conforman parte integral del patrimonio de la nación. Defendiendo su valor universal, el estudio y retención de cuerpos indígenas se justifica en un propósito que desconoce sus valores culturales y afectivos: preservar para la humanidad la historia de grandes civilizaciones cuya memoria pareciera vivir solo en un pasado arqueológico momificado.

MOVIMIENTO INDÍGENA SOBRE REPATRIACIÓN Y REDIGNIFICACIÓN DE LOS ANCESTROS EN CHILE

Desde la colonización europea del continente americano, el genocidio indígena fue generalizado a través de guerras, masacres, persecuciones, relocalizaciones, reducciones y enfermedades. Mientras que en el actual territorio de Estados Unidos se pagaban altos precios por los cueros cabelludos de los indígenas asesinados, en la Patagonia del actual territorio chileno se pagaban

importantes sumas de dinero por cada indio muerto. Cuando las primeras olas de colonos o *pilgrims* habían ya saqueado los cementerios de tribus indígenas del norte (Fine-Dare, 2002), en el sur se producía un huaqueo sistemático y organizado de *huacas*¹ en los Andes y un fuerte proceso de extirpación de idolatrías (Herrera, 2010). El coleccionismo en tierras indígenas se desarrolló como un agente más de la colonización, que contribuyó a los discursos de superioridad de Occidente y a las agendas de expansionismo imperialista (Smith, 1999; Thomas, 2000). Para navegantes tempranos, coleccionar “curiosidades” fue parte integral del proyecto de construcción del Imperio, ya que proveía los medios para documentar el descubrimiento de nuevas tierras. Los misioneros, en tanto, coleccionaban “objetos paganos” para visibilizar el triunfo del cristianismo frente a supuestas idolatrías de mentes primitivas (Hooper, 2006). Para las primeras expediciones científicas, coleccionar “especímenes” se transformó en un elemento fundamental del proyecto modernista, que se proponía demostrar científicamente la inferioridad de los pueblos indígenas para promover la expansión colonial como una “necesidad biológica” (Fforde, 2004). El coleccionismo en tierras indígenas se transformó así en una herramienta propia de procesos, agendas y discursos coloniales alimentados por el supuesto de que aquellas “razas” estaban prontas a extinguirse.

La necesidad de Occidente de describir, definir, mapear y caracterizar a los indígenas a través de la antropología y la arqueología estuvo de la mano del coleccionismo y la creación de museos que reafirmaban el poder colonial y justificaban la expropiación de territorios, conocimientos, cuerpos y objetos indígenas. La apropiación y circulación hacia afuera de colecciones de cuerpos y objetos indígenas daba cuenta de la violencia epistémica, simbólica y física ejercida por los colonizadores, a la vez que evidenciaba las conexiones políticas y económicas de las colonias con sus centros de poder. En este contexto, miles de cuerpos humanos fueron desenterrados de sus lugares de descanso para ser enviados a diversos museos alrededor del mundo, donde fueron

¹ Proveniente del quechua *wak'a*, se refiere a todos los seres sagrados de los incas, santuarios, ídolos, templos, tumbas, momias, lugares sagrados, animales y astros, así como a los propios antepasados, incluyendo a las deidades principales, el sol y la luna.

puestos en exhibición o bien guardados en depósitos o laboratorios para su análisis y clasificación. Los museos europeos se llenaron de colecciones provenientes de diferentes partes del continente americano, así como museos nacionales y regionales recibían numerosos hallazgos realizados en territorios indígenas. En Estados Unidos, hasta los años noventa, el Smithsonian albergó alrededor de 18.000 restos y cuerpos indígenas provenientes de excavaciones arqueológicas (Fine-Dare, 2002). En Chile, el Museo de San Pedro de Atacama aún cuenta con alrededor de 5.000 cráneos extraídos de distintos cementerios atacameños, y con cerca de 400 cuerpos momificados (Ayala, 2008). En Argentina, la colección del Museo de La Plata tiene aproximadamente 10.000 restos humanos (Ametrano, 2015).

El desarrollo de la política patrimonial chilena está íntimamente ligado al coleccionismo en tierras indígenas, con arraigo en la epistemología colonial de fragmentación de cuerpos, reformulada en la lógica moderna y eurocentrista de la patrimonialización. Los orígenes de la patrimonialización de las culturas indígenas en el país se sitúan a comienzos del siglo xx, con la promulgación en 1935 del Decreto de Ley 4.536 que declara Isla de Pascua como Monumento Histórico. La declaratoria surge como estrategia para defender la soberanía del Estado de Chile en Rapa Nui frente a las actividades coleccionistas de una expedición científica extranjera (Arthur, 2015, 2018, 2020). Con la declaración de Isla de Pascua como Monumento Histórico, Rapa Nui queda protegida como monumento nacional según las regulaciones establecidas en el Decreto de Ley 651 sobre Monumentos Nacionales de 1925. El decreto fue derogado en 1970 con la promulgación de la Ley 17.288 de Monumentos Nacionales, cuerpo legal que constituye el ejemplo más evidente de la patrimonialización de las culturas indígenas en el país.

La Ley 17.288 expandió las definiciones y estableció regulaciones para la tenencia, cuidado y protección de monumentos nacionales, los que quedaron definidos en su Título I como:

los lugares, ruinas, construcciones u objetos de carácter histórico o artístico; los enterratorios o cementerios u otros restos de los aborígenes, las piezas u objetos antropo-arqueológicos, paleontológicos o de formación natural, que existan bajo o sobre la superficie del territorio nacional o en

la plataforma submarina de sus aguas jurisdiccionales y cuya conservación interesa a la historia, al arte o a la ciencia; los santuarios de la naturaleza; los monumentos, estatuas, columnas, pirámides, fuentes, placas, coronas, inscripciones y, en general, los objetos que estén destinados a permanecer en un sitio público, con carácter conmemorativo (Ley 17.288, art. 1).

Asimismo, la ley estableció normas para regular excavaciones científicas y hallazgos arqueológicos, que se encuentran estipuladas en su Título V, donde se define monumento arqueológico como “los lugares, ruinas, y yacimientos y piezas antro-po-arqueológicas que existan sobre o bajo la superficie del territorio nacional”, los que quedan todos declarados como “propiedad del Estado” por el solo ministerio de la ley (Ley 17.288, art. 21). Fortaleciendo el control y regulación estatal en este sentido por Decreto Supremo 484 de 1990, el Ministerio de Educación publicó el Reglamento sobre excavaciones y/o prospecciones arqueológicas, antropológicas y paleontológicas.

La promulgación de la Ley de Monumentos Nacionales ha tenido serias repercusiones en las relaciones entre el Estado, la ciencia y los pueblos indígenas en Chile. Jacinta Arthur (2020) sugiere que, en el espíritu de proteger el patrimonio cultural del país, la ley reguló los términos de la excavación arqueológica e investigación científica y prohibió el saqueo y exportación de bienes patrimoniales. En la práctica, sin embargo, la ley fortaleció la autoridad de la ciencia y el poder del Estado sobre el patrimonio indígena. Ignorando el interés y derecho de los pueblos indígenas sobre su patrimonio, la ley redefinió los ancestros y cultura material de los pueblos como recursos científicos de propiedad del Estado (Arthur 2015, 2018, 2020). En particular, comunidades indígenas en Chile han criticado la Ley de Monumentos Nacionales por su nula pertinencia cultural y su fracaso en garantizar la participación informada de los pueblos en la toma de decisiones sobre el tratamiento, resguardo y disposición de su patrimonio cultural (Ayala, 2014; Endere y Ayala 2012). En cuanto a la restitución de bienes patrimoniales, la ley no hace mención alguna a temas de repatriación.

Patricia Ayala (2017) explica que uno de los primeros antecedentes del cuestionamiento indígena al tratamiento científico de su patrimonio cultural y

restos humanos en Chile se dio en el Congreso Nacional de Arqueología Chilena de Temuco en 1992, donde líderes mapuche irrumpieron en la reunión de la Sociedad Chilena de Arqueología interpelando a los arqueólogos. Desde entonces, representantes indígenas han expresado sus demandas y reclamos ante el Estado y la arqueología en actos públicos, congresos y publicaciones (Ayala, 2008; González, 2008). En el norte, se ha debatido largamente la consideración de aspectos éticos en el estudio del patrimonio indígena material e inmaterial (Jofré, 2014). En comunidades atacameñas, en particular, el reclamo por la exhibición y excavación de restos arqueológicos, así como las demandas para su devolución y reentierro, han sido una constante en el debate (Sepúlveda y Ayala, 2008). En el sur, se ha criticado la excavación de cementerios indígenas y la falta de consideración de los intereses de las comunidades locales en la investigación científica (Paillalef, 1998). En Rapa Nui, la comunidad ha protestado por la irregularidad de los permisos comunitarios para excavaciones arqueológicas y estudios bioantropológicos (Seelenfreund, 2008), y ha solicitado la repatriación de sus ancestros (Arthur, 2015, 2020). Un aspecto transversal en estos reclamos ha sido la demanda de los pueblos por que se reconozca la continuidad cultural entre los sitios y sus comunidades descendientes, y por que se respete la humanidad y dignidad de sus antepasados como miembros de sus comunidades. En este sentido, una de las constantes de la patrimonialización en Chile ha sido el reclamo de los pueblos por la inexistencia de una normativa que regule la investigación científica y facilite la repatriación de sus restos humanos y objetos culturales en atención a sus protocolos culturales.

Esta ausencia en la normativa vigente en Chile de mecanismos que regulen o faciliten procesos de repatriación ha obstaculizado enormemente los esfuerzos de pueblos indígenas por recuperar su patrimonio, disperso en el mundo y dentro de su propio país. Estos obstáculos se han visto agudizados por el espíritu totalizador y patrimonializador de la Ley de Monumentos Nacionales, que desconoce el derecho de los pueblos a decidir el futuro de su patrimonio. En este escenario, como adelantábamos en el Capítulo I de este libro, los primeros casos de repatriación que tuvieron lugar en Chile fueron mayoritariamente impulsados por instituciones extranjeras. Y dada la ausencia de instrumentos normativos que los regularan, resultaron en procesos desinformados, arbitrarios y contradictorios (Arthur y Martínez, 2020).

En 2007, el Museo Nacional del Indígena Americano (Washington D.C., Estados Unidos) repatrió individuos atacameños y aymara a sus comunidades descendientes. Luego de largas negociaciones, los restos fueron reenterrados en cumplimiento de los deseos de las comunidades. El proceso ha sido criticado por el museo extranjero, el que, ante los obstáculos presentados en Chile, requirió al CMN que firmara un convenio donde se garantizara que los restos serían entregados a las comunidades y reenterrados según sus costumbres. En 2010, la Universidad de Zúrich (Suiza) repatrió cinco individuos kawésqar a su comunidad, los que fueron también reenterrados. Esta repatriación fue igualmente problemática por sus antecedentes históricos, pues se trataba de cuerpos de individuos que habían sido capturados y llevados a Europa para su exhibición en zoológicos humanos, con la venia del gobierno chileno de la época. Se criticaron también los variados obstáculos surgidos en Chile para concretar esta repatriación y la escasa participación de la comunidad en el proceso. En 2011, el Museo de Etnografía de Ginebra (Suiza) repatrió cuatro individuos al Museo Miguel de Azapa de Arica, dos de ellos identificados como momias chinchorro. El CMN decidió que permanecerían en el museo.

Entre estos casos, destacan especialmente las repatriaciones atacameña, aymara y kawésqar, en las que, producto de una mayor participación indígena, los procesos concluyeron en el reentierro. Estas tres experiencias abrieron el debate en el país respecto de la repatriación, el tratamiento de cuerpos humanos indígenas y su reentierro; un debate en que el Estado y la comunidad científica se han mantenido silenciosos y al margen. Hasta la fecha, el Estado no se ha esforzado en crear mecanismos que regulen o faciliten procesos de repatriación, con lo que contraviene el compromiso internacional adquirido con la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas. Tampoco existen declaraciones o códigos de ética profesional que aborden el tema en la comunidad científica. Por el contrario, y como veremos más adelante, contamos en el país solo con un instructivo de reentierro que reafirma el interés y propiedad del Estado sobre los muertos indígenas, y con un proyecto de modificación de la normativa patrimonial que no garantiza el derecho de los pueblos indígenas sobre su patrimonio. En este escenario, los logros alcanzados en Chile en materia de repatriación y tratamiento

ético de cuerpos humanos indígenas han sido producto exclusivamente de un activismo indígena que se ha propuesto visibilizar el tratamiento desigual que históricamente se les ha dado a sus muertos. Estos logros y las luchas que los motivaron son narrados en detalle y en la voz de sus protagonistas en este libro. Acá nos permitimos referirnos brevemente a dos de ellos.

La repatriación desde el Museo Nacional del Indígena Americano en 2007 tuvo un antecedente directo en los reclamos presentados por comunidades atacameñas respecto de la tenencia, manejo y exhibición de cuerpos humanos en museos; reclamos que fueron expuestos en distintas instancias entre 2001 y 2007 (Ayala, 2008). El Museo Arqueológico R. P. Gustavo Le Paige de San Pedro de Atacama atendió a estas demandas y en 2007 retiró los cuerpos de exhibición (Ayala, 2017; Sepúlveda y Ayala 2008). El proceso duró un año e incluyó mesas entre especialistas del museo y comunidades que resultaron en la promesa de crear un nuevo museo y de que el retiro de los cuerpos humanos de la exhibición se trataba solo de un primer paso en el tratamiento digno de los abuelos. El proceso marcó además la consolidación de los discursos y prácticas de resignificación y redignificación de los abuelos (Cruz, 2014, 2019), que se detallan en el Capítulo III y que han sido largamente invisibilizados por los discursos autorizados. El activismo de comunidades lickan-antay es un caso pionero en la instauración de protocolos culturales para el manejo de colecciones, que asegura el tratamiento ético y digno de cuerpos humanos en un museo chileno. No es de extrañar, si consideramos su temprano protagonismo en los reclamos de devolución de una colección enviada a Santiago en los años 80, así como su decisión de reenterrar, sin autorización del CMN, los cuerpos humanos y objetos arqueológicos expuestos en un cementerio de Chiu-Chiu en la misma década (Ayala, 2008).

En 2018, el Museo Canterbury y el Museo Otago (Christchurch y Dunedin, Nueva Zelanda) repatriaron dos cráneos rapa nui en la que fue la primera repatriación internacional de cuerpos humanos en la historia de Rapa Nui y la primera repatriación indígena en Chile gestionada directamente por la comunidad involucrada (Arthur, 2018, 2020). El proceso fue liderado por el Programa de Repatriación Rapa Nui (en adelante, PRRN) *Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tūpuna* (Devuélvannos el Mana de los Ancestros), conformado oficialmente en 2011 producto de décadas de reclamos que posicionaron la

repatriación de los antepasados como un derecho humano del pueblo rapa nui. Luego de cuatro años de negociaciones con el Consejo de Monumentos Nacionales, los museos neozelandeses, el gobierno de Nueva Zelanda y el Museo Antropológico P. Sebastián Englert (MAPSE), la repatriación fue realizada en los términos y condiciones que demandaba el PRRN, con representación del Consejo de Ancianos, la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua (Codeipa) y la autoridad consuetudinaria Hōnui. Los términos demandados establecían que los individuos debían ser devueltos al pueblo rapa nui y resguardados en el depósito temporal del PRRN, con sede en el Museo Rapa Nui, mientras la comunidad determinara el lugar de su descanso definitivo; los cráneos no serían ingresados a la colección del museo y, por ende, tampoco declarados monumento arqueológico. En un hecho sin precedente, la repatriación fue conducida siguiendo protocolos culturales establecidos por el PRRN, que han sido luego adoptados por organizaciones políticas rapa nui y el museo, señalando —como en el caso atacameño— la resignificación de cuerpos como *tupuna*, ancestros del pueblo rapa nui (Huke, 2018; Tuki y Tuki, 2019).

Desde el campo científico se han criticado las demandas indígenas asociadas a los cuerpos y restos humanos de sus ancestros como una “moda” o “copia” de los procesos nativo americanos, como un efecto de las repercusiones de la ley NAGPRA (1990), o como un discurso político creado en los marcos del multiculturalismo de Estado (cfr. Ayala, 2008). También se busca invalidar estas demandas afirmando que han sido impulsadas por investigadores adeptos a esta causa. Tal como lo demuestran los casos atacameño/lickan-antay y rapa nui, los cuestionamientos a estas prácticas científicas colonizadoras son anteriores a estos contextos.

Un ejemplo de ello son los desacuerdos expresados de distintas maneras por miembros de las comunidades atacameñas frente a la excavación de los “lugares de los abuelos” o cementerios arqueológicos de parte de Le Paige, quien comenzó sus excavaciones en Atacama en la década de los 50 (cfr. Ayala, 2008, 2014). A ello se suma lo expuesto en el Capítulo VI de este libro, en el que se relata la trayectoria de la líder y activista rapa nui Piru Huke Atan, cuyo trabajo por la repatriación de los *tupuna* (ancestros) fue gatillado por la extracción de cráneos que presenció en la década de los 60. También en Rapa Nui, ya desde los años 80 la comunidad reclamaba el regreso de sus

moai. En 1955 y 1956, una expedición arqueológica noruega liderada por Thor Heyerdahl realizó excavaciones en Ahu Nau Nau, de donde se extrajo el cuerpo de un *moai* que fue trasladado a Noruega junto con una cuantiosa colección que terminaría depositada en el Museo KonTiki en Oslo. La controversia se desató en los años 80, cuando los noruegos regresaron a Rapa Nui. En 1986 realizaron nuevas excavaciones en Ahu Nau Nau, removiendo esta vez la cabeza de un *moai*. Los rapanui que participaron en los trabajos la asociaron inmediatamente con el cuerpo llevado a Noruega anteriormente, lo que llevó al Consejo de Ancianos Rapa Nui a solicitar a Thor Heyerdahl su restitución. Las gestiones estuvieron a cargo del arqueólogo rapanui Sergio Rapu, en esos años director del museo local y gobernador provincial. Finalmente, el *moai* regresó a la isla en 1988 (Arthur, 2018).

Las experiencias atacameña/lickan-antay y rapanui dan cuenta del impacto que los movimientos indígenas en asuntos de repatriación, redignificación y reentierro de sus ancestros han tenido en la generación de nuevos paradigmas para el tratamiento ético de cuerpos humanos indígenas en Chile. Visibilizando el trato desigual que históricamente han recibido sus muertos y emplazando al Estado y la comunidad científica por la violencia física y epistémica ejercida contra ellos por siglos, estos movimientos han tenido repercusiones en el ámbito público y científico. Por una parte, el Estado ha comenzado, lentamente, a hacerse parte del debate abriéndose a instancias de diálogo. Ejemplo de ello son los Encuentros sobre Repatriación y Restitución de Bienes Patrimoniales, organizados por la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural en 2018 y 2019, cuya versión más reciente contó con una importante representación e intervención indígena, además de un *mea culpa* y compromiso de la ministra de Cultura para avanzar hacia medidas reparatorias. Asimismo, la actual discusión de la modificación del reglamento de excavaciones de la Ley 17.288 está por primera vez considerando asuntos de repatriación y reentierro. De igual manera, museos regionales están adoptando protocolos culturales para el manejo sensible y respetuoso de los cuerpos humanos indígenas en sus colecciones, mientras museos nacionales están comenzando a abrirse a la discusión respecto de su restitución. A estos avances se suma el quehacer de algunas asociaciones científicas que están modificando sus códigos de ética profesional hacia el reconocimiento de las demandas indígenas.

Sin duda, las acciones son aún débiles y la deuda es todavía grande. Las modificaciones a la normativa se están discutiendo sin consulta indígena, las “repatriaciones” de los museos nacionales son más bien traslados de colecciones a otros museos controlados por el Estado y la comunidad científica continúa defendiendo los valores universales definidos por ellos por sobre los derechos indígenas. Sin embargo, el momento es promisorio y la experiencia internacional así lo demuestra. Para comprender la promesa de este movimiento indígena en urgir un cambio paradigmático en el tratamiento de los cuerpos humanos indígenas con repercusiones en agendas reivindicadoras de derechos humanos y justicia social, en lo que sigue presentaremos una revisión del panorama internacional.

HACIA UNA ÉTICA EN EL TRATAMIENTO DE LOS CUERPOS HUMANOS

Profana una tumba blanca y te pondrán en prisión. Pero profana una tumba indígena y te darán un Doctorado. Ha llegado el momento de decidir: ¿somos los indígenas parte de la cultura viva de este país, o estamos acá solo para proveer a los museos con cuerpos muertos?

(Echo-Hawk, citado en Thomas, 2000: 210).

Con este llamado emplazó el abogado pawnee Walter Echo-Hawk al Congreso de los Estados Unidos mientras se discutía la Ley para la Protección de Tumbas Nativo Americanas y Repatriación (NAGPRA). Con la promulgación de NAGPRA en 1990 culminaba un largo activismo indígena que reclamaba las desigualdades históricas en el tratamiento de enterratorios de blancos y nativos (Burke, 2008; Echo-Hawk y Echo-Hawk, 1994; Thomas, 2000). La interrogante había sido recientemente debatida en el primer Inter-Congreso de Arqueología Mundial, “Ética arqueológica y el tratamiento de los muertos” (Vermillion, Estados Unidos, 1989). Este congreso se transformó en un hito para la entonces naciente discusión sobre recaudos éticos en la investigación y tratamiento de cuerpos indígenas. Científicos y líderes indígenas de diversas latitudes geográficas y posturas se reunieron en el debate y firmaron el Acuerdo de Vermillion, primer código de ética para el estudio de restos humanos indígenas (Matunga, 1991; Zimmerman, 2002).

El Acuerdo de Vermillion sobre Restos Humanos es el primer documento desarrollado en conjunto por arqueólogos y líderes indígenas que define principios éticos mutuamente acordados para abordar el interés científico por los restos humanos de los muertos indígenas. Estos principios se organizan en seis cláusulas que reconocen: el respeto a los restos de los muertos; el respeto a la voluntad de los muertos, toda vez que sean ellos conocidos o razonablemente inferidos; el respeto a la voluntad de sus comunidades locales, descendientes o guardianes; el respeto al valor científico de los restos humanos; la necesidad de alcanzar acuerdos basados en el respeto mutuo para la disposición de restos humanos; y la legitimidad de los intereses de grupos étnicos y científicos, los que deben ser respetados. Larry Zimmerman (2002) explica que el hito que señaló este acuerdo se traduce en el respeto, término que aparece en cada una de sus seis cláusulas. Para los pueblos indígenas, este concepto fue crucial porque elevaba por primera vez sus reclamos a una disciplina con profundos orígenes coloniales. Para los científicos, en tanto, significó que los pueblos indígenas reconocían la importancia del valor científico de la arqueología (Zimmerman, 2002: 92).

Este acuerdo impactó profundamente en la dirección que tomarían disciplinas como la antropología y la arqueología, especialmente en su interacción con las comunidades indígenas. La consecuencia más inmediata de este acuerdo fue la promulgación en Estados Unidos de la Ley del Museo del Indígena Americano (NMAIA). Este cuerpo legal no solo establecía la creación de un nuevo museo para colecciones indígenas americanas en posesión del Smithsonian, sino que además exigía a esa institución trabajar con las tribus para inventariar y repatriar restos humanos y objetos funerarios en sus colecciones. Si bien las negociaciones entre el Congreso, organizaciones Nativas Americanas y la comunidad científica venían ocurriendo desde hace ya algunos años, este acuerdo contribuyó a poner presión a la discusión de la ley, la que fue promulgada a solo un mes de su firma en Vermillion.

El Acuerdo sobre Restos Humanos se transformó así en la primera herramienta de ética profesional que elevaba a la comunidad científica internacional los reclamos indígenas por las injusticias históricas respecto de la apropiación y tratamiento de los cuerpos de sus antepasados. Por su relevancia e impacto, este acuerdo sentó las bases para la elaboración del Primer

Código de Ética del Congreso Mundial de Arqueología (WAC). La propuesta fue presentada por una delegación indígena en el II Congreso WAC, que tuvo lugar en Barquisimeto, Venezuela, en 1990. Discutido y aprobado en el mismo encuentro, el Primer Código de Ética ha sido considerado un hito sin precedente en la discusión de los criterios que se debe seguir en la práctica profesional de la arqueología, y fue especialmente celebrado por constituir un punto de inflexión en las visiones patrimonialistas propias de la arqueología culturalista, que tan largamente han desatendido las relaciones, intereses y derechos de los pueblos indígenas sobre su herencia cultural.

En materia de recaudos éticos en el tratamiento de cuerpos humanos, el Primer Código de Ética de WAC destaca especialmente por la importancia manifiesta que otorga a las cosmovisiones, sistemas axiológicos y epistemologías indígenas, traducida en el establecimiento de criterios que apelan a su reconocimiento, respeto y revitalización. Estos criterios dieron lugar a un amplio debate y tuvieron profundas repercusiones en la comunidad científica internacional. Ejemplos evidentes son los de la Sociedad Canadiense de Arqueología y la Asociación de Arqueología Australiana, ya que ambas adoptaron versiones casi sin modificaciones del código al poco tiempo de su aprobación (Zimmerman, 2002: 93). En Estados Unidos, si bien la Sociedad de Arqueología Americana se mantuvo intransigente en el establecimiento de sus propias directrices éticas, el código de WAC se transformó en un elemento crucial para la promulgación de NAGPRA en 1990 (McKeown, 2013). En línea con los acuerdos tomados en Venezuela, NAGPRA estableció mecanismos de revisión y fiscalización conformados por científicos y representantes indígenas, y exigió la colaboración y consulta con comunidades nativo americanas para la elaboración de inventarios de colecciones y toma de decisiones frente a nuevos hallazgos. Por otra parte, la ley posicionó la tradición oral como evidencia equivalente a la científica, reconociendo con ello la legitimidad de las epistemologías nativo americanas. En esta misma línea, NAGPRA definió categorías para aquellos materiales sujetos a reclamo, entre las que destaca el reconocimiento legal de objetos sagrados y el tratamiento especial que la ley consigna a los restos humanos, en respeto a los sistemas axiológicos nativo americanos, históricamente desestimados en el aparato legal y en la práctica arqueológica estadounidenses.

Las crecientes demandas indígenas para el tratamiento ético y repatriación de los cuerpos de sus ancestros llevaron al Consejo Internacional de Museos (ICOM) a revisar su código de deontología en 2004. Un aspecto central del documento fue la incorporación de la noción de “materiales culturales delicados” para referirse a restos humanos y objetos sagrados indígenas. En sus principios II y III, el código establece que los restos humanos y los objetos de carácter sagrado deben ser tratados con respeto a “los intereses y creencias de las comunidades y grupos étnicos o religiosos de los que provienen” (principio 2.5, véase también 3.7). Respecto de la exhibición de materiales culturales delicados, el código estipula que debe hacerse “con sumo tacto y respetando los sentimientos de dignidad humana de todos los pueblos” (principio 4.3), estableciendo además que los museos deberán responder con “diligencia, respeto y sensibilidad” (principio 4.4) a las peticiones de retiro de exhibición y/o restitución por parte de las comunidades descendientes. En el ámbito chileno, el Protocolo de manejo de colecciones y sistemas de inventario del Centro de Documentación de Bienes Patrimoniales (2018) hace mención directa a las normas del ICOM referidas al tratamiento de restos humanos. Llama la atención, sin embargo, que la mención es solo nominativa y no se condice en nada con los procedimientos que el protocolo establece, todavía fuertemente arraigados en discursos y prácticas colonialistas que defienden la institución del museo como “monumentos de exclusividad” (Anderson, 2004) y dispositivo hegemónico que contribuye a la patrimonialización de las culturas indígenas.

Previo a la revisión del código del ICOM, en el Reino Unido se conformó en 2003 el Grupo de Trabajo sobre Restos Humanos (Working Group on Human Remains). El informe del grupo sirvió de base para la elaboración de la Guía para el Cuidado de Restos Humanos en Museos, publicada por el gobierno del Reino Unido en 2005 y actualmente en revisión. También en Europa, la Asociación de Museos de Alemania elaboró en 2013 sus Recomendaciones para el Cuidado de Restos Humanos en Museos y Colecciones. Un caso particularmente relevante es el del Protocolo *Kōiwi Tangata* del Museo Nacional de Nueva Zelanda Te Papa Tōgarewa. Como detalla Te Herekīkie Herewini en el Capítulo II de este libro, el documento reivindica el *tikanga* māori (protocolos culturales informados en la filosofía māori) como código

de ética para el tratamiento respetuoso y culturalmente consistente de los cuerpos de los *tupuna* o ancestros māori.

En la región, destaca el caso argentino, que cuenta con declaraciones y códigos de ética profesional que procuran el respeto a las cosmovisiones e intereses de los pueblos indígenas. Entre las primeras cabe mencionar la Declaración de Río Cuarto, desarrollada en el Primer Foro Arqueólogos-Pueblos Originarios realizado en 2005 en Río Cuarto, Córdoba. Sus recomendaciones son la no exhibición de restos humanos que se encuentren en museos, así como la necesidad de sensibilizar al público acerca de las razones que fundamentan dicha decisión; el respeto por la sacralidad ancestral de los restos humanos y sitios indígenas, y la necesidad de adecuar las técnicas y procedimientos arqueológicos para hacerlos compatibles con dicho respeto; la necesidad de que los arqueólogos valoren responsablemente las consecuencias sociales y políticas de la investigación arqueológica, en relación con los derechos de las comunidades indígenas; contar con el acuerdo previo de las comunidades indígenas para la realización de investigaciones arqueológicas y extremar los recaudos para que estas cuenten con la información relevante para la toma de decisiones.

En dirección opuesta a la Declaración de Río Cuarto, la Asociación de Antropología Biológica Argentina (AABA) aprobó en 2007 una Declaración en relación con la Ética del Estudio de Restos Humanos. El documento fue adoptado por los miembros de la asociación en defensa de sus derechos frente a los reclamos de las comunidades indígenas. Si bien reconocen “la lucha secular de los pueblos originarios”, sostienen que “el estudio científico de los restos biológicos humanos es de interés para toda la humanidad” (art. 2) y afirman el derecho de la AABA a participar en toda discusión referida a la gestión y manejo del patrimonio biocultural, incluidos los restos humanos (art. 4). No obstante, reconocen que “es deseable facilitar la restitución de restos de identidad conocida a las comunidades de pertenencia que los reclamen —siendo materia de discusión la restitución de los otros restos—, así como atender a los reclamos de no exhibición pública de restos humanos en museos” (arts. 5 y 6). A diferencia del Acuerdo de Vermillion y de la Declaración de Río Cuarto, este código fue elaborado y aprobado sin la participación de representantes indígenas.

Por otro lado, en 2009 la Asociación de Arqueólogos Profesionales de la República Argentina (AAPRA) aprobó un Código de Ética Profesional en el que se establece que los restos humanos deben ser tratados con particular respecto, atendiendo a criterios consensuados entre los distintos actores sociales interesados (art. 14). En esta misma línea, establece que se deberá promover una interacción positiva con las comunidades locales directamente ligadas al área de investigación, independientemente de su origen étnico, respetando sus preocupaciones, costumbres, credos y valores (art. 15). Si bien el código hace un reconocimiento implícito a las comunidades indígenas y sus intereses, sus disposiciones son bastante limitadas, especialmente en relación con los restos humanos. El documento cuenta también con una cláusula sobre recaudos éticos basada en la Ley 25.517 sobre restitución de restos mortales indígenas. Entre sus principios éticos, la cláusula contempla la obligación de obtener el consentimiento libre e informado de los participantes en proyectos científicos, de respetar los restos humanos involucrados en las investigaciones, y de no participar en trabajos que puedan afectar los derechos humanos reconocidos por los convenios internacionales y la Constitución Nacional (Endere y Ayala, 2012). Esta cláusula fue igualmente adoptada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet) entre los requisitos para acceder al financiamiento de proyectos o para la aprobación de planes de trabajo.

En Chile, desde 1963 la instancia que agrupa a la mayoría de los arqueólogos es la Sociedad Chilena de Arqueología (SCHA), que cuenta con un código de ética elaborado a mediados de los noventa. Si bien en esos momentos la temática indígena tenía una alta visibilidad nacional e internacional, el código se refiere de manera muy general a estas poblaciones, y no aborda sus demandas patrimoniales ni el tratamiento de los cuerpos humanos. En su defecto, solo se refiere brevemente a la necesidad de entregar a ellas una copia o un resumen de la información obtenida de las investigaciones.

Caso similar es el del Código de Ética del Colegio de Arqueólogos de Chile, formado en 2009. Este código llama especialmente la atención por su invisibilización de los pueblos indígenas. En su acápite “Responsabilidad del arqueólogo/a con la(s) Comunidad(es)”, el documento no hace mención alguna a comunidades indígenas, sino solo a comunidades locales

directamente ligadas al área de investigación. Respecto de esta responsabilidad, el código enfatiza la importancia de informar, difundir y promover los estudios arqueológicos y los cuerpos legales vinculados, así como la necesidad de incentivar la conservación y protección de los sitios, paralelamente a su puesta en valor. Por su parte, solamente esboza una mención sobre las costumbres, credos y valores de las comunidades locales, omitiendo cualquier tratamiento especial cuando se trate de comunidades indígenas. En cuanto al tratamiento de restos humanos, el código hace una breve mención en su acápite “Responsabilidad del arqueólogo con los sitios y colecciones arqueológicas”, estableciendo que se deberá “promover el estudio y la necesidad de levantar los restos bioantropológicos con el mayor respeto, evitando su levantamiento innecesario, excesiva manipulación o almacenamiento sin la disposición de los medios técnicos necesarios para su conservación y estudio” (art. 11). Una vez más, la recomendación desconoce posibles vínculos de los restos humanos con los pueblos indígenas y la necesidad de considerar su perspectiva.

En 2007, la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (Conicyt) realizó un taller de discusión referido a la bioética en las investigaciones de ciencias sociales. Ese mismo año, el Comité de Ética de Conicyt solicitó por primera vez la aprobación de la comunidad indígena para un proyecto de investigación que estudiaría restos humanos en el Museo de San Pedro de Atacama. Esto no se llegó a concretar debido a que, ante la apelación del investigador de no ser necesaria la autorización comunitaria y destacando los aportes científicos de este estudio, Conicyt decidió suspender este requerimiento debido a que era un criterio que aún no se había instalado en Chile (Endere y Ayala, 2012). En los últimos años, Conicyt, y actualmente la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), consideran entre sus requisitos documentos que acrediten la aprobación del proyecto por parte de comités éticos institucionales. Asimismo, solicitan documentación de respaldo de las comunidades indígenas donde se desarrolle el proyecto. Sin embargo, este último requisito no cuenta con una regulación establecida ni satisface las demandas levantadas por las comunidades en esta materia. En su lugar, existen casos donde las comunidades han establecido sus propios protocolos de autorización de proyectos. En Rapa

Nui, por ejemplo, investigaciones que contemplan intervención arqueológica o estudio de cuerpos humanos deben ser presentadas a comisiones locales para su autorización.

En el apartado anterior nos referimos brevemente a la repatriación desde el Museo del Indígena Americano (Estados Unidos) a comunidades atacameñas y aymara en 2007. Como adelantábamos, frente a los obstáculos presentados por el Consejo de Monumentos Nacionales, el museo solicitó la firma de un convenio donde se garantizaba que los individuos serían repatriados a sus comunidades. El caso evidenció la ausencia de mecanismos establecidos para repatriaciones y reentierros, lo que conllevó la elaboración de un instructivo de reentierro por parte del CMN.

El documento establece que el CMN aceptará solicitudes de reentierro para su evaluación solo cuando provengan de comunidades indígenas legalmente reconocidas. Asimismo, el CMN considerará estas solicitudes solo cuando se trate de individuos o materiales recuperados con posterioridad a la aprobación de este instructivo, mientras que aquellos provenientes de colecciones de museos o que sean de interés museal no podrán ser sujetos de solicitud. Por otra parte, el instructivo establece que los solicitantes deberán demostrar por medios comprobables su vinculación cultural y geográfica con los individuos en cuestión, además de fundamentar “legal y científicamente” la necesidad de su reentierro (CMN, 2009: 4). La comunidad solicitante deberá también encargar la realización de un registro exhaustivo de antropología física, incluida la toma de muestras para futuros análisis. Los reentierros serán propuestos por la comunidad, no deberán alterar o afectar sitios arqueológicos, estarán siempre sujetos a la aprobación del CMN y deberá quedar abierta la posibilidad de exhumación con fines científicos o patrimoniales (CMN, 2009: 4). Elaborado por la Comisión de Arqueología del CMN, el documento fue impugnado por el entonces encargado de asuntos indígenas del CMN por su nula pertinencia cultural. Sus objeciones fueron ignoradas y el instructivo fue aprobado y adoptado en 2009, sin una debida consulta indígena (Arthur, 2015, 2018).

Preocupado principalmente por proteger intereses científicos y reafirmar los derechos del Estado sobre el patrimonio indígena, el instructivo para reentierros del CMN evidencia el débil reconocimiento de los derechos indígenas

en la política patrimonial del país (Arthur, 2020). Todavía más preocupante, va en una dirección completamente opuesta a la impulsada por la comunidad internacional en materia de derechos patrimoniales indígenas. En efecto, el documento refuerza aún más la autoridad de la ciencia y el Estado sobre los pueblos indígenas y sus ancestros. En suma, el CMN promueve estas relaciones hegemónicas que mantienen el *statu quo* de la dominación chilena y la subordinación indígena al continuar negando la soberanía de los pueblos para decidir el futuro de sus propios ancestros (Arthur, 2015).

Así dispuesto el escenario de la arqueología chilena, con códigos de ética que no reconocen las demandas patrimoniales indígenas, no consideraran sus cuestionamientos a la disciplina y no se involucran en la discusión ética internacional sobre el tratamiento de los cuerpos humanos indígenas y su restitución, las regulaciones éticas respecto del tratamiento de cuerpos indígenas en museos y colecciones son deficientes y evidencian un camino opuesto a los avances logrados internacionalmente. En este sentido, tanto la Ley de Monumentos Nacionales 17.288 (1970) como su proyecto de modificación, actualmente en discusión, van en dirección contraria a las demandas de los pueblos indígenas, toda vez que se declara patrimonio nacional a cementerios arqueológicos e históricos, así como a los restos humanos y objetos indígenas enterrados allí. La normativa chilena evidencia una patrimonialización de lo indígena que se produce a la par de su invisibilización en la legislación patrimonial (Arthur, 2020; Ayala, 2014)² y, por ende, se abstiene de aplicar los principios generales de reconocimiento, respeto y participación que surgen de las leyes indígenas, privando a las comunidades de derechos y garantías de rango constitucional (Endere y Ayala, 2012).

DESCOLONIZACIÓN Y REDIGNIFICACIÓN DE LOS ANCESTROS

La cosificación de los ancestros como objetos de estudio está fundada en una tradición académica que despersonaliza y objetualiza las relaciones ontológicas, epistemológicas y axiológicas que los pueblos indígenas mantienen con sus

² Para una reflexión de esta problemática en el caso argentino, ver Jofré, 2014; Rodríguez, 2013.

ancestros (Arthur 2015, 2020). Estas relaciones se basan en sus cosmovisiones distintivas, que definen su ser y estar en el mundo de maneras muy diferentes a las occidentales. Para los pueblos indígenas, desde sus filosofías y ontologías distintivas, el valor de estos cuerpos cosificados es claro: son sus ancestros, son miembros de sus comunidades y están tan vivos como los descendientes que los reclaman. Ignorando estas relaciones, quienes se oponen a su restitución suelen atribuirles un valor meramente simbólico. Para ellos, se trata de objetos de estudio que deben preservarse en favor del avance del saber científico; bienes que pertenecen más a la humanidad que a sus propios descendientes. Frente a esta apropiación física y epistémica, la repatriación indígena posiciona su activismo como uno de filosofía inherentemente descolonizadora.

Como hemos ya discutido, el prolongado y comprometido activismo indígena por la dignificación, repatriación y restitución de sus ancestros ha encontrado muchas veces una fiera oposición en la comunidad científica. Entre los argumentos opositores más frecuentemente acuñados se encuentran aquellos del patrimonio de la humanidad, el saber universal y la libertad académica. El valor científico de los cuerpos humanos es innegable, pero sobreponerlo a valores culturales, conexiones afectivas y a la voluntad expresa de sus descendientes solo demuestra que los argumentos opositores a la repatriación replican con fuerza las ideas coloniales que motivaron el coleccionismo en tierras indígenas y reafirmaron nociones racistas de la superioridad de Occidente.

En esta lógica, la repatriación ha sido muchas veces criticada como obstructiva y contraria a la ciencia. Quienes se aferran a esta crítica han llegado a sentenciar que la repatriación terminará con la profesión arqueológica. No podemos estar menos de acuerdo. En efecto, estamos convencidas de que la repatriación señala el comienzo de una nueva generación en la investigación, una basada en la colaboración, la ética y el respeto. Atender a los argumentos ontológicos en los que se asientan los reclamos de repatriación nos entrega medios sustanciales para reevaluar prácticas y perspectivas contemporáneas para el estudio del pasado, en tanto regresar a los valores y filosofías indígenas para el estudio de sus culturas es central para comprender el pasado y contextualizar el presente. Reconocer, entender y respetar esos valores y filosofías son medios efectivos para el desarrollo de metodologías de investigación que, basadas en la colaboración y el respeto, pueden comenzar a sanar el trauma poscolonial (Arthur, 2015).

En este sentido es pertinente el llamado que hace James Riding In (2005: 61) a descolonizar la repatriación. Dirige sus recomendaciones a los pueblos indígenas, quienes deben asumir la responsabilidad del cuidado apropiado de los restos ancestrales en museos y aquellos que permanecen en la tierra; entender y adquirir conocimientos tradicionales respecto del tratamiento adecuado de los ancestros; comprender la historia del saqueo científico de sus tumbas y su relación con los procesos coloniales; desafiar metodologías y principios científicos que violan derechos, valores y filosofías funerarias; entender la complejidad de las políticas de repatriación para asegurar el respeto a derechos indígenas y protocolos culturales; y colaborar con otras naciones y organizaciones indígenas.

El llamado de Riding In cobra especial relevancia en el contexto chileno, donde los pueblos indígenas se han organizado y preparado para llevar adelante el movimiento de la repatriación y redignificación de sus antepasados. Frente a la ausencia de una normativa patrimonial que reconozca el derecho de los pueblos indígenas al control, repatriación y tratamiento respetuoso de sus ancestros, y las deficiencias de regulaciones éticas que desconocen los reclamos indígenas y no se involucran en la discusión ética internacional, las comunidades indígenas han optado por formular sus propias regulaciones informadas en sus protocolos culturales.

Estos procesos han conllevado un importante trabajo intergeneracional, donde jóvenes profesionales están siendo formados por sus mayores para una efectiva intervención en el campo científico basado en sus propias filosofías y metodologías. Los autores del Capítulo III de este libro relatan la experiencia lican-antay, en la que jóvenes comuneras han continuado el trabajo de sus mayores avanzando hacia el tratamiento ético y culturalmente consistente de los abuelos en el Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama, quienes son hoy cuidados y atendidos de acuerdo con sus protocolos culturales. De igual manera, las autoras del Capítulo IV reflexionan sobre la experiencia del Museo Mapuche de Cañete en la reparación de su guion museográfico a partir de la restauración de conocimientos culturales, proceso en el que el equipo fue igualmente guiado por expertos tradicionales. El Capítulo VI presenta el caso del Programa de Repatriación Rapa Nui, cuya organización se sustenta en un constante proceso de formación donde los mayores preparan a los más

jóvenes en los conocimientos y protocolos culturales que definen el trabajo de esta organización. Como lo demuestran estos casos, las comunidades han visto en la colaboración intergeneracional un medio para entender y adquirir conocimientos tradicionales respecto del tratamiento adecuado de sus ancestros y objetos de relevancia cultural, desafiando metodologías y principios científicos que violan sus derechos, valores y filosofías.

Estos procesos han considerado también la generación de redes nacionales y transnacionales de activismo indígena. El ejemplo más evidente es el trabajo conjunto de las distintas comunidades para posicionar el debate en torno a la repatriación y el tratamiento ético de sus antepasados en la agenda pública y científica nacional. Para ello, se han reunido en numerosos encuentros con intervenciones que han logrado visibilizar sus demandas e impulsar un debate hasta entonces desconocido en el país. En materia internacional, destaca la colaboración de comuneras lickan-antay con redes internacionales de museos comunitarios, la participación del Programa de Repatriación Rapa Nui en proyectos de colaboración internacional como CoAH³ y su colaboración con el Programa de Repatriación Karanga Aotearoa (Nueva Zelanda). Estas redes de activismo han contribuido a comprender la complejidad de las políticas de repatriación y la historia del saqueo de los ancestros desde perspectivas comparadas que posicionan el activismo indígena como uno informado y sustentado en la política internacional para asegurar el respeto a los derechos indígenas y los protocolos culturales.

Adelantándose a la ciencia y la política pública, son estas luchas lideradas por pueblos organizados y preparados las que han promovido el debate público y científico respecto del tratamiento ético de cuerpos humanos indígenas en Chile. Este activismo ha resultado en el retiro de cuerpos de exhibición en los casos mapuche y atacameño/lickan-antay, en la primera repatriación en el país gestionada por una comunidad en el caso rapa nui, y en el reentierro de antepasados mapuche y atacameños. Estos mismos procesos han resultado también en la formulación de regulaciones y protoco-

³ Carrying Our Ancestors Home, proyecto alojado en la University of California, Los Ángeles (UCLA) en colaboración con la Association of American Indian Affairs, que ofrece una plataforma digital para la generación de redes internacionales entre comunidades que demandan el regreso de sus antepasados.

los para el adecuado tratamiento de cuerpos indígenas en museos chilenos, todos mecanismos elaborados por las propias comunidades y que concilian de manera sólida estándares profesionales internacionales con criterios culturales locales. A la vez, dan cuenta de un trabajo colaborativo entre miembros de las comunidades y especialistas provenientes de la arqueología, la antropología y los museos.

Volviendo al llamado de Riding In, es evidente que los pueblos indígenas del país han asumido la responsabilidad del cuidado apropiado de los cuerpos de sus ancestros en museos y aquellos que permanecen en la tierra. Es evidente también que la ciencia y la política pública chilena se están quedando atrás en este proceso de descolonización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Gail (ed.) (2004). *Reinventing the Museum: Historical and Contemporary Perspectives on the Paradigm Shift*. Walnut Creek: AltaMira.
- Ametrano, Silvia (2015). Los procesos de restitución en el Museo de La Plata. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 17(2), 1-13.
- Arthur, Jacinta (2015). *Reclaiming Mana. Repatriation in Rapa Nui* (Tesis doctoral). University of California, Estados Unidos.
- (2018). *Repatriación indígena en el Museo Rapa Nui*. Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- (2020). *Repatriation in Rapa Nui, Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna*. En Cressida Fforde, Timothy McKeown y Honor Keeler (eds.). *The Routledge Companion to Indigenous Repatriation: Return, Reconcile, Renew*. Londres: Routledge.
- Arthur, Jacinta, y F. Martínez (2020). Hacia una política de reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas sobre su patrimonio. En Margarita Alvarado y Olaya Sanfuentes (eds.). *Identidades, patrimonios e interculturalidades*. Santiago: Centro de Estudios Interculturales e Indígenas/PUC. En prensa.
- Ayala, Patricia (2008). *Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*. Santiago: Línea Editorial IIAM / Universidad Católica del Norte.
- (2014). Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños*, 49, 69-94.

- (2017). Arqueología y pueblos indígenas: los casos aymara, atacameño, mapuche y rapanui. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, 47, 69-92.
- Burke, Heather (2008). *Kennewick Man. Perspectives on the Ancient One*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Consejo de Monumentos Nacionales (CMN) (2009). Instructivo orientador para el re-entierro de restos humanos provenientes de contextos arqueológicos, a petición de comunidades u organizaciones.
- Cruz, Jimena (2014). Los Abuelos o Gentiles. “Como los llaman, mis Viejos”. Presentación Mesa Redonda Ética en la Bioantropología. *XI Congreso Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica*. Santiago, octubre.
- (2019). Nuevos protocolos sobre antiguos cuerpos: un caso de estudio a partir del caso de San Pedro de Atacama. *Seminario sobre Repatriación y Restitución de Bienes Patrimoniales*. Santiago: SNPC.
- Echo-Hawk, Roger, y Echo-Hawk, Walter (1994). *Battlefields and Burial Grounds. The Indian Struggle to Protect Ancestral Graves in the United States*. Minneapolis: Lerner.
- Endere, María Luz (2020). Restitution Policies in Argentina: The Role of The State, Indigenous Peoples, Museums, and Researchers. En Cressida Fforde, H. Keeler y Timothy McKeown (eds.). *The Effects of Repatriation: Healing and Wellbeing* (pp. 188-207). Nueva York: Springer.
- Endere, María Luz, y Ayala, Patricia (2012). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica. Un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungará*, 44(1), 39-58.
- Fine-Dare, Kathleen (2002). Grave Injustice. *The American Indian Repatriation Movement and NAGPRA* (pp. 47- 114). Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Fforde, Cressida (2004). *Collecting the Dead. Archaeology and the Reburial Issue*. Londres: Duckworth.
- Fforde, Cressida; Hubert, Jane; y Turnbull, Paul (2002). *The Dead and their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice*. Londres y Nueva York: Routledge.
- González, Paola (2008). Tratamiento jurídico de los restos óseos indígenas en Chile: su implicancia para la investigación científica. En E. Lira Kornfeld (ed.). *Bioética en investigación en Ciencias Sociales. III Taller Organizado por el Comité Asesor de Bioética* (pp. 141-172). Santiago: Fondecyt-Conicyt.

- Herrera, Alexander (2010). Arqueología indígena en el Perú. En Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala (eds.). *Arqueología y pueblos indígenas en América Latina* (pp. 137-160). Bogotá: Universidad de los Andes y Banco de la República.
- Huke, I. L. (2018). Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna. *Native American and Indigenous Studies Association Conference*. Los Ángeles, CA.
- Jenkins, Tiffany (2011). *Contesting Human Remains in Museum Collections. The Crisis of Cultural Authority*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Jofré, Carina (2014). The mark of the indian still inhabits our body. En After Ethics: ancestral voices and post disciplinary worlds in archaeology. En A. Haber y N. Sheper (eds.). *Collection: Ethical Archaeologies: the politics of social justice* (pp. 55-78). Nueva York: Springer.
- Joyce, Rosemary (2002). Academic Freedom, Stewardship and Cultural Heritage: Weighing the Interests of Stakeholders in Crafting Repatriation Approaches. En Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull (eds.). *The Dead and their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice* (pp. 99-107). Londres y Nueva York: Routledge.
- Matunga, Hirini (1991). The Maori Delegation to WAC 2: Presentation and Reports. *World Archaeological Bulletin*, 5.
- McKeown, Timothy (2013). *In the Smaller Scope of Conscience. The Struggle for National Repatriation Legislation, 1986-1990*. University of Arizona Press.
- Price, Marcus H. (1991). *Disputing the Dead. U.S. Laws on Aboriginal Remains and Grave Goods*. Columbia y Londres: University of Missouri Press.
- Pratt, Lyndel V. (ed.). (2009). *Witnesses to History. A Compendium of Documents and Writings on the Return of Cultural Objects*. París: UNESCO.
- Riding In, James (2005). Decolonizing NAGPRA. En Waziyatawin Angela Wilson y Michael Yellow Bird (eds.). *For Indigenous Eyes Only. A Decolonization Handbook* (pp. 53-66). Santa Fe: School of American Research.
- Rodríguez, Mariela Eva (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En Carolina Crespo (comp.). *Tierras de diversidad: Patrimonio y pueblos originarios* (pp. 67-100). Buenos Aires: Antropofagia.
- Seelenfreud, Andrea (2008). La investigación arqueológica antropología médica en Rapa Nui: Cuestiones éticas y la comunidad. En Elizabeth Lira Kornfeld (ed.). *Bioética en investigación en Ciencias Sociales. III taller organizado por el Comité Asesor de Bioética* (pp. 99-116.). Santiago: FONDECYT-CONICYT.

- Sepúlveda, Tomás, y Ayala, Patricia (2008). La exhibición de cuerpos humanos en los museos: Una reflexión a partir del caso de San Pedro de Atacama. *Museos*, 27, 49-53
- Simpson, Moira (1997). *Museum and repatriation. An account of contested items in Museum collections in the UK, with comparative material from other countries*. Londres: The Museum Association.
- Thomas, David (2000). *SkullWars*. Nueva York: Basic Books.
- Tuki, Mario, y Tuki, Joaquín (2019). Protocolos culturales en el Programa de Repatriación Rapa Nui. *Seminario sobre Repatriación y Restitución de Bienes Patrimoniales*. Santiago: SNPC.
- Turner, Trudy (ed.). (2005). *Biological Anthropology and Ethics. From Repatriation to Genetic Identity*. Nueva York: State University of New York Press.
- Zimmerman, Larry J. (2002). A Decade After the Vermillion Accord: What Has Changed and What Has Not? En Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull (eds.). *The Dead and their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice* (pp. 91-98). Londres y Nueva York: Routledge.

AUTORES

Violeta Abarca-Labra

Vive en Valparaíso, es antropóloga física y magíster NUTAL de la Universidad de Chile. Desde 2010 hasta la fecha es la encargada del área de Bioantropología del Museo Histórico Arqueológico de Quillota. También enseña en la universidad, participa en la Comisión de Patrimonio de la Sociedad Chilena de Antropología Biológica y es una de las cofundadoras de Mátrida Fundación.

Guadalupe Anza Anza

Originaria del pueblo atacameño de Caspana, Alto Loa, fue la primera asistente de conservación del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo Gustavo Le Paige hasta 2016. Cumplió funciones de fiscalizadora en representación de Consejo de Pueblos Atacameños, durante el proceso de traslado de colecciones y abuelos. Actualmente cumple cargos de dirigente atacameña en diversas organizaciones comunitarias y sociales de la comuna de San Pedro de Atacama.

Claudia Aranda

Es profesora y licenciada en Ciencias Antropológicas con orientación en Arqueología, egresada de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Desde 2005 se dedica a la recuperación, conservación y estudio de restos humanos tanto de contextos mortuorios arqueológicos como actuales. Ha realizado contribuciones referidas a estas temáticas en numerosos museos de Argentina, así como en universidades de Portugal, Venezuela, Chile y España. En la actualidad codirige proyectos radicados en los cementerios de la Chacarita (Ciudad de Buenos Aires), San Andrés de Giles y Lobos (provincia de Buenos Aires), que tienen por objetivo la conformación y estudio de osteotecas con fines bioarqueológicos y forenses, y dirige un equipo de investigación cuya meta es la generación de espacios de memoria y valorización patrimonial. También se especializa en temáticas referidas a los procesos de restitución de cuerpos mortales y ha impartido seminarios, talleres y charlas multivocales en ámbitos académicos y barriales. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas nacionales e internacionales. En el ámbito docente, dicta seminarios de grado de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires), en los cuales profundiza en los abordajes bioarqueológicos y de restitución; también ha sido conferencista sobre dichos tópicos en diferentes instituciones universitarias del país y del exterior.

Mónica Aróstica Lau

Pertenece al pueblo diaguita y vive en Quillota. Es directora de la Asociación de Pueblos Originarios Lelfun Huichan Mapu Quillota.

Jacinta Arthur de la Maza

Doctora en Estudios Culturales por la University of California, Los Angeles. Ha concentrado su investigación en el estudio colaborativo de movimientos indígenas sobre repatriación y reentierro de los cuerpos de los ancestros y materiales culturales. En esta línea, se ha especializado en teorías críticas de los estudios indígenas y metodologías colaborativas de la investigación-acción. Ha dirigido investigaciones sobre manejo patrimonial en Rapa Nui, donde examina el rol del patrimonio en las políticas de reconocimiento y gubernamentalidad indígena. Desde 2011 colabora en el Programa de Repatriación Rapa Nui *Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna*, donde se desempeña como coordinadora de investigación. Ha trabajado como consultora en investigación con el Servicio Nacional del Patrimonio Cultural y la Universidad Nacional de Australia. Ha sido profesora visitante en la University of California, Los Angeles y es actualmente profesora adjunta en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Patricia Ayala Rocabado

Arqueóloga y doctora en Antropología, ha focalizado sus investigaciones en las relaciones entre indígenas, arqueólogos y el Estado, así como en los procesos de patrimonialización y construcción de identidades étnicas y nacionales, además del multiculturalismo neoliberal. También se ha especializado en teorías y metodologías colaborativas en arqueología y museos. En Chile, fue coordinadora de las relaciones públicas entre la comunidad atacameña y el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo de la Universidad Católica del Norte, donde también se desempeñó como académica. En Estados Unidos fue profesora visitante en College of the Atlantic en Maine y docente de la Community School. En los últimos años ha sido profesora visitante de seminarios de pre y posgrado en la Universidad de Chile, la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Católica de Temuco. Ha realizado importantes contribuciones en el ámbito teórico y de la reflexión disciplinar de la arqueología, los que han sido publicados en distintas revistas y libros, entre los que destacan *Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama* (2009 y 2018), la compilación *Teoría arqueológica en Chile: Reflexionando en torno a nuestro quehacer disciplinario* (2012) coeditado con Flora Vilches, y el libro en español e inglés *Indigenous People and Archaeology in Latin America*, coeditado con Cristóbal Gnecco (2012). Ha trabajado como consultora en investigación con el Abbe Museum (Estados Unidos) y la Universidad Nacional

de Australia. Actualmente es investigadora adjunta del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (Bolivia) y focaliza sus investigaciones en la repatriación, las arqueologías colaborativas y las biografías antropológicas.

Veronica Balfor Clemente

Dirigenta Comunidad Indígena Yaghan de Bahía Mejillones.

Cristián Cancino Vejar

Pertenece al pueblo mapuche y vive en Quillota. Es director de la Asociación de Pueblos Originarios Lelfun Huichan Mapu Quillota.

Carlos Carmona Bermúdez

Vive en Quillota. Es periodista por la Universidad de Playa Ancha y gestor cultural de la Universidad Católica de Santiago. Desde 2014 a la fecha es director de la Unidad de Cultura de la I. Municipalidad de Quillota. También es investigador de la figura histórica del cacique Michimalonco de Quillota.

Flor Chiguay Ruiz

Pertenece al pueblo mapuche y vive en Quillota. Actualmente es secretaria de la Asociación de Pueblos Originarios Lelfun Huichan Mapu Quillota.

Jimena Cruz Mamani

Administradora de la Unidad de Colecciones y Conservación del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo Gustavo Le Paige. Actualmente cursa el Programa de Doctorado en Antropología Social UCN-UTA. Su experiencia de vida en el pueblo atacameño la ha hecho acreedora de importantes cargos y nombramientos comunitarios. Actualmente es colaboradora *ad-honorem* de la Fundación de Cultura y Turismo de San Pedro de Atacama, y dirigente en organizaciones atacameñas.

Tomás Cruz López

Originario del pueblo de San Pedro de Atacama, conservador y restaurador autodidacta, fue colaborador de Gustavo Le Paige, y prestó servicios de ayudante de laboratorio en el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo Gustavo Le Paige hasta 2015. Actualmente se dedica a la conservación y preservación de prácticas tradicionales de “bailes religiosos” en San Pedro de Atacama.

Timoteo Cruz Salvatierra

Originario de la tierra atacameña de La Puna, nació en la estancia de pastoreo de sus abuelos. Conservador, restaurador y escritor autodidacta. Fue colaborador de Gustavo Le Paige, prestó servicios de ayudante de laboratorio en el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo Gustavo Le Paige hasta 2015. Actualmente se encuentra escribiendo su testimonio respecto de su vida, los ancestros y la arqueología.

Te Herekiele Herewini

Pertenece a las siguientes tribus māori: Ngāti Apa, Ngārauru Kītahi, Pakakohi, Ngāti Ruanui, Ngāti Tūwharetoa, Ngāti Whakaue, Te Āti Hau-a-Pāpārangi, Ngāpuhi, Ngāti Toa Rangatira, Ngāti Raukawa, Te Āti Awa, Ngāti Mutunga, Muaūpoko y Ngāti Porou. Durante su primera infancia se crio en la comunidad māori de Rātana Pā, al sur de la ciudad de Whanganui. Fue criado en los valores de *pono* (fe), *aroha* (compasión), *whakaaro pai* (buena voluntad) y *mahitahi* (trabajo conjunto). Comenzó a trabajar en Te Papa en 2007, facilitando el retorno de restos ancestrales māori y moriori albergados en instituciones internacionales. Como jefe de Repatriación del Programa de Repatriación Karanga Aotearoa, su función incluye gestión e investigación; negociaciones de mutuo acuerdo; levantamiento de restos ancestrales y su cuidado en el museo nacional; y retorno interno de restos ancestrales.

Ivana Carina Jofré

Es activista warpe, participa en movimientos sociales por los derechos humanos y luchas feministas contra el neoextractivismo en Argentina. Doctora en Ciencias Humanas con Mención en Estudios Sociales y Culturales por la Universidad Nacional de Catamarca (UNCa). Especialista en Epistemologías del Sur (CIES-Clacso) y licenciada en Arqueología. Ha realizado estudios de posgrado en el Codesria (Senegal), y estudios posdoctorales en la Universidad del Cauca y en la Universidad Autónoma Intercultural Indígena (UAIIN) del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia. Actualmente es investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y trabaja en el Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat (IRPHA) de la Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño (FAUD) de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Es profesora adjunta de la cátedra de Teoría y Metodología de la Investigación Arqueológica, y de la cátedra de Impacto y Patrimonio Arqueológico en la carrera de Historia de la Universidad Nacional de la Rioja (UNLar). Desde 2014 se desempeña como perito en causas judiciales por crímenes de lesa humanidad en el ámbito de la justicia federal argentina, donde coordina un grupo de trabajo para la

investigación en ex Centros Clandestinos de Detención y la búsqueda de los/as cuerpos/as de detenidos/as desaparecidos/as durante la última dictadura argentina. Desde 2017 integra el Consejo Asesor y de Seguimiento del Doctorado en Ciencias Humanas de la UNCa. Es miembro fundadora del Colectivo Cayana, del Observatorio Ciudadano de Derechos Humanos San Juan y del Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA). En esta última se desempeña como presidenta desde 2013. Es también integrante fundadora de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP). Desde 2011 representa a la comunidad warpe del territorio del Cuyum en las demandas de restituciones de cuerpos humanos presentadas ante el Consejo Superior de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), y desde 2017 integra la Comisión *ad hoc* de dicho consejo para la implementación de la Ley Nacional 25.517, participando en la creación del Consejo Asesor Indígena en el ámbito de la UNSJ (Ordenanza 010/2019 CS UNSJ).

Pedro López Aballay

Pertenece al pueblo diaguita y vive en Quillota. Es vicepresidente de la Asociación de Pueblos Originarios Lelfun Huichan Mapu Quillota.

Pamela Maturana Figueroa

Nació en Quillota. Es diseñadora de vestuario y diplomada en Museología por la Universidad de Chile. Entre 1999 y 2002 fue coordinadora del Museo Histórico Arqueológico Quillota. Desde 2003 a la fecha es la directora del MHAQ. Integra y lidera la Red de Museos de la Región de Valparaíso.

Adela Mellico Raguileo

Pertenece al pueblo mapuche y vive en Quillota. Es tesorera de la Asociación de Pueblos Originarios Lelfun Huichan Mapu Quillota.

Héctor Millahueique Guzmán

Pertenece al pueblo mapuche y vive en Quillota. Es director de la Asociación de Pueblos Originarios Lelfun Huichan Mapu Quillota.

Indira Montt Schroeder

Indira Montt obtuvo su título de Arqueología en la Universidad de Chile, y su Maestría y Doctorado en Antropología en la Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá, Chile.

Su trabajo en una década a cargo del Área de Arqueología del Museo Histórico Arqueológico de Quillota la ha colocado en el ejercicio descolonizador de la disciplina, promoviendo proyectos tendientes a la dignificación de las colecciones arqueológicas y bioantropológicas, y la revinculación de las comunidades urbanas con el territorio. Ha desarrollado sus investigaciones durante más de 20 años en el Desierto de Atacama, norte de Chile, centradas en la cultura visual, la arqueología social y las corporalidades.

Patricia Muñoz Pérez

Estudió Pedagogía en Artes Plásticas y luego se especializó en Conservación de Patrimonio Cultural. Trabaja asociada a la Dibam, ahora SNPC, desde 2001 hasta la fecha. Entre 2009 y 2018 estuvo a cargo del área de Colecciones del Ruka Kimvn Taiñ Volil, Juan Cayupi Huechicura, donde participó directa y activamente en la reflexión e instalación de modos de actuar frente a la administración/documentación de colecciones y hallazgos/salvatajes arqueológicos, incluidos varios sitios funerarios, en contextos de museos versus comunidades y personas mapuche frente al control de su herencia cultural. Actualmente se desempeña en el área de Colecciones del Museo Regional de La Araucanía.

Mónica Obreque Guirriman

Nació en un lugar llamado Yapihue, cerca de la comuna de Cañete, en la Región del Biobío. Es mapuche y pertenece al ancestral *lov* de Ponotro, hoy reducido a la comunidad Lorenzo Ñirriman. Es madre de una niña a la que llamó Ana, como su abuela y bisabuela. Proviene de las familias Obreque y Guirriman, y sus padres, Ana y Sergio, la nombraron Mónica. De profesión se interesó desde pequeña por la antropología, sobre todo en aquella que se interesa por el estudio de los sistemas médicos, lo que le ha permitido acercarse más a la cultura mapuche.

Alberto Serrano Fillo

Sociólogo de la Universidad de Chile. Director del Museo Antropológico Martín Gusinde de Puerto Williams desde el año 2010.

Mattarena Tuki Haoa

Rapa nui. Es investigadora del Programa de Repatriación Rapa Nui *Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna* y estudiante de Antropología de la Universidad de Chile.

Se terminó de imprimir esta primera edición,
de quinientos ejemplares, en el mes de noviembre de 2020
en Andros Impresores.
Santiago de Chile.

